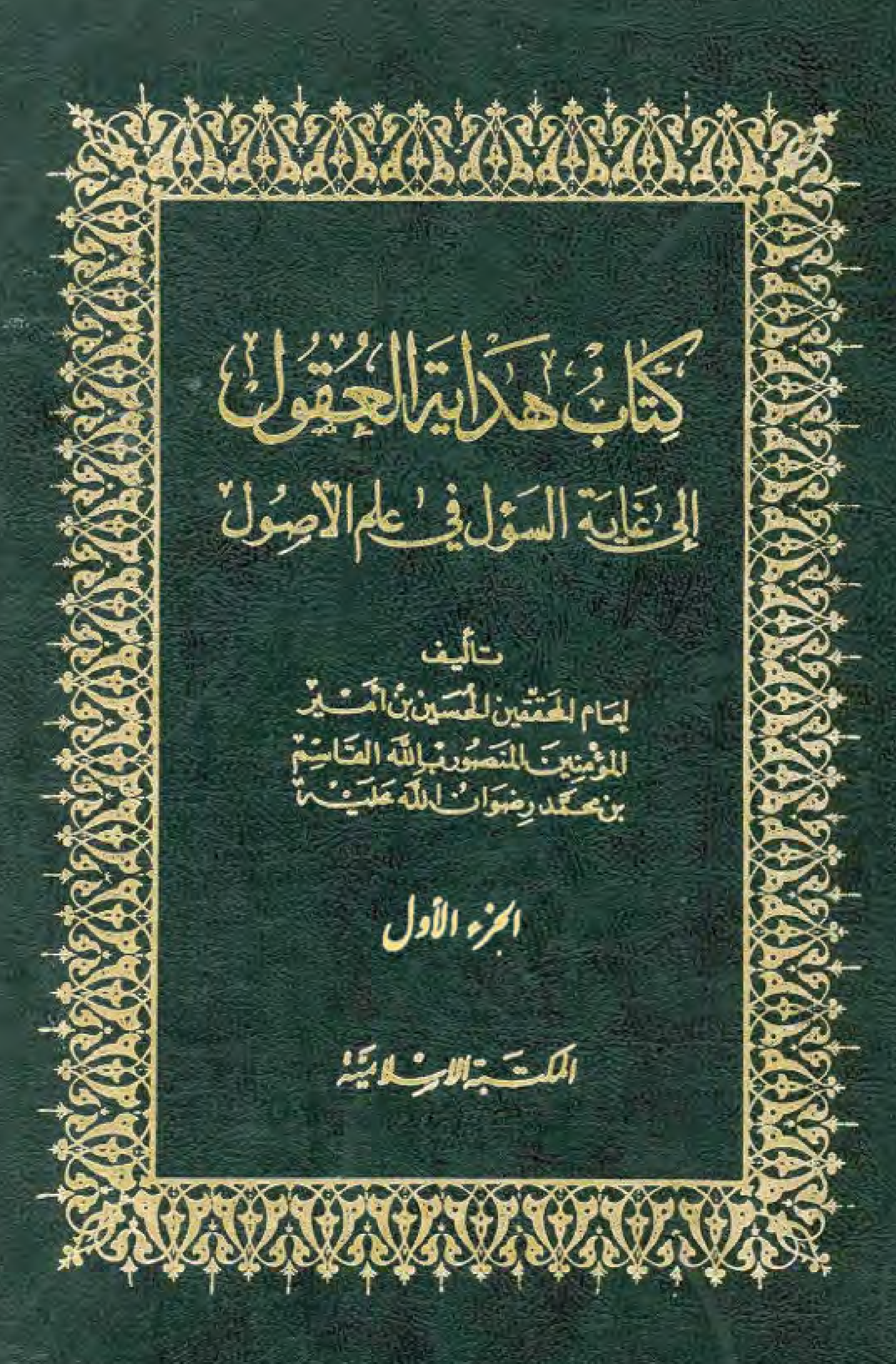
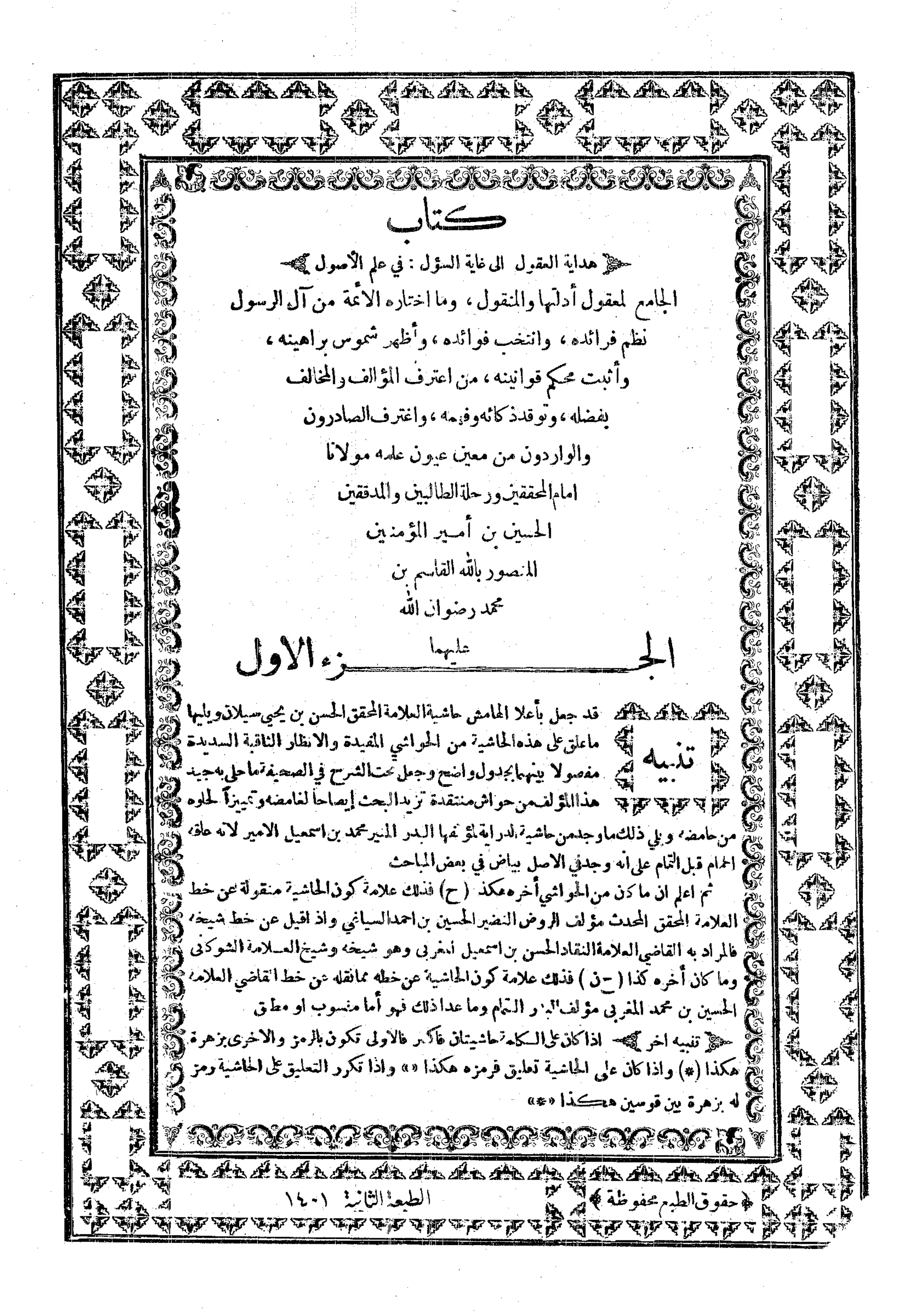

كتاب هداية العقول
إلى غاية السول في علم الأصول
تأليف
إمام المحققين الحسين بن أمير
المؤمنين المنصور بالله القاسم
بن محمد رضوان الله عليه
الجزء الأول
المكتبة الإسلامية



كتاب

﴿ هداية العقول الى غاية السؤل : في علم الأصول ﴾

الجامع لمعقول أدلتها والمنقول ، وما اختاره الأئمة من آل الرسول

نظم فرائده ، وانتخب فوائده ، وأظهر شموس براهينه ،

وأثبت محكم قوانينه ، من اعترف المؤالف والمخالف

بفضله ، وتوقد ذكائه وفهمه ، واغترف الصادرون

والواردون من معين عيون علمه مولانا

امام المحققين ورحلة الطالبين والمدققين

الحسين بن أمير المؤمنين

المنصور بالله القاسم بن

محمد رضوان الله

عليهما

الجـــــزء الاول

تنبيه

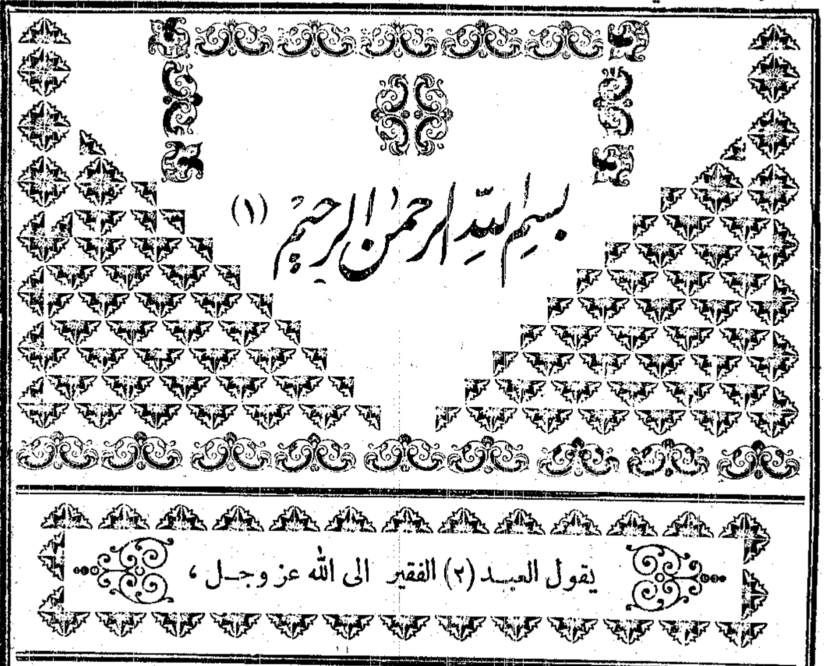
قد جعل بأعلا الهامش حاشية العلامة المحقق الحسن بن يحيى سيلان ويليها ماعلق على هذه الحاشية من الحواشي المفيدة والانظار الثاقبة السديدة مفصولا بينهما بجدول واضح وجعل تحت الشرح في الصحيفة ماحلي به جيد هذا المؤلف من حواش منتقدة تزيد البحث إيضاحاً لغامضه وتمييزاً لحالوه من حامضه ، ويلي ذلك ماوجد من حاشية الدراية لمؤلفها البدر المنير محمد بن اسمعيل الامير لانه عاقه الحمام قبل التمام على انه وجد في الاصل بياض في بعض المباحث

ثم اعلم ان ماكان من الحواشي أخره هكذا (ح) فذلك علامة كون الحاشية منقولة عن خط العلامة المحقق المحدث مؤلف الروض النضير الحسين بن احمد السياغي واذا قيل عن خط شيخه فالمراد به القاضي العلامة النقاد الحسن بن اسمعيل المغربي وهو شيخه وشيخ العلامة الشوكاني وما كان أخره كذا (ـن) فذلك علامة كون الحاشية عن خطه مما نقله عن خط القاضي العلامة الحسين بن محمد المغربي مؤلف البدر التمام وما عدا ذلك فهو أما منسوب او مطلق

﴿ تنبيه اخر ﴾ اذا كان على الكلمة حاشيتان فأكثر فالاولى تكون بالرمز والاخرى بزهرة هكذا (*) واذا كان على الحاشية تعليق فرمزه هكذا «» واذا تكرر التعليق على الحاشية رمز له بزهرة بين قوسين هكذا «*»

الطبعة الثانية ١٤٠١

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ الحمد لله الذي افاض علينا من انعامه غاية السؤل ، ودلنا على معرفته وتوحيده بهداية العقول ، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد صلوة نبلغ بها منتهى السعادة ، وننال بها من واسع فضله الحسنى وزيادة ، وعلى آله الذين رفعوا أصول الشريعة وشيدوا منارها ، وأشاعوا بين الامة اشعتها وانوارها ﴿ وبعد ﴾ فان الشرح المشهور الموسوم بهداية العقول ، لمولانا العلامة ، السيد المحقق الشهير ، المتقن الحافظ النحرير ، إمام ارباب التحقيق ، قدوة الافاضل من اهل التدقيق ، شرف المعالي والمكارم ، الحسين بن مولانا الامام القسم ، رفع الله درجتهما في عليين مع سلفهما من السابقين والمقتصدين ، قد احتوى على زبدة نتائج انظار المحققين ، وانطوى على خلاصة افكار المدققين ، فلذا اعترف بسمو همته الحذاق ، ووضعوا فرائده على الاحداق ، وساروا بذكر علو امره في الآفاق ، وكان مفتقراً في مظان اللبس والارتياب ، الى تعاليق حواش تزيل الاشتباه وتميط الحجاب ، فبعثني داعي التوفيق ، الى سلوك هذه الطريق مع نداء قصوري على بقاة البضاعة ، وتأخري في مضمار هذه الصناعة ، وماتوفيقي الا بالله عليه توكلت واليه أنيب ، قال المؤلف عليه السلام ﴿٢﴾



(١) قال السيد عيسى الصفوى رحمه الله في صدر شرحه على الكافية في النحو مالفظه والباء اى من «بسم الله» للملابسة او الاستعانة ولا يبعد أن تكون للتعدية أى اجعله بداءته بل هو اقرب فتدبر اه كلامه قال السيد عمر البصرى رحمه الله لعل وجه الاقربية كون التعدية يقتضي جعله جزءاً وهو ابلغ في التيمن المقصود من الأمر بالبدئية مع استلزامه لتحقق الملابسة والاستعانة دون العكس اذ الجزء ملابس للكل ويستعان به في تحققه لأنه بعض العلة المادية اه (٢) اختار لفظ العبد مع مافيه من الخضوع توطئة لصفة الفقير المنبي عن الاحتياج ولذا عداه بالى اذ العبد محتاج لا يملك شيئاً ذكره علي بن صدر الدين بن عصام الدين

يقول العبد الخ ، اذ لم يقدر للبسملة متعلق فالظاهر التعلق بهذا الفعل والمعنى مع ذلك ظاهر وإن قدر متعلق الباء فعلا غائباً مسنداً الى العبد اى بسم الله يبتدى او يشرح يقول العبد كان من باب التنازع لصحته بغير عطف بين عاملين وقد مثل له نجم الائمة بقوله جاءنى لأكرمه زيد وكاد يخرج زيد وغير ذلك كما هو معروف لكن ان اشترط مع عدم العطف الربط بين العاملين كان الربط بينهما فيما نحن فيه حالية يقول مما قبله وان قدر لمتعلق فعلا مسنداً الى المتكلم نحو اشرح وأبتدىء على الوجهين المعروفين فى المتعلق كان يقول محمولا على الاستئناف او الحالية

(قوله) فالظاهر التعلق بهذا الفعل ، والظاهر فساد المعنى بهذا الاعتبار اذ يقول لما تعلق بقوله بعد حمد الله فيصير المعنى يقول : بعد حمد الله بسم الله وهو خلاف الظاهر اه سيدي احمد بن محمد اسحق ح (قوله) حالية يقول مما قبله ، فيكون التقدير على هذا يشرح العبد باسم الله حال كونه قائلا لكن لما كانت الحاجة الخ او يبتدئ العبد باسم الله حال كونه قائلا الخ لكن يلزم على هذا كون المقصود من الكلام وهو يقول العبد لما كانت الحاجة الخ قيداً زائداً ويكون مايقصد لاجله وهو الابتداء باسم الله والشرح باسمه تعالى هو المقصود من التأليف وان كان ذكر الله سبحانه مقصوداً لذاته وهذا خلاف الواقع المراد من التأليف والمعنى المراد انما هو عكس ذلك وهو ماحاصله يقول العبد لما كانت الحاجة الخ ، حال كونه مبتدئاً باسمه او مصاحباً لمقصوده باسمه او متبركاً او نحو ذلك اه (ح ن) (قوله) كان يقول محمولا على الاستئناف ، والمراد من الاستئناف الابتداء للكلام لا الاستئناف البيانى لكن يلزم عليه انقطاع الجملة المستأنفة عما قبلها وعلى الحالية يلزم ماذكر اولا اه ح ن

لكن لابد للعدول من التكلم الى الغيبة من وجه فينظر هل يصلح الالتفات لقصد هضم النفس بوصفها بالصفات الغائبة اعني قوله العبد الفقير (قوله) الغنى ، صفة للعبد وفيه بعد قوله الفقير من انواع البديع المطابقة وهي الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة فان ذلك من الامور المستغربة التى تستلذ بها النفس فيكتسب الكلام بذلك حسناً وغرابة (قوله) على ماعقد وحل الخ ، متعلق باعانته وقوله وحل بالحاء المهملة لأنه المقابل للعقد ولا يخفى مافي ذلك من التعميم فيما يستعان عليه مع اشارة لطيفة الى المقصود من المتن والشرح اذا العقد يناسب المتن والحل يناسب الشرح فيفيد براعة الاستهلال بألطف عبارة (قوله) لطف الله به ، اللطف جنس يدخل تحته التوفيق وهو لطف الطاعة والعصمة وهي اللطف في ترك المعصية كما ذلك معروف في موضعه فلذا قال في التوفيق الى ماامر به وفي العصمة عما نهي عنه فيكون عطف قوله عليه السلام وجعل له من التوفيق الخ على لطف من عطف التفسير (قوله) من التوفيق يحتمل ان يكون بياناً لقوله قائداً ، وان تكون من إبتدائية اي جعل له قائداً ناشئاً من التوفيق وعلى الاحتمالين تقديمه رعاية للسجع وكذا قوله من العصمة ، يحتمل الامرين (قوله) الى ماامر به متعلق بالتوفيق بناء على اعمال المصدر المعرف في الظرف ويحتمل تعلقه بقائداً والاول اولى لعدم الحاجة الى الاعتذار عن تقديمه برعاية السجع (قوله) بعد حمدالله ، ظرف لقوله يقول الخ ، وقوله والشهادة الناطقة والصلوة والسلام عطف على حمدالله والظاهر ان الحمد والشهادة والصلاة حصلت بهذه الالفاظ وانشئت بها وهي وان كانت متأخرة عن الفعل وهو يقول مع ان مقتضى قوله بعد حمدالله ان يتأخر عنها الا انها لما تقدمت على المقول اعنى لما كان الخ ،

صح كون القول بعدها بهذا الاعتبار وقد يقال الظرف صفة لمصدر مأول بمقول فلا اشكال ويقال ايضا اما الحمد فهو متقدم لتقدم مايتضمن الوصف الجميل وهو البسملة

الغني (١) باعانته على ماعقد وحل ، (٢) الحسين بن امير المؤمنين المنصور بالله القاسم بن محمد لطف الله به (٣) وجعل له من التوفيق الى ماامر به قائداً ومن العصمة عما نهى عنه ذائداً ، بعد حمدالله على آلائه (٤) المتصلة المدد ، فما تحصر بحد ، ولا تحصى بعدد ، والشهادة

﴿١﴾ وفي الغنى مع العبد مايلحق بالطباق اذ العبد يستلزم الفقر والفقر يقابل الغنى فيكون من القسم الاول مما يلحق بالطباق وهو الجمع بين معنيين يتعلق احدهما بما يقابل الآخر نوع تعلق اه من خط العلامة حمد بن محمد السياغي (٢) يوصف المجتهد بالعقد والحل لأنه يعقد باجتهاده الأحكام الشرعية أى يصححها بالحجج الصريحة والقياسات الصحيحة والتأويلات الفصيحة أى المفصحة ويحل عقد الشبه المؤدية الى مايخالف ذلك ببيان مايتضح به فسادها اه (٣) اللطف في اصطلاح المتكلمين مايدعو المكلف الى امتثال شيء مما كلف به من فعل او ترك فيشمل أقسام اللطف الثلاثة التوفيق وهو ماينفعل عنده والعصمة وهو مايترك عنده والمطلق وهو ماقرب من الفعل ويشمل جميع أنواع التكاليف : الواجب والمندوب والمحظور والمكروه ويخرج مافعل عنده غير قاصد فاعله كونه مكلفاً لأنه لايسمى ممتثلا اذ لم يفعل على الوجه الذى طلب منه ويخرج الالجاء بقولنا ماكلف به اه من خط سيدى ضياء الدين قدس الله روحه وهو لفظ شرح القلائد للنجرى (٤) آلالاء هي النعم الظاهرة والنعماء هي الباطنة كالحواس

(قوله) لكن لابد للعدول من التكلم الى الغيبة من وجه ، يريد من وجه خاص بهذا المقام زائد على وجه الالتفات العام اه ح ن قد عرفت ان النكتة العامة باعتبار حال المتكلم وحال المخاطب كافية في الحسن وهي لازمة لجميع موارد الالتفات فلا يضر عدم وجود نكتة خاصة في التفات جزئي اه سيدي محمد بن زيد بن محمد بن الحسن اه ح (قوله) لقصد هضم النفس ، العبودية والافتقار الى جناب الحق تعالى ليسا من هضم النفس في شيء بل هما تشريف لها الا ترى الى افادة الاضافة التعظيم والتشريف في (اسرى بعبده) وفي (ذكر رحمة ربك عبده) فلعل نكتة الالتفات الخاصة الاشعار بالحاجة من وصف العبودية والفقر الى اعانة السيد الغني باعانته على ماعقد وحل ، افاده سيدي ضياء الاسلام اه ح ن (قوله) فيفيد براعة الاستهلال الخ ، وفيه ايضاً اشارة لطيفة ان المتن والشرح له رحمه الله افاده الضياء اه ح ن (قوله) اللطف جنس ، المأخوذ من الفعل فالجنسية في مصدر الفعل اه ح ن (قوله) من عطف التفسير ، انما يتم التفسير اذا بنى على انحصار اللطف في القسمين والا فله قسم ثالث وهو اللطف المقرب كما ذلك معروف اه من انظار القاضي احمد بن صالح ابي الرجال اه ح (قوله) بناء على اعمال المصدر المعرف ، لكن اعمال المصدر المعرف قليل وتقديم معمول الصفة كثير فأولوية الاول غير مسلمة اه من خط سيدي محمد بن زيد اه ح (قوله) وهي وان كانت متأخرة عن الفعل ، التأخر عن الفعل لفظاً لايقتضي التأخر عنه حصولا فان اضافة بعد اليه لافادة تقدمه اذ المعنى يقول العبد لما كان الخ ، بعد قوله حمد الله والشهادة الخ ، ولا اشكال في ذلك اه ح ن لكن يقال ان كان انشاء الحمد ومابعده بهذه الالفاظ كما اشار اليه المحشي فالاشكال باق افاده العلامة الجلال اه ح (قوله) الا انها لما تقدمت

(قوله) النـاطقة اسناد النطق الى الشهادة مجاز كما في «عيشة راضية» وكذا قوله والمذعنة (وقوله) بان لا اله الا هو تجريد لان ذلك اللفظ هو نفس الشهادة وعدل عن الاتيان بلفظ الركن الآخر من الشهادة الى قوله والمذعنة الخ لما في الاذعان من اظهار التذلل والاعتراف وما في لفظ النبوة والرسالة من الاستلذاذ بذكر ذلك وفي قوله لعبده سيدنا من انواع البديع المطابقة ومحمد عطف بيان لسيدنا (قوله) اصول الشريعة ، لايخفى مافي ذلك من براعة الاستهلال وما في المعتمد من التورية ومعنى حفظها بالدليل المعتمد انهم لما اوضحوا الادلة وحرروها سلمت الاصول من ان تهدمها شبه المبطلين فكانت محفوظة عن ذلك بها (قوله) مادام اعظم معجزاته ، معنى مادام هنا توقيت الصلوة والسلام بمدة ثبوت الخبر وهو بدوام الابد لاعظم معجزاته ولعل معنى ثبوت الدوام له كونه ظرفه له فالباء للملابسة قال في الصحاح الابد الدهر (قوله) لما كانت الحاجة الخ ، مقول القول (قوله) لابتناء الاحكام ، بالبا الموحدة من اسفل ثم مثناة من اعلى وهو علة للحاجة الى هذا العلم (قوله) استناد المجتهدين ، علة لكون موجبات العناية به عديدة ويحتمل ان يكون الاول علة لمجموعها والثانى للثانى فقط (قوله) في استنباطها ، انبط الركية واستنبطها وتنبطها اماهها وكلما اظهر بعد خفاء فقد نبط واستنبط كذا في القاموس (قوله) وكان علماً اصلياً ، عطف على كانت الحاجة و(قوله) لاينتفع به الخ ، بيان لما قبله اذ لايظهر كونه علة لجمه عليه السلام المختصر الا بهذا البيان اذ لاتقليد في الاصول فلا ينتفع به مالم تبين ادلته وحاصل كلام المؤلف من قوله لما كانت الحاجة الخ هو بيان ان الحامل شدة الحاجة وكون كتب الاصحاب غير وافية بما لابد منه في هذا العلم اووافية لكن فيها مانع التطويل وكتابه جامع بين الوفاء والخلو عن التطويل (قوله) وجوه مسائله ، اذ اريد بالوجوه

على المقول ، المقول نفس القول وتقدمه لفظاً لايغنى فيا اراداه ح ن (قوله) اسناد النطق الى الشهادة مجاز في الاسناد مع مافي الظرف من المجاز اللغوي في الناطقة بمعنى الدلالة اه ح ن (قوله) وما في المعتمد من التورية ، فيه تأمل لان شرط التورية ارادة المعنى البعيد وهو الكتاب ولا يمكن ههنا اما لفظاً فلانه قد جرى على الدليل واما معنى فلسماجته افاده الضياء ح ن (قوله) اذ لا تقليد في الاصول ، يفهم من هذا انه حمل قوله علماً اصلياً على معنى انه علم اصولي ولم يحمله على مايقابل الآلى اي ان يكون مقصوداً لذاته لا آلة لحصول غيره لكن ارادة الاصولي من لفظ الاصلي فيه نبوة اذ صريح النسبة فيه الى الاصل لا الى الاصول وفي كونه اصلياً لا آلياً نظر لانه آلة للاستنباط فهو علم آلي كما ستأتى الاشارة اليه وعلى فرض انه علم اصلي لا آلي لاتظهر عليته لاحتياجه الى ذكر ادلته وعدم التقليد فيه اذ غيره من العلوم المقصودة لذاتها ليست بهذه المثابة كفروع الدين اذا قلنا انه علم عملي غير آلي والتعليل بانه لاتقليد في الاصول على ارادة كونه اصولياً من قوله اصلياً تعليل الشيء بنفسه اه ح ن ، اقول لامنافاة بين كونه اصلياً وآلياً فان المراد ههنا انه منسوب الى الاصل الذى هو القاعدة والضابط اعم من ان يكون هذا العلم اوغيره فهو من نسبة الاخص الى الاعم فهو علم بقواعد هي آلة لغيرها مثل الامر للوجوب مثلا ونحو ذلك والله اعلم اه سيدي علي بن ابراهيم بن عامر حماه الله اه ح

الناطقة بأن لا اله الا هو الاحد الصمد ، والمذعنة بالنبوة والرسالة (١) لعبده سيدنا محمد ، والصلاة والسلام عليه وعلى آله (٢) حفاظ اصول الشريعة بالدليل المعتمد (٣) صلاة وسلاماً مادام أعظم معجزاته بدوام الابد ، ﴿لما﴾ كانت الحاجة الى علم اصول الفقه شديدة ، وموجبات العناية به عديدة ، لابتناء الاحكام الشرعية عليه ، واستناد المجتهدين في استنباطها اليه ، وكان علماً اصلياً لاينتفع به الا اذا عرفت وجوه مسائله

وما يلائمها اه مطالع (١) قال بعض المحققين اجمع الاقوال الشارحة للرسالة الالهية انها سفارة بين الحق والخلق تنبه اولي الالباب على ماتقصر عنه عقولهم من صفات معبودهم ومصالح دينهم ودنياهم ومستحبات تهديهم ودوافع شبه ترديهم قال المصنف في المسايرة واما على ماذكره المحققون من ان النبي انسان بعثه الله لتبليغ ماأوحي اليه فلا فرق اه ومما قيل في الفرق ان الرسول مأمور بالانذار ويأتي بشرع مستأنف ولا كذلك النبي وان امر بالتبليغ ويأتي الوحي الرسول من جميع وجوهه والنبي من بعضها اه المراد نقله من شرح تحرير ابن الهمام لبادى شاه (٢) كان الظاهر اضافة آل الى الظاهر لانه الوارد في السنة (*) وللخروج من منع اضافته الى المضمر عند الكسائي والزبيدى والنحاس قال ابن مالك وقد شذ اضافته الى المضمر اه زركشي (*) حيث قال فيما أخرجه البخارى ومسلم من حديث كعب بن عجرة قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد اه (٣) يحتمل ان يكون المعنى حفظوها بالدليل المعتمد وهذا ظاهر وهو الذى جرى عليه سيلان ويحتمل ان الوصف

العلل والأدلة لم ينتظم معه قوله بعيون ادلتها كما لايخفى وكذا ان جعل الكلام استعارة بالكناية واثبات الوجوه تخييلا لأن الوجوه على حقيقتها فلا ينتظم مع ذلك قوله بعيون ادلتها اللهم الا ان يكون تجريداً ولعله يقال وجوه المسائل هي المسائل نفسها فتكون الاضافة هنا كما في وجه الرأي قال في الصحاح وجه الرأى هو الرأي نفسه (قوله) بعيون ادلتها ، عيون الأشياء خيارها ومنه اعيان الناس ذكره في الصحاح وغيره وفي قوله عقد الشبه استعارة بالكناية واستعارة تخييلية لاتخفى ويحتمل ان تكون العقد استعارة مصرحة (قوله) الى حل أي الموصلة الى حل عقد الشبه فهو صفة للطرق وبتفصيلها وجملتها حال من الطرق ان كان علمت بمعنى عرفت اذ لو لم يكن بمعناه تعدي بنفسه ولعل المراد بالتفصيل ان لايقتصر على ان يقول هذه الشبه مدفوعة بكذا بل بذكر وجه حل الطرق للشبه وبالجملة خلاف ذلك (قوله) كالجزي ، لابي طالب والحاوي للامام يحي بن حمزة والمقنع

للامام الداعي يحي بن الحسن سلام الله ورضوانه عليهم أجمعين

بعيون ادلتها وعامت الطرق الى حل عقد الشبه والاعتراضات بتفصيلها وجملتها ، وكانت كتب اهل البيت عليهم السلام وشيعتهم رضي الله عنهم أما مطولة كالجزى والحاوي (١) والمقنع ، وغيرها من الكتب التي منها مبدأ المباحث واليها المرجع ، قد جمعت فأوعت ، وعمت فأغنت ، فهي كاسمائها مجزية للناظر بعين البصيرة ، مقنعة لمحققها لاطلاعه فيها على الفوائد الكثيرة ، حاوية لما لايكاد يوجد في غيرها من الكتب الشهيرة من الادلة والشبه والاسئلة والاجوبة الا ان طلبة زماننا قد تقاصرت هممهم عن استجماع فوائدها وتأمل مقاصدها واقتناص شواردها واما

لهم بذلك ثابت بالدليل المعتمد وهذا أيضاً معنى حسن اه احمد بن محمد السياغي بزيادة يسيرة

«١» هو للامام يحيى عليه السلام وهو ثلاثة مجلدات وله في الاصول أيضاً القسطاس مجلدان والمعيار مجلد اه

(قوله) وغيرها من الكتب المطولة لأهل البيت وشيعتهم ولعله اراد كالجوهرة للرصاص من كتب الشيعة فان فيها أكثر هذه الاوصاف التى ذكرها المؤلف عليه السلام في المطولة يعرف ذلك بالاطلاع عليها فيتم التقسيم بالنظر الى كتب الشيعة المستفاد من قوله اما مطولة واما مختصرة (قوله) قد جمعت فاوعت ، جمع المتاع فاوعاه جعله في وعائه ووعاه نفعله كذا في الكشاف والصحاح وفي هذا اقتباس لايخفى (قوله) واقتناص شواردها الشوارد جمع شاردة من شرد اذا نفر وهي الصيد وفي هذا الكلام استعارة بالكناية وتخييلية وترشيح

(قوله) لم ينتظم الخ ، لانه يصير المعنى الا اذا عرف علل مسائله وادلتها بعيون العلل والادلة اه ح ن (قوله) وكذا ان جعل الكلام استعارة بالكناية بتشبيه المسائل بالخرائد مضمراً في النفس على رأي القزويني واثبات الوجوه بمعنى العضو تخييلا فانه لاينتظم معه المعنى أيضاً لأوله الى الاول اه ح ن (قوله) اللهم الا ان يكون تجريداً لعله لايناسب الا الوجه الاول وهو ان يراد بالوجوه العلل والادلة ح ن (قوله) ان كان علمت بمعنى عرفت ينظر كيف توجيهه فانه قد جعله حالا في اول الكلام والحال لاتحتاج الى التعدية مع كون العامل علمت بمعنى عرفت اه ح عن شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي (قوله) وفي هذا الكلام استعارة بالكناية وتخييلية ، حيث شبه الكتب بمحل الشوارد تشبيهاً مضمراً الخ ، اه ح قال من خط شيخنا المغربي يعني به الحسن بن اسمعيل وفيه نظر وذلك لأن الاستعارة مصرحة في لفظ شواردها كما لايخفى اه من خطه ايضاً ،

(قوله) على اختلاف ، الطرائق حال او صفة مصدر محذوف والمراد باختلاف الطرائق تنوع الاختصار كما اشار اليه المؤلف عليه السلام بأن بعضهم أغفل الادلة وبعضهم اقتصر على الاتيان ببعض ادلة المختار وبعضهم لم يورد دليل المخالف في كل مسئلة ولم يذكر أيضاً المخالف في كل مسئلة (قوله) فنها ماجمع ، كالفصول (قوله) ايادي الخلافات ، الايادي جمع يد لكن اذا كانت بمعنى النعمة واما اذا كانت بمعنى الجارحة فانها تجمع على ايد والمراد هنا الجارحة فكان القياس ايدياً هكذا نقل وذكر الشلبي ان الأيدي جمع اليد وهي الجارحة المخصوصة وما قيل ان اليد بمعنى الجارحة تجمع على الأيدي وبمعنى النعمة على الايادي ،

مختصرة على اختلاف الطرائق ، وتباين الحقائق ، فنها ماجمع ايادي الخلافات (١) ورؤس المسائل جمعاً لم يسبق اليه احد من الاوايل ولكنه اغفلها عن وجوه الحجج والدلائل ومنها مالم يكن فيها ذلك الجمع ، غير انه يأتي ببعض الادلة من العقل والسمع ، ومنها مااقتصر على ذكر دليل المختار ، ولم يكشف عن غيره شيئاً من الاستار ، وكل ذلك لطالب (٢) الفن غير كاف والحاجة الى ابراز معرفة وجوه المسائل كالحاجة الى الاطراف(٣) ﴿عنّ لي﴾ ان اجمع كتاباً في الاصول كافلا بمايجب من ايراد المعتمد من الحجج كلها حاوياً لما يتشبث به المخالف من الشبه وحلها ، معياراً للترجيح بين الاقاويل والدلائل ، مجزياً مقنعاً للناظر في اصول القواعد وفصول المسائل ، فاخذت في ذلك مع ماانا فيه من الاشتغال ، باطفاء

---

(١) يحتمل ان الاضافة بيانية على ان الايادي مستعارة من الجوارح المخصوصة للخلافات لمشاركتها لها كما لايخفى فان المسئلة لاتكمل الا بذكر الخلافات كما لايكمل الانسان الا بالايدي وقس على ذلك قوله رؤس المسائل وقوله وجوه الحجج والدلائل ووجه الشبه بين المسائل والرؤس ان المسائل المقصود الاصلي ولذا أقتصر عليها البعض كما ان الرأس هو العمدة في الانسان بالنظر الى الاطراف ووجه الشبه بين الحجج والدلائل والوجوه انه يعرف بالوجوه الاناسي كما تعرف المسائل بالدلائل ويحتمل ان الاضافة في جميع ماذكر من اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء والله أعلم (٢) من قوله كل ذلك الى قوله الاطراف نسخة (٣) تشبيه مقلوب ولعل النكتة فيه المبالغة في الحاجة الى الأطراف حتى كأنها هي الاصل الذي يشبه به

يرد عليه ان أصل يد يدى على وزن فعل وفعل لايجمع على أفاعل ثم قال الشلبي والشايع استعمال الايادي في النعم والايدي في الأعضاء ولايخفى مافي قوله ايادي الخلافات من الاستعارة بالكناية والتخييل وكذا في قوله رؤس المسائل وجمع ايادي الخلافات ورؤس المسائل كناية عن تيسر جمع الخلاف والاقتدار عليه اذ بادراك هذين العضوين يحصل التمكن ممن هما فيه وفي قوله رؤس المسائل اشارة الى ان ماأتى به المنتخب هو من المسائل فان الرأس أشرف الأعضاء ا(قوله) ومنها مالم يكن فيه ذلك ، كالكافل

(قوله) غير انه يأتى ببعض الادلة يعني بالنظر الى مجموع كتابه فان فيه مسائل ذكر في بعضها دليل المختار كمسئلة حجية الاجماع والقياس وفي بعضها ذكر فيه دليل المخالف كما في اجماع اهل البيت عليهم السلام (قوله) ومنها مااقتصر ، كالمعيار للامام المهدي (قوله) عن لي ، جواب لما في الصحاح عن لي كذا يعن ويعن بالضم والكسر عننا اي عرض واعترض يقال لاافعله عن ماني السماء نجم أي ماعرض (قوله) كافلا وقوله المعتمد ومعياراً ومجزياً ومقنعاً وفصول المسائل والتنقيح والتوضيح والتلويح ، هذه اسماء كتب مشهورة ففي ذكره تورية لطيفة

(قوله) نار الفتن، هو كلجين الماء أي فتن كالنار فيكون الاطفاء ترشيحاً للتشبيه ولا يستقيم في هذا اللفظ استعارة بالكناية كما لا يخفى (قوله) العظيمة الاشتعال، لا يخفى ما بين الاشتغال بالغين المعجمة والاشتعال بالمهملة من الجناس المضارع (قوله) من البغاة، لعله حال من نار الفتن أي باطفاء نار الفتن ناشئة اوكاينة من البغاة يريد بذلك عليه السلام الاشارة الى ما كان فيه من المصابرة والجهاد في ارض اليمن حتى ظهر الحق واهله وانطمس اثر الباطل وهلك حزبه وللمؤلف عليه السلام في ذلك المواقف العظيمة والمشاهد الشهيرة والملاحم الكبيرة كما ذلك معروف لمن له ادنى مطالعة في السير فجزاه الله عنا وعن المسلمين أفضل ما جزى به الائمة الهادين ولقد حوى كتابه عليه السلام من التحقيق والتدقيق مع تلك الشواغل مما لم يسمح بمثله فكر المتأخرين وما ذلك الا لاعانة الهية ومواهب ربانية (قوله) جاء بحمد الله، جواب لما أي اتى ما جمعت حال كوني متلبساً بحمد الله وقوله مع الاستيعاب وحسن الاختصار حال من فاعل جاء أي اتى حال كونه مستوعباً وحال كونه حسن الاختصار أي حسناً اختصار وقوله غير خال منصوب بجاء لتضمنه معنى الصيرورة (قوله) من قواعده ومبانيه قواعده مسائله كما ذكره الشلبي في قول المطاول جامعاً لغرر اصول هذا الفن وقواعده ومبانيه الفائقه المتعانقة المتشاكلة كأنها رتق بعضها ببعض رتقاً كما ذكره في شرح المطالع وفي حاشية الشريف المباني الدلائل (قوله) لأوابده الاوابد الوحوش ولا يخفى ما في ذلك من تشبيه المسائل الدقيقة الغامضة الخفية في بعدها عن الفهم والادراك بالوحوش النافرة التي لا تدرك فالاوابد استعارة مصرحة والتقييد ترشيح (قوله) ثانياً لعنان العزم العنان ككتاب سير اللجام لذي تمسك به الدابة قال في الصحاح ثنيت الشيء ثنياً عطفته وثنيته ايضاً صرفته عن حاجته قلت وهو المراد هنا وفي قوله لعنان العزم استعارة بالكناية وتخييل (قوله) على ما يعنيه بالعين المهملة أي يعني كتابه الموصوف

نار الفتن العظيمة الاشتعال، من البغاة على اهل التوحيد والعدل، والنفاة لفضائل اولى الفضل (١) فلما فرغت منه بعون الله على الشرط المذكور، بعد مضي أعوام وشهور، وتنقل من ثغور الى ثغور، جاء بحمد الله مع الاستيعاب وحسن الاختصار غير خال عن التنقيح (٢) والتوضيح، ولا قاصر عما اشتملت عليه مطولات الاسفار (٣) بما حواه من التلميح والتلويح، ولكنه دق على بعض الطلبة ما دق من معانيه، وخفي عليهم اشياء من قواعده ومبانيه، فسألوني ان اوضح لهم ما خفي عليهم من فوائده، بشرح مذلل لصعابه ومقيد لأوابده (٤) فاجبتهم الى ذلك ثانياً لعنان العزم الى تحليله وتقريبه وتسهيله بعبارة واضحة غير مطولة، مقتصر في الاغلب على ما يعنيه (٥) لمن تأمله،

والله أعلم اه من انظار السيد هاشم رحمه الله (١) يوجد في نسخ بعد هذا، فكلما توجهت للبحث في الكتب والمطالعة وسرحت النظر في الحواشي للمراجعة عرض ما يوجب صرف الوجه نحو الحرب عن حوزة الاسلام والمدافعة، ولا يخفى ما في قوله صرف الوجه نحو الحرب من اللطافة اه (٢) هو لابن صدر الشريعة والتوضيح شرحه اه (٣) فيه لطيفة اه (٤) أبد الشيء يأبد ويأبد ابوداً نفر وتوحش فهو آبد على فاعل وابدت الوحوش نفرت من الانس فهي اوابد ومن هنا وصف الفرس الخفيف الذي يدرك الوحش ولا يكاد تفوته بأنه قيد الاوابد لأنه يمنعها المضي والخلاص من الطالب كما يمنعها القيد اه (٥) ضبطه سيلان بالعين المهملة وفي نسخ بالغين المعجمة اه

(قوله) فيكون الاطفا ترشيحاً للتشبيه صرح بثبوت الترشيح للتشبيه في رسالة الاستعارة اه من خط سيدي احمد بن محمد ح (قوله) لتضمنه معنى الصيرورة، غير ظاهر في جاء لأنه لم يكن ثمة انتقال من حال الى حال فهو بمعنى اتى وغير خال منصوب على الحالية فتأمل والله أعلم اه (ح) قال من خط شيخنا المغربي (قوله) فالاوابد استعارة مصرحة واضافة الاوابد الى ضميره «١» على وجه لا يبنى على التشبيه لا يخل بالاستعارة المصرحة اه ح «١» الضمير عائد الى الكتاب فتأمل

(قوله) مع اشتغال بما هو اشد من تلك الشواغل يعني التي ذكرها عليه السلام آنفاً (قوله) هداية العقول ليطابق اسمه معناه (قوله) قل حسبي الله الخ ، اقتباس من قوله تعالى « قل حسبي الله لا اله الا هو » الآية وكون المؤلف عليه السلام قائلا لذلك بناء على حمل الكلام على التجريد (قوله) بعد البسملة بحمدالله يحتمل ان يكون الظرف اعني بحمدالله مستقراً في موضع الحال من فاعل افتتح لاصلة الافتتاح أي افتتح كتابه بعد التلبس بالتسمية متلبساً بحمدالله فلا يرد ان هذه العبارة توهم تعلق الافتتاح بالحمد دون التسمية فيحتاج الى الاعتذار بان المؤلف عليه السلام نسب الافتتاح الى الحمد فقط اعتناء بما خفي «١» واعراضاً عن ذكر الجلي ويحتمل ان الظرف لغو متعلق بأفتتح معمولا له فنسبة الافتتاح الى الحمد فقط مع تأخره عن التسمية اشتغال بأفادة ماخفي واعراض عن ذكر الجلي وتلويح الى ان تأخير الحمد عن التسمية لاينافي وقوع الافتتاح فلا تعارض بين حديثي الابتداء بالتحميد والابتداء بالتسمية لما ذكر المؤلف من ان الافتتاح امر عرفي أوحقيقي واضافي

«١» أي الافتتاح به وهو الحمد فتأمل

مع اشتغال بما هو اشد من تلك الشواغل ، ونظر في اصلاح احوال كانت قداعتورتها عوامل وارجو من الله الاعانة على اتمامه كما اعان على اصله بلطفه واكرامه وسميته ﴿ هداية العقول ، الى غاية السؤل ، في علم الاصول ، ﴾ راغباً الى الله ان يهدينا الى الصراط المستقيم وان يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم قل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم قال (بسم الله الرحمن الرحيم الحمدلله الذي جعل شريعته الغراء سراجاً وهاجاً في ظلم الضلال) افتتح الكتاب بعد البسملة بحمدالله سبحانه اداءً لبعض مايجب واقتفاء للكتاب المجيد وعملا بأحاديث الابتداء ، منها

(١) والا فالتوفيق للحمد والاقدار عليه أيضاً مما يقتضي شكراً وهلم جرا قال الامام محمد بن ابراهيم الوزير رحمه الله   له الشكر حتى على شكره   لقد من فيه على الشاكرينا
وفي قوله اداءً لبعض مايجب اشارة الى وجه تقديم التسمية على الحمد اه

(قوله) اداء لبعض مايجب يعني من شكر انعامه الذي من تأليف هذا الكتاب أثر آثارها فقوله اداء مفعول له للافتتاح واورد عليه ان اداء بعض مايجب يحصل بمجرد الحمد ولو في آخر الكتاب فكيف يعلل الافتتاح به على ان قوله الحمدلله اخبار بثبوت الحمدلله تعالى والاخبار عن ثبوت الحمد ليس بالحمد ، واجاب الشلبي عن الاول بأجوبة منها ماحاصله انه اذا كان الغرض من الحمد في ابتداء التأليف جلب المزيد من النعم وهو التأليف لقوله تعالى لئن (شكرتم لأزيدنكم) كان تقديم الحمد على المجلوب وهو التأليف واجباً فعلل الافتتاح بالاداء المذكور

(قوله) ليطابق اسمه معناه الانسب مسماه او لفظه معناه اهو كذا الكلام في قول المصنف قال بسم الله اه حمد بن محمد سحق ح (قوله) يحتمل ان يكون الظرف أعني بحمدالله مستقراً ، الظاهر ان الظرف لغو لتعلقة بافتتح اه قال من خط شيخه (قوله) فلا يرد ان هذه العبارة الخ ، أي عبارة الشارح أي حين كان الظرف مستقراً لايرد الخ بل لايرد سواء جعل الظرف لغواً او مستقراً اذ عبارة الشارح مصرحة بأن الافتتاح بالتحميد انما وقع بعد الافتتاح بالتسمية فالاظهر جعل الظرف لغواً اذ على تقدير ان يكون مستقراً لايتيسر التعليل بالاداء الخ اذ المفتتح به غير مذكور اه لايتم تعليل الافتتاح بالاداء الا على تقدير ان يكون الظرف لغوا أي معلقاً بافتتح واما على تقدير ان يكون مستقراً فلا يكون تعليلا للتلبس فافهم اه ح (قوله) أثر من آثارها الضمير عائد الى الانعام وهو مصدر فالاولى تذكيره اهح (قوله) فقوله لاداء مفعول له ، ظهور

ايماء الى هذه النكتة ، ومنها وهو أظهرها ان الاطراد والانعكاس غير لازم في العلل والمقتضيات فتعليل الافتتاح بالاداء لايقدح فيه حصول الاداء بغير هذه الطريقة ، وعن الثانى بأن الاخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى عين الحمد كما ان قول القائل الله واحد عين التوحيد وبأن القول المذكور وامثاله اخبار واقع موقع الانشآء اذ ليس المتكلم بصدد الاخبار والاعلام لأن المخاطب به هو الله والمعنى الحمد لله الحمد لك فوضع الظاهر موضع المضمر بل مقصود المتكلم به انشاء تعظيم الله تعالى بوصفه الجميل وايجاده بهذا اللفظ فيكون الاخبار مستعملا في غير معناه مجازاً (قوله) معضلا بفتح الضاد قيل هو ماسقط من سنده اثنان فصاعدا كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقول الشافعي قال ابن عمر وسيأتى للمؤلف عليه السلام في باب الاخبار ذكر بعض اصطلاح أهل الحديث في تراجمهم وقد ذكر العلامة المحدث محمد بن يحيي بهران رحمه الله كلاماً مختصراً في اصطلاح أهل الحديث في ذلك حيث قال الحديث المتواتر ماافاد العلم الضروري بنفسه والا فهو أحادي ولو كثرت رواته وهو ينقسم الى حسن وضعيف وصحيح ، فالصحيح مااتفقت روايته بالعدول الضابطين المتفق على عدالتهم وضبطهم حتى يبلغ النبي صلى الله عليه وآله وسلم فان اختلف في ضبط احدهم فهو الحسن وان اختلت عدالة بعضهم اوضبطه فهو الضعيف وهو ينقسم الى موضوع وهو ماعلم كذبه ومتروك وهو ماكان احد رواته مجروح العدالة او فاحش الغلط ثم ان الاحادي أيضاً ينقسم الى مسند ومرسل فالمسند مااتصل اسناده ولم يسقط احد من رواته والمرسل انواع مرسل ومطلق هو قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا ومنقطع وهو قول من دون التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا ومعضل وهو ان يسقط من الاسناد راويان متصلان اواكثر ومن الاحادي مايسمى الغريب وهو ماينفرد به احد الرواة والمنكر ماخالف رواية الحفاظ والمعل وهو ماذكر احد الائمة فيه علة تمنع من قبوله والموقوف ماكان من كلام أحد الصحابة والمقطوع ماكان من كلام احد التابعين اومن دونهم والمسلسل مااتفق جميع رواته في صيغة اوهيئة والمعنعن مايروى بلفظ عن والمدلس بفتح اللام ان يقول الراوي قال فلان وهو ممن ادركه فيوهم انه سمعه منه ولم يسمعه اونحو ذلك والمعلق بفتح اللام ان يرويه احد المصنفين عن شيخ شيخه ويسقط ذكر شيخه مع العلم بأنه لم يدرك شيخ شيخه الذي في ترجمة باب نحو ان يقول المصنف باب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا وكذا ولا يذكر اسناده ونحو ذلك وتفصيل الكلام في اصطلاحاتهم يطول (قوله) الرهاوي ، رهاء كهدى بلد ، منه يزيد بن ابى انيسة ويزيد بن سنان والحافظ عبد

ماأخرجه الخطيب (١) فى جامعه عن ابى جعفر معضلا قوله ﷺ بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب ، ومنها ماأخرجه الحافظ عبدالقادر (٢) بن عبدالله الرهاوى فى الاربعين عن ابي هريرة عنه ﷺ انه قال كل امر ذي بال لايبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع ، ومنها مااخرجه بن ماجه عن ابى هريرة والطبرانى فى الكبير والرهاوي عن عبد الله بن كعب بن مالك عن ابيه عنه ﷺ انه قال كل امر

---

(١) هو احمد بن علي بن ثابت الحافظ الكبير توفي سنة ٤٦٣ اه (٢) ونقله عنه الاسيوطي

العلية حيث الظرف لغو ومع جعله مستقراً بتأويل اه من انظار القاضي احمد بن صالح ابى الرجال وفي حاشية ومع جعله مستقراً يكون تعليلا للقيد وهو متلبساً اه من انظاره أيضاً اهح (قوله) ايماء الى هذه النكتة لعله يقال هذا اذا كان وضع الديباجة قبل الكتاب واما اذا كان وضعها بعده فلا مناسبة لهذا الوجه اه من انظار العلامة الجلال ح (قوله) مستعملا في غير

القادر الرهاويون، وكسماء حي من مذحج كذا في القاموس (قوله) ذي بال ، البال الحال والشأن
ويقال امر ذو بال أي يحتفل به ويهتم به ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل امرذي بال أي
ذي حال وشأن ذكره بن الأثير في النهاية (قوله) والعسكري عسكر محلة بنيسابور ومحلة بمصر
منها محمد بن علي والحسن بن رشيق العسكريان وبالرملة وبالبصرة ذكره في القاموس (قوله)
اجذم ، اي مقطوع البركة (قوله) الى الشروع في البحث فيتسع للابتداء بأمرين أو اكثر (قوله)
أومنقسم الى حقيقي واضافي الحقيقي قد يطلق على مايقابل الاضافي فيقال الصفة اما حقيقية
او اضافية وقد يطلق على مايقابل المجازي والظاهر ان الاتيان بالشيء قبل جميع ماعداه انما سمي
ابتداء حقيقياً لانه حقيقة الابتداء ولذلك يتبادر منه عند الاطلاق واما الاتيان بالشيء قبل
بعض ماعداه فهو معنى مجازي للابتداء ولذلك يحتاج في فهمه منه الى قرينة فيكون ابتداء غير
حقيقي لكن المشهور تسمية الابتداء قبل بعض ماعداه اضافياً فورد عليه انه لاوجه لتخصيصه
باسم الاضافي اذ الابتداء مطلقاً من قبيل الاضافات أي الامور النسبية التي لاتعقل الا بالغير
سواء كان قبل كل ماعداه اوقبل بعض ماعداه وكان القياس ان يقال في

ذي بال لايبدأ فيه بالحمد اقطع ، واخرج ابن حبان والعسكري عن ابي هريرة كل امر ذي
بال لايبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع ، واخرج ابو داود والعسكري عن ابي هريرة كل
كلام لايبدأ فيه بحمد الله فهو أجذم ، فان قيل ماافتتح باسم الله غير مفتتح بالحمد وبالعكس
فلا يمكن العمل بأحاديث الابتداء ، قلنا الافتتاح أما امر عرفي يعتبر من حال الاخذ
في التصنيف الى الشروع في البحث اومنقسم الى حقيقي واضافي فيمكن الجمع بتقديم
احدهما (١) على الاخر فيكون الاول حقيقياً والاخر اضافياً ، والحمد الوصف

في الجامع الصغير اه (١) وانما قدم التسمية اقتفاء لأثر الكتاب والسنة وآثار السلف اه
سمرقندي وعبارة التلويح فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه قال العلوي
في حاشيته عليه لعل المراد بالاجماع الاجماع الفعلي فانهم يقدمون في كتبهم التسمية على الحمد اه

الثاني ابتداء غير حقيقي أي
مجازي وقد يتأول بأن المراد
بالاضافي مايكون بالنسبة الى بعض
ماعداه على قياس الخاصة الاضافية
كماش فانه خاصة للانسان بالنسبة
الى النبات وان لم يكن خاصة
بالنسبة الى الحيوان لكن يرد ان
القياس ان يكون مقابل الاضافي
بهذا المعنى هو المطلق لا الحقيقي
فيقال ابتداء مطلق واضافي
أي لامطلق كخاصة اضافية وخاصة
مطلقة والله أعلم (قوله) والآخر وهو الحمد اضافياً وانما قدم التسمية اقتفاء لأثر الكتاب والسنة الواردين بتقديم التسمية وآثار
السلف وقدمت أيضاً للاحتياط في العمل قال الشلبي لما ان في التسمية جهة التحميد الا انهم
لم يكتفوا بها لأن من اتى بالتسمية لايقال انه حامد عرفا ولهذا اثبتوا التعارض الظاهري بين
الحديثين واحتيج الى التوفيق بينهما قلت وبما ذكره يندفع مايقال لاوجه لسؤال التعارض
بين الحديثين لأن الحمد قد حصل بالتسمية لاشتمالها على الوصف بالجميل فقد حصل الابتداء
بالحمد ووجه الدفع ان التعارض بحسب الظاهر قد وقع اذ لايقال لمن اتى بالتسمية انه حامد عرفا
فالاحتياج الى التوفيق بين الحديثين لحصول التعارض الظاهري وان لم يكن حقيقياً كما اشار
اليه الفاضل (قوله) والحمد الوصف اعلم ان الوصف ، كما ذكره في حواشي شرح المطالع يكون

معناه مجازاً ، من باب اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى والعلة فيه المشابهة اه ح
قال من خط شيخه لحسن بن اسمعيل المغربي (قوله) مذحج ، كمجلس بالذال المعجمة اه قاموس
(قوله) الحسن بن رشيق ، كأمير محدث اه قاموس (قوله) ولذلك يتبادر منه ، اي من
لفظ الابتداء اه ح (قوله) اقتفاء لأثر الكتاب والسنة ، أي فعل النبي صلى الله عليه وآله
وسلم فانه كان يبدأ بالتسمية ثم الحمد اه ح (قوله) قال الشلبي لما ان الخ ، تعليل للاحتياط اه ح

بالجميل والقبيح فقوله بالجميل يخرج الذم وان الوصف بالجميل يفهم منه كونه باللسان ضمناً كما ذكره فيها أيضاً قال فانك اذا أقبلت وصفت فلاناً بكذا لم يتبادر منه الا فعل اللسان فعدول المؤلف عن قولهم الثناء باللسان الى الوصف مع تضمنه كونه باللسان لئلا يرد ان قيد اللسان مستدرك ويحتاج الى كلفة الاعتذار بما هو معروف، اوالى القول بأن اختصاص الثناء باللسان غير مجزوم به كما هو المفهوم من الصحاح والكشاف ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله وسلم انت كما أثنيت على نفسك والجواب بأنه محمول على المشاكلة خلاف الظاهر وقيد الوصف بالجميل ليخرج الوصف بالقبيح فيفيد كون المحمود به جميلا فيندفع عنه ما يرد على قولهم الثناء باللسان من عدم افادته كون المحمود به جميلا لأن الثناء يستعمل في الخير والشر كما روى انه صلى الله عليه وآله وسلم مروا عليه بجنازة فاثنوا عليها خيراً فقال صلى الله عليه وآله وسلم وجبت أي الجنة ثم مروا باخرى فأثنوا عليها شراً فقال صلى الله عليه وآله وسلم وجبت أي النار، واعلم انه يرد على قول المؤلف عليه السلام الوصف بالجميل ماورد على قولهم الثناء باللسان من خروج الحمد الصادر منه تعالى عن اللسان ويجاب بما ذكره من انه لايضر خروجه لان وصفه به مجاز اولان المقصود تعريف الحمد الصادر عن البشر واما قوله تعالى «وان من شيء الا يسبح بحمده» وأكثر الاشياء لالسان له فيجاب عنه بأن من قال باختصاص الحمد باللسان يحمل امثال ماذكر على المجاز كما ذكره الشلبي هذا وقد نقل الشريف عن بعض العلماء كلاما اختار فيه دخول حمدالله في الحمد من غير احتياج الى تأويل بناء على ان الحمد ليس هو الوصف المذكور فقط بل اظهار الصفات الكماليه وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل قال وحمد الله وثناؤه من قبيل اظهار الصفات بالفعل فانه حين بسط الوجود على ممكنات لاتحصى ووضع عليه فوائد لاتتناهى كشف عن صفات الكمال واظهرها بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية ومن ثم قال عليه السلام لا احصي ثناء عليك أنت كما اثنيت على نفسك ومثل ماذكره الشريف ذكره في شرح المطالع وبنى عليه بعض المحققين من شراح منهاج البيضاوي قالوا وهذا هو العرف الخاص أي المستعمل بين أرباب العلوم العقلية واختصاص الحمد باللسان هو العرف العام المشهور عند أهل اللغة قال في شرح المنهاج الحمد والشكر ليس قول القائل الحمدلله ولا الشكر لله بل الحمد فعل ينبئ عن تعظيم المنعم ﴿١١﴾ من حيث انه منعم سواء كانت النعمة وصلت الى الحامد

بالجميل على الجميل الاختياري للتعظيم واطلق الجميل الاول لان وصفه تعالى بصفاته الذاتية

او الى غيره وذلك امابالقلب وهو اعتقاد اتصاف المنعم بصفة الكمال والجلال او فعل اللسان اذى ذكر مايدل على تعظيم او فعل الجوارح وهو الاتيان بأفعال دالة على ذلك وكذا الشكر ليس قول القائل الشكر لله بل هو صرف العبد جميع ماانعم الله عليه من السمع والبصر وغيرها الى ماخلق له مثل ان يصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى تلقي ماينبئ عن مرضاته والاجتناب عن منهياته وعلى هذا يكون الحمد اعم من الشكر مطلقاً لعمومه النعمة الواصلة الى الحامد وغيره واختصاص الشكر بما يصل الى الشاكر (قوله) بالجميل على الجميل، هذا تصريح بالمحمود به والمحمود عليه فان المشهور ان الحمد يقتضي متعلقين محموداً به ومحموداً عليه فانه يعتبر في كل من المحمود به والمحمود عليه ان يكون امراً جميلا لكن المحمود به لايجب ان يكون اختيارياً واما المحمود عليه فلا بد ان يكون اختيارياً فلذا عدل المؤلف عن قولهم في تعريف الحمد هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة او بغيرها فان الثناء باللسان لايفيد كون المحمود به جميلا الا بتكلف وهو حمله على الفرد الكامل وبقية الحد لايفيد المحمود عليه الا بجعل قولهم سواء تعلق بالنعمة او بغيرها قيداً في التعريف وفيه كما ذكره الشيخ العلامة رحمه الله تعالى ان افادة هذه العبارة التقييد خلاف الظاهر اذ لو قصد التقييد لقيل متعلقاً بالنعمة اوغيرها ونحو ذلك من العبارات المفيدة للتقييد (قوله) للتعظيم، خروج

(قوله) لئلا يراد ان قيد اللسان الخ، هذا التعليل مبنى على ان النسبة بين الوصف والثناء الترادف فكما ان في الوصف دلالة تضمنية على كونه باللسان كذلك في الثناء فيرد الاستدراك اه «ع» مغربي (قوله) ويحتاج الى كلفة الاعتذار بما هو معروف، اي يقال بان المقام مقام تعريف فيه بالدلالة التضمنية بل لابد من التصريح لأن المقام مقام توضيح اه ح (قوله) محمول على المشاكلة أي بين قوله ثناء في قوله اثنيت على نفسك وبين قوله لااحصى ثناء اذ معنى اثنيت على نفسك دللت ونحوه فعدل الى اثنيت للمشاكلة وهو معروف في علم البدايع اه ح (قوله) لان وصفه به مجاز عن اظهار الصفات الكمالية الذي هو الغاية من الحمد كما قيل أولان الخ اه ح قال من خط سيدي احمد بن محمد اسحق (قوله) وحمدالله وثناؤه، اي حامديته فالمصدر مضاف الى الفاعل اه ح (قوله) وبنى عليه بعض المحققين

السخرية والاستهزاء بهذا القيد بناء على ان المراد به الفرد الكامل الذي يتطابق فيه الباطن والظاهر كما ذكروه وسيأتي قول المؤلف أي مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً وهو بناء على ان المراد بالتعظيم ماذكرنا اوبناء على ان المراد بالجميل من حيث هو جميل ولا يكون الا مع التعظيم ظاهراً وباطناً (قوله) فالمدح اعم مطلقاً ، اذالمدح هو الوصف بالجميل على الجميل مطلقاً اختيارياً كان او غيره ونقيض الحمد الذم ونقيض المدح الهجو ونقيض الشكر الكفران (قوله) يستلزم ان لايكون ثناءالله على صفاته الخ ، الظاهر ان الثناء في عبارة المؤلف مضاف الى الفاعل واما عبارة عصام الدين حيث قال كحمدنا فمحتملة للاضافة الى الفاعل اوالمفعول وكذا عبارة الشيخ العلامة رحمه الله تعالى حيث قال حمدالله على صفاته وتقرير السؤال ان يقال تقييد المحمود عليه بالاختياري يلزم منه ان لا يكون ثناء الله على صفاته الذاتية حمداً له اذليست اختيارية سواء كانت عين الذات اوزايدة عليها والا لزم حدوثها وحينئذ فلا يكون الثناء على صفاته الذاتية حمداً وهو خلاف ماعليه الاتفاق (قوله) قد اجيب عنها بجوابات ، منها ان الحمد مجاز عن المدح كما في قوله تعالى ﴿عسى ان يبعثك ربك مقاماً محمودا﴾ ورد باحتمال ان يكون محمودا حالا من ضمير يبعثك وان جعل نعتاً كما هو الظاهر فالمراد محموداً فيه شفاعته صلى الله عليه وآله وسلم ففيه حذف وايصال ، ومنها ماأجاب به شيخ الاسلام من ان المراد بالاختياري مايكون متعلقاً بذي الاختيار ليخرج ماتعلق بالجمادات فلا يلزم حينئذ ان يكون المحمود عليه نفسه مما فيه اختيار بل يكفي اختيار صاحبه في غيره وفي هذا الجواب تكلف اذ يلزم منه ان يطلق الاختياري على نحو الطول والقصر والصحة والسقم لتعلقها بذي الاختيار ومنها ان التجوز في اطلاق الاختياري على غير الاختياري لعلاقة التشبيه اشار الى هذا الجواب الفاضل الشلبي

حمد له وقيد الثاني بالاختياري لانه لم يسمع حمدت اللؤلؤة على صفائها بل مدحتها فالمدح اعم مطلقاً من الحمد، فان قلت يستلزم (١) ان لايكون ثناءالله تعالى على صفاته الذاتية (٢) حمداً له وهو خلاف ماعليه الاتفاق ، قلت قداجيب عنه بجوابات (٣) أمثلها

---

(١) تقريره انه قد تقرر انه لااختيار له تعالى في صفاته الذاتية سواء كانت عين ذاته اوزائدة والا لزم حدوثها وحينئذ فلا يكون الثناء على الله تعالى بصفاته الذاتية حمداً له وهو خلاف ماعليه الاتفاق وتقرير الجواب بان المراد من الاختياري أعم من ان يكون اختيارياً حقيقياً أو بمنزلة الاختياري اه وهو لفظ الدواني في حاشية التهذيب قوله الدواني هكذا ضبط في خط «لي» بالتخفيف (٢) كالعلم والقدرة والارادة اه شيخ لطف الله على الشرح الصغير (٣) الاول انه لما كان مستقلا بتلك الصفات وكافياً فيها فكأنه مختار لها الثاني أن المراد من كون المحمود عليه اختيارياً ان يصدر عن مختار وان لم يكن مختاراً الثالث ان الحمد مجاز عن المدح كما في

تبعاً لما ذكره السيد المحقق حيث قال لما كانت الذات كافية في اقتضاء تلك الصفات جعلت بمنزلة افعال اختيارية يستقل بها فاعلها ومثله ذكره المحقق عصام وفي هذا الجواب تكلف اذ يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز لاطلاق الاختياري في حد الحمد على المعنى الحقيقي وما هو في حكمه وبما ذكرنا ظهر قول المؤلف امثلها الحمل على المجاز (قوله) امثلها الحمل على المجاز ، لايقال ان في الجوابات المتقدمة حمل على المجاز كما عرفت فكيف تصحيح هذه العبارة لأنه يقال لعل المؤلف عليه السلام اراد بقوله امثلها الحمل على المجاز هو المجاز في الايقاع كما يشعر بذلك التعليل بقوله لكون تلك الصفات مبادي أفعال اختيارية وكما اشار الى انه من المجاز في الايقاع عصام بقوله والمحمود عليه حقيقة امر آخر والشلبي بقوله فعل اختياري في المآل اه

هو الحلواني اه (قوله) واما عبارة عصام حيث قال كحمدنا ، عبارة عصام في الاطول كحمدالله فينظر اه (قوله) وان جعل نعتاً كما هو الظاهر ، الاظهرية لقربه من الموصوف اه (قوله) لعلاقة التشبيه هكذا في النسخ والاظهر انه السببيه لما سيأتي له قريباً في قوله ولايخفى مافيهما مع ان لادلالة لما سيأتي على السببيه اذ السببيه وان كانت حقيقة هناك فهي علامة للمجاز في الايقاع وما فيه علامة المشابهة فهو مجاز لغوي هنا وهناك مجاز عقلي تأمل والله أعلم اه قال من خط شيخه المغربي ح (١) الصباحة والرشاقة ليستا سبباً فصرح بأنه خلاف ماسبق له هنا اه (قوله) هو المجاز في الايقاع ، قال بعضهم هو من المجاز المرسل من اطلاق السبب وارادة المسبب ولعله الاولى لأن الحمد اوقع على الصفات حقيقة لأجل مانشأ عنها من الافعال الاختيارية فهي سبب فيها فالمجاز في الايقاع هنا غير متوجه والنقل عن عصام وعن الشلبي لادليل فيهما على ان المجاز في ايقاع الحمد على الصفات اه ح

(قوله) فان قلت اين المحمود به وعليه ، يعني انه قد تقرر كما عرفت ان الحمد يقتضي متعلقين محمودا به ومحموداً عليه فأين المحمود به وعليه (قوله) في وصف الشجاع بشجاعته ، زاد السمرقندي في مقابلة تلك الشجاعة وكأنه مراد المصنف ليتم الايراد (قوله) أي مقصوداً به أي بالوصف التعظيم ظاهراً وباطناً هذا القيد وان لم يكن مذكوراً في تعريف الحمد لكنه مستفاد منه لأن المتبادر من التعظيم كما ذكروا هو الفرد الكامل الذى يتطابق فيه الظاهر والباطن ولأن المراد من الوصف بالجميل من حيث هو جميل ولا يكون كذلك الا مع قصد التعظيم ظاهراً وباطناً فيشمل حد المؤلف عليه السلام حينئذ على ما اعتبروه في الحمد من اعتقاد اتصاف المحمود بذلك الوصف وعدم مخالفة احوال الجوارح مايدل عليه ذلك الوصف من التعظيم وذلك لأن التعظيم الكامل لايكون الا مع ذلك الاعتقاد ومع عدم مخالفة افعال الجوارح بأن لايصحب ذلك التعظيم شيء من التحقير (قوله) فان قلت فقد اعتبرت في الحد فعل الجنان والاركان لما عرفت من افادة الحد اعتقاد اتصاف المحمود بذلك الوصف وعدم مخالفة أفعال الجوارح والاركان ومن قوله مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً ووجه ورود هذا السؤال في كلام المؤلف انه قد اعتبر فيه اللسان في الحد لما عرفت من ان قوله الوصف بالجميل يقتضي من ان الحمد انما يكون باللسان. واما وروده في كلام غير المؤلف فظاهر لانهم ذكروا ان مورد الحمد لا يكون الا اللسان فلا يكون الجنان موردا لا بالاستقلال وهو ظاهر ولا بالانضمام والا لقيل فمورده لا يكون الا مجموع اثنين منها او الثلاثة

الجميل على المجاز لكون تلك الصفات مبادي أفعال اختيارية ، فان قلت اين المحمود به وعليه في وصف الشجاع بشجاعته ، قلت الشجاعة من حيث انها موصوف بها محمود بها ومن حيث قيامها بمحلها محمود عليها فالتغاير حاصل بالاعتبار وانما اشترط كون الوصف بالتعظيم أى مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً لانه اذا عرى عن ذلك لم يكن حمداً بل استهزاء وسخرية فان قلت فقد(١) اعتبرت في الحد فعل الجنان

﴿ عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً ﴾ الرابع ماذكره المؤلف عادت بركاته اه (١) نشأ من قوله اى مقصوداً به الخ ، يعنى فلا يبقى فرق بين الشكر والحمد بحسب المورد فاجاب بماذكره ويوضح السؤال والجواب ماذكره الشيخ العلامة لطف الله بن محمد رحمه الله في حواشيه على الشرح الصغير قال مالفظه ويعتبر فى الحمد اعتقاد اتصاف المحمود بذلك الوصف وعدم مخالفة افعال الجوارح لما يدل عليه ذلك اللفظ من التعظيم ، لايقال كيف يعتبر الوصف المذكور وعدم مخالفة افعال الجوارح فى الحمد مع القول بأن مورده لايكون الا اللسان فان ظاهره يدل على ان الجنان والاركان لاتكون مورداً للحمد لا بالاستقلال وهو ظاهر ولا بالانضمام والا لقيل فمورده لا يكون الا مجموع اثنين منها وهو اللسان والجنان حيث لم يكن للجوارح فعل يوافق والثلاثة حيث يكون لها فعل موافق ، لانا نقول اعتبارها فى الحمد على انهما شرط لاجزآن منه اه قال عن خط القاضي احمد بن صالح ابي الرجال (قوله) ومع عدم مخالفة افعال الجوارح ، الذي صح في الاصل أحوال اه ح عن ن (قوله) الا مجموع اثنين منها او الثلاثة واعلم انه قد اورد على اعتبار الاعتقاد المذكور ماجرت به عادة الشعراء من الثناء على السلاطين بذكر أشياء لايعتقدون اتصافهم بها والظاهر ان ذلك حمد قال الشيخ العلامة فى حاشيته الاان يقال لانسلم ان ذلك حمد اويقال انهم يريدون بها معانيها المجازية وفيه ان الظاهر ان الشاعر لايقصد في كل واحد من تلك الاوصاف معنى مجازياً يعتقد اتصاف الممدوح به ولايلتفت اليه أصلا كيف والمجاز لابد فيه من قرينة وعلاقة وتأويل قال الدواني وانتفاء تحققها في كل واحد من تلك الاوصاف مما لاينكره الا معاند قال الشلبي فان قلت اذا اثنى واحد على ظالم على مافعله من نهب الاموال وقتل النفوس بغير حق على قصد التعظيم فالظاهر انه حمد ولذا يذم هذا الحامد لأن حمده لم يقع في محله مع انه ليس على الجميل ثم اجاب بانه لوسلم انه حمد فالجميل أعم من ان يكون جميلا في الواقع او عند المثني والظاهر ان الحامد في الصورة المذكورة يعد المحمود عليه جميلا ويصوره بصورته اه منه ح

(قوله) وكأنه مراد المصنف الخ ، بل وان لم يرد المصنف فان الكلام صحيح لأنه اذا ترتب الكلام على مشتق ففيه دلالة على علية المشتق

(قوله) قلت كل منهما شرط لـكون فعل اللسان حمداً الخ ، هكذا ذكره الشريف في حواشي شرح المطالع واذا كان كل منهما شرطاً فهو خارج عن ماهية الحمد وينظر هل يتم هذا مع قول المؤلف عليه السلام اى مقصوداً به التعظيم الخ ، فالظاهر انه اعتبر ذلك جزءاً من الماهية وقد يقال هو قيد لماهية الحمد فقط والله اعلم (قوله) وليس شيء منهما جزءاً منه ، أى من الحمد لعل هذا اذا اريد بالحمد ماهو المشهور في العرف واللغة وهو الوصف بالجميل اذ يكون هذا جزءاً وكل من الجنان والاركان جزءاً آخر اذا لم يكونا شرطاً (قوله) ولا جزئياً له ، اى الحمد لعل هذا اذا أريد ماعليه العرف الخاص كما عرفت فيكون للحمد جزئيات (قوله) وقيل الحمد كالمدح ، اشارة الى ماذكره صاحب الـكشاف قال السيد فى حاشيته عند قوله والحمد والمدح اخوان مالفظه أى مترادفان يدل على ذلك انه قال في الفائق الحمد هو المدح وهو الوصف بالجميل وانه قد جعل هاهنا نقيض المدح اعنى الذم نقيضاً للحمد لايقال نقيض المدح الهجو لاالذم لأنا نقول المدح يطلق على الثناء الخاص أى الوصف بالجميل ويقابله الذم وقد يخص بعد المآثر ويقابله حينئذ الهجو أى عد المثالب والـكلام في المعنى الاول وبأن صاحب الـكشاف صرح في تفسير قوله تعالى (ولـكن الله حبب اليكم الايمان) بان المدح لايكون بفعل الغير وتأول المدح بالجمال وحسن الوجه فالمدح عنده مخصوص بالاختيارى وانما ترك قيد الاختيارى فى تفسير الحمد إما اعتماداً على الامثلة فانها اختيارية واما انه اريد بالجميل الفعل الجميل وهو بالاختيار وقال السعد بل اراد انهما اخوان فى الاشتقاق الـكثير او لأكبر لأن الشائع في كتب المصنف استعمال الاخوة فيمابين لفظين يتلاقيان في الاشتقاق (قوله ومثال اللؤلؤة مصنوع ، يعنى قولهم مدحتها على صفائها مصنوع فليس بعربى عند هذا القائل إذ المدح عنده كالحمد في أنه لايكون إلا على الفعل الاختياري (قوله) والوصف بصباحة الخد الخ ، يعنى أنه يرد على هذا القائل الوصف بما ذكر فان هذا الوصف لابد أن يكون مدحاً أو حمداً لانه بلا شك ليس بذم وهو ليس بحمد إتفاقاً لاشتراط الجمهور وهذا القائل كون المحمود عليه إختيارياً فتعين أن يكون مدحاً عند هذا القائل وهو المطلوب لان الممدوح عليه ليس إختيارياً فتغاير المدح والحمد حينئذ فأجاب هذا القائل بأن الوصف بذلك خطأ من الجمهور او مؤل بأن صباحة الخد ورشاقة القد تدلان على الافعال الاختيارية الجميلة فالمدح على تلك الافعال الاختيارية في التحقيق وقول المؤلف وهو يدل على الافعال الجميلة أي الاختيارية وترك التقييد بذلك لأن الفعل الجميل ينبي عن الاختيار كما ذكره الشريف

والاركان ، قلت كل منهما شرط لكون فعل اللسان حمداً وليس شيء منهما جزأ منه ولا جزئياً له ، وقيل الحمد كالمدح ومثال اللؤلؤة مصنوع ، (١) والوصف بصباحة

ولاجزئيان ذكره سيد المحققين في حواشي شرح المطالع (١) وقد اجيب عن مثال اللؤلؤة بانه من قبيل وصف الشيء بشيء ولا يلزم منه ان يكون مدحاً اوذما كما تقول رجل جالس في بيته

(قوله) وينظر هل يتم ، الظاهر تمامه مع قول المصنف وانما اشترط الخ ، اه سيدى احمد بن محمد اسحق (ح (قوله) لعل هذا الخ ، يقال هي سالبه وهي لاتستدعي وجوداً فالمراد النفى من غير حاجة الى التكليف اه ح (قوله) لعل الخ ، ينظر كيف توجيه القاضي لطف الله فان مراد ابن الامام من كون كل واحد جزءاً اوجزئياً بالنظر الى الحمد اللغوي المشهور واما الحمد العرفي الخاص وهو الذي ذكره سابقاً لجزئية كل واحد من الجنان والأركان واللسان معتبرة فكيف يقول ولاجزئياً له أي للحمد ، لعل هذا إذا اريد العرف الخاص فينتفي عنه الجزئية الخ كلامه ، فتأمل فيه ولعل الذى الجاه الى هذا عدم تحقق الجزئية في الحمد المشهور وتحققها في الخاص والله اعلم اه ح قال عن خط القاضي احمد بن صالح أبى الرجال ولفظ حاشية نفي الجزئية للحمد الذى عليه أهل العرف الخاص غير واضح والجزئية ثابتة له كما تقدم وكان المحشي فهم من قول ابن الامام وليس شيء منهما جزأ ولا جزئياً منه فانه اراد بالاولى ماعليه الجمهور وبالثانى ماعليه أهل العرف الخاص وليس به اذ تعريف ابن الامام للحمد مصرح بان مراده ماارادالجمهور من الحمد بتعريفهم كما هو الظاهر فتخصيص المحشي الاول بما عليه الجمهور والثانى بما عليه اهل العرف الخاص سهو لايخفى اه املا معنى ح (قوله) وتأول المدح الخ ، أي صاحب الكشاف بما يأتى قريباً في كلام المؤلف عليه السلام اه منه (قوله)في الاشتقاق الكبير ، يشتركا في الحروف الاصول من غير ترتيب كالحمد والمدح والجذب والجبذ وقوله او الاكبر بان يشتركا في أكثر الحروف فقط

(قوله) ولا يخفى مافيهما ، أما مثال اللؤلؤة فلا يشك أحد أنها توصف بصفاتها وهو اما مدح أو حمد إذ لم يتم فلو لم يكن مدحاً كما ذكرتم لم يكن حمداً أيضاً لترادفهما عندكم ، ولعله يتم هذا الجواب من غير توقف على ان يسمع مدحتها على صفاتها حتى لا يرد الاعتراض عليه بأنه ممنوع وأما تخطية الجمهور فلانها لغير دليل ولذا قال في حواشي الكشاف المدح بمثل وجه حسن وسحر حسن شائع ذائع في اللغة واما التأويل بماذكره فخلاف الظاهر مع أن الصباحة والرشاقة ليستا بسبب في الافعال الاختيارية فلا يكونان علاقة لايقاع ماللافعال الاختيارية وهو المدح عليها فلا يكون هذا التأويل نظيرماسبق من التأويل في حمدالله على صفاته الذاتية (قوله) والله إسم ، الاسم هاهنا يقابل الصفة واللقب والكنية (قوله) للمعبود بحق ، هكذا في الكشاف لكن قد قيد في حواشيه انه علم للذات لا للمفهوم حيث قال التفتازاني أي علم لذات معين هو المعبود بالحق تعالى وبهذا الاعتبار كان قولنا لآإله إلاالله كلمة توحيد أي لامعبود بحق إلا ذلك الواحد الحق وكلام الشريف صريح في مثل ذلك والمؤلف عليه السلام ترك التقييد بالذات اعتماداً على ظهور المراد فيتحد الكلام ، واعلم أنه قد اتحد كلام السعد والشريف في أنه علم الذات المعينة لا للمفهوم وإنما اختلفا في أمر آخر فالعلامة السعد اختار في الاله قبل حذف الهمزة أنه كان اسماً للمعبود بحق أوباطل ثم صار بالغلبة اسماً لمفهوم كلي هو المعبود بحق لكن لا الى حد العلمية واما الله فهو علم لذات معين هو المعبود بالحق تعالى والسيد المحقق اختار انه غلب قبل حذف الهمزة في الذات المخصوصة فصار علماً ثم اريد تأكيد الاختصاص بالتغيير فحذفت الهمزة وصار الله بحذف الهمزة مختصاً بالمعبود بالحق فالله قبل الحذف وبعده علم لتلك الذات الا انه قبل الحذف قد اطلق على غيره اطلاق النجم على غير الثريا فتكون الغلبة تحقيقية وبعده لم يطلق على غيره أصلا فتكون الغلبة تقديرية بمعنى ان مقتضى القياس صحة اطلاقه على المعبود بحق مطلقاً كالاله الا انه لا يطلق الا على الواحد الواجب تعالى

الخد ورشاقة القد ، قيل هو خطاء من الجمهور ، وقيل مأول بدلالته على الافعال الجميلة لانها علامة اعتدال المزاج وهو يدل على الافعال الجميلة ولا يخفى ما فيهما ، والله اسم للمعبود (١)

اشار اليه في حاشية الشريف على شرح المطالع (١) قال السيد حسن الجلال رحمه الله انه اسم غير علم للذات الواجب الوجود وهو مفهوم كلي انحصر في الفرد ، قيل عليه اذا لا يكون لا اله الا الله كلمة توحيد قلنا لو لم يغلب في الفرد وقيل بل علم قلنا العلم من العلامة المميزة لشيء ما عن الالتباس في نوعه والله يتعالى عن الدخول تحت نوع والحق ان الكلي وضع والوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى لا غير ولم يعتبر فيه التمييز عن شيء وان سلم فليست كلية والتسمية باعتبار الاغلب اه «*» في بعض الحواشي أي علم قال الشيخ لطف الله ان قيل كيف صح القول بأنه علم مع احتياج العلم في وضعه بازاء الذات الى سبق تعقل تلك الذات وامتناع كنه حقيقته لانه وان لم يمكن تعقل كنه حقيقته تعالى لكنه يكفي في وضع العلم سبق تعقل صفاته تعالى على قدر الامكان للبشر اه من حاشية الشيخ لطف الله رحمه الله

﴿فائدة﴾ كلام الكشاف وحواشيه قاض بأن لفظ الله تعالى من الاعلام الغالبة وكلام الشابي في بحث العلمية من احوال المسند اليه مشعر بذلك وله كلام آخر في بحث قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم مشعر بخلافه وهو ان الله من الاعلام الخاصة الموضوعة كوضع زيد وعمرو حيث قال فان قلت وضع العلم بازاء المعنى فرع تعقله وحين لم تعلم حقيقته تعالى لم يعلم ذلك ثم اجاب بأنه لا نزاع في وقوع تعقله تعالى بصفاته على قدر ماظهر منها وانما الممتنع تعقله بكنه حقيقته وهو غير لازم في وضع العلم على انه انما يتم ذلك اذا لم يكن الواضع مطلقاً او واضع هذا الاسم هو الحق تعالى اما اذا كان هو الواضع وعلم غيره

كالفلق والفالج والفلذ مع اتحاد في المعنى وتناسب اه (قوله) فلا يكونان علاقة لايقاع الخ ، أي على زعم هذا القائل اه ح (قوله) نظير ماسبق من التأويل ، يعني في الجواب الامثل وحمل هذا على ماسواه يكفي فيه مامر من التزييف اه حن (قوله) يقابل الصفة الخ ، اذا كان مقابلا للصفة لم ينافِ الحكم بكونه اسماً لمفهوم كلي بخلاف ما اذا كان مقابلا للقب والكنية اه حن (قوله) لا للمفهوم ، لعله يعني اسماً للمفهوم لانه اراد انه علم للمفهوم وكذا في قوله بعيد هذا لا للمفهوم اه حن (قوله) الا انه لا يطلق الا على الواحد الخ ، حصر اطلاقه على الواحد الواجب تعالى لا يستلزم العلمية بالغلبة وهي المسماة بالعلم الاتفاقي وهو المراد هنا فلو قال الا انه

بالالهام او الوحي فلا اه ونوجه اشعار ماذكره الشلبي ان ورود هذا السؤال انما يتوجه على انه من الاعلام الخاصة الموضوعة لا الغالبة
واعلم ان الشيخ العلامة رحمه الله تعالى في حواشي شرح التلخيص قد تابع ماذكره الشلبي في الموضعين

(قوله) المستحق لجميع المحامد ، خص بالذكر من صفاته هذه الصفة مع استجماع اسم الله لجميع صفات الكمال اشارة الى استجماعه لها على وجه لطيف فان استحقاق جميع المحامد يستلزم ثبوت جميع صفات الكمال لأن كل كمال يستحق ان يحمد عليه فلو شذ كمال من الثبوت له سبحانه لم يكن مستحقاً لجميع المحامد ولدلالته على هذا الاستجماع صار الكلام في قوة ان يقال الحمد مطلقاً منحصر في حق من هو مستجمع لجميع الكمالات من حيث هو كذلك فهو كدعوى الشيء ببينة وبرهان ولا يخفى لطفه والمحامد جمع محمدة بكسر الميم الثانية مصدر بمعنى الحمد والوجه في استجماع اسم الله لجميع الصفات ان هذه الذات المخصوصة هي المشهورة بالاتصاف بصفات الكمال فما يكون علماً لها دالا عليها بخصوصها يدل على هذه الصفات لا ما يكون موضوعاً لمفهوم كلي وان اختص بها كالرحمن فانه موضوع لذات لها الرحمة الكاملة وخص في الاستعمال به تعالى وقد رد هذا بانه يلزم فهم صفة الظلم من العلم الذي لفرعون كالريان لاشتهار الذات بالظلم وأجيب بان دلالة العلم على صفات ماوضع له انما تتحقق اذا لم يكن له اشتهار بها في ضمن اسم غير العلم فقط أي لا في ضمن العلم بل في ضمن غيره فقط ومدلول الريان قد اشتهر بصفة الظلم في ضمن فرعون فقط حتى لا تفهم تلك الصفة من علمه الذي هو الريان اوقابوس على اختلاف الروايتين بخلاف ذات الله تعالى المخصوصة فانها لم تشتهر بصفات الكمال في اطلاق لفظ فقط غير لفظ الله بل هي مشهورة بتلك الصفات في ضمن العلم الدال عليها كلفظ الله حتى لو كان لها علم سوى لفظ الله تعالى كان دالا ايضاً عليها واشار المؤلف بقوله جميع المحامد الى ان اللام للاستغراق أي يستحق كل حمد أي بكل جميل وعلى كل جميل لما عرفت من ان كل كمال ثابت له سبحانه لا يشذ عنه كمال وكل من تلك الكمالات يستحق عليها حمداً ولا يرد حمد العباد على افعالهم الحسنة اذ يصدق ان الله حقيق به اما على مذهب الاشاعرة فظاهر وأما على مذهب المعتزلة فلان الامكان منها والاقدار عليها لما كان من الله صح ان يقال

بحق المستحق(١) لجميع المحامد واصله الاله حذفت الهمزة وعوض منها حرف التعريف

---

(١) في بعض النسخ المستجمع قيل انما عدل عن قولهم المستحق اذ يلزم منه الا يثبت له

انه سبحانه يستحق الحمد على تلك الافعال باعتبار الاقدار عليها والامكان منها ولا يلزم رجوع الذم اليه تعالى بالاقدار والتمكين من الشرور والقبائح لأن ذلك ليس بقبيح كما صرح به صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى (بما اغويتني) في سورة الاعراف وتحقيقه في علم الكلام (قوله) واصله الاله حذفت الهمزة الخ ، ودليل ثبوت الهمزة في أصله وجودها في تصاريفه مثل آله وامتأله وتأله وظاهره ان الحذف والتعويض بعد دخول حرف التعريف وهو كالمصرح به في حاشية الكشاف للسعد فانه قال فحذفت الهمزة من الاله وعوض منها حرف التعريف وقد استشكل بأنه جمع بين العوض والمعوض واجاب الشلبي عن ذلك بعد تسليم عدم جواز اجتماع العوض والمعوض بجوابين ، احدهما ان المضاف محذوف أي عوضت منها لازمية حرف التعريف اذ لا يقال لاه كما صرح به التفتازاني في شرحه اللهم الا على سبيل الشذوذ (قوله) حذفت الهمزة ، اما بنقل حركتها الى ما قبلها على ماهو قياس تخفيف الهمزة وحينئذ يكون التزام الادغام على خلاف القياس لأن الادغام فيما تحرك المثلان من كلمتين من الجائز لا الواجب نحو سلككم واما بحذف حركتها فيكون مخالفاً لقياس تخفيف الهمزة ولزوم الادغام على القياس هكذا في حاشية الشيخ وكلام الشريف في حواشي الكشاف قاض بأن الحذف والتعويض في المنكر حيث قال فحذفت الهمزة من اله حذفاً من غير قياس ويدل عليه وجوب الادغام والتعويض فان المحذوف قياساً في حكم المثبت (قوله) وعوض منها حرف التعريف ، قال الشريف أي الالف واللام معاً كما هو مذهب الخليل وحينئذ يظهر قطع الهمزة لأنها جزء العوض عن الحرف الاصلي او اللام الساكنة وحدها الا ان همزة الوصل لما اجتلبت للنطق باللام جرت هاهنا مجرى الحركة فلما عوضت اللام من حرف متحرك كان للهمزة مدخل في التعويض فلذلك جاز قطعها قال السيد وانما اختص

لا يطلق الا على الواحد الواجب بخصوصه بطريق غلبة العلمية اه ح (قوله) ولا يرد حمد العباد ، الاضافة الى المفعول أي محموديتهم سواء كان الحامد الله تعالى او مخلوقاً اه ح عن القاضي ابن الرجال (قوله) وقد استشكل بأنه الخ ، لم يتصف احدهما بالعوض والاخر بالمعوض عنه في هذه فلا جمع اذ هو بيان للاصل فتأمل اه ح عن القاضي احمد بن ابي الرجال (قوله) واجاب الشلبي بجوابين احدهما الخ ، والاخر ان حرف التعريف في الاله من قوله اصله الاله من الحكاية قال سيلان يعني فهي من الشارح لا من المحكي ومراده ان الله

القطع بالنداء اذ هناك يتمحض الحرف للعوضية ولا يلاحظ معها شائبة تعريف أصلا حذراً من اجتماع اداتين للتعريف واما في غير النداء فيجري الحرف على أصله ويدل على قطعها في النداء لكونها عوضاً لا لمجرد لزومها وصيرورتها جزاً انهم لما جمعوا بينها وبين النداء في نحو يا التي تيمت قلبي إلخ على الشذوذ لم يجوزوا قطعها وان كانت جزأً من الكلمة مضمحلا عنها معنى التعريف وذلك لأن المحافظة على الأصل واجبة ما لم يعارضه موجب اقوى كالتعويض فيما نحن فيه

(قوله) تخفيفاً ، علة لمجرد الحذف اذ لو كان علة الحذف والتعويض فلا تخفيف اذ الحذف لغير تعويض اخف كما لا يخفى ولم يذكر هذه العلة في حواشي الكشاف (قوله) ولذلك لزمت ، ظاهره لزوم حرف التعريف لهذا الاسم الشريف ويرد عليه وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله ولعله اراد بقوله لزمت انها قطعت في النداء ولم تحذف كما عرفت (قوله) وتقديم الحمد ، قد يوصف بالتقديم ما لم يكن اصله التأخير كما ذكره اهل المعاني فلا يرد ان الحمد هنا مبتدأ ولا اصالة له في التأخير (قوله) لاقتضاء المقام ، يعني ان لكل من لفظ الله والحمد جهة لاستحقاق التقديم فالله بالنظر الى ذاته والحمد بالنظر الى المقام ولكن رعاية مايوجبه المقام الصق بالبلاغة لانها رعاية مقتضى الحال لا رعاية الامور الذاتية ، فان قيل الحمد لا يتحقق الا بمجموع قوله الحمد لله فما قدم وهو لفظ الحمد فقط ليس مقتضى المقام واجيب بأن المقام كما يقتضي الاهتمام بالمجموع يقتضي الاهتمام من بين اللفظين بلفظ الحمد (قوله) والعدول الخ ، يعني ان الشايع استعمال هذه المصادر منصوبة باضمار افعالها فيكون التقدير حمداً لله اوحمداً لله والفعل الناصب مقدر اي حمدت الله فعدل عن الجملة الفعلية الى الاسمية لقصد الدلالة على الدوام فان الذي يدل عليه انما هو الجملة الاسمية ولو باستعانة المقام كما ذكره اهل المعاني ولم يرد ان المعدول نفسه هو الدال على الدوام كما توهم وهذا بناء على ان الظرف مقدر باسم ﴿١٧﴾ الفاعل كما ذكره الشريف من ان الانصاف

تخفيفاً ولذلك لزمت وتقديم الحمد لاقتضاء المقام ، والعدول الى الجملة الاسمية للدلالة على الثبات والدوام ، والشريعة في الاصل الطريقة (١) الظاهرة التي توصل الى الماء فهي هنا الدين الموصل الى ماء الحياة الابدية والغراء تأنيث الاغر وهو في الاصل ذو الغرة ، وهي البياض في جبهة الفرس ، وقد صار استعارة للشرف و لاشتهار مشهورة حتى كان بمنزلة الحقيقة عند العرب كما قال ، مبارك الاسم اغر

(١) مصدر بمعنى اسم المكان أي المشرع اه والمناسبة بين معنيها الا بعد وجود المستحق عليه

ان المفهوم من زيد في الدار ثابت اومستقر فيها لا ثبت اواستقر وان اسم الفاعل لا يدل الا على الثبوت دون التجدد وحينئذ فلا يرد هنا ماقيل ان الاسمية التي خبر المبتدأ فيها فعل تفيد التجدد وان الظرف مقدر بالفعل هكذا ذكره الشيخ في حواشيه (قوله) فهي هنا الدين الموصل الى ماء الحياة الابدية ، الظاهر ان اضافة الماء اي ماء الحياة الى الحياة لأدنى ملابسه لكونه ما جماً أي ماء للحياة الابدية في دار الخلد فاطلاق الشريعة على الدين استعارة مصرحة بجامع الايصال (قوله) للشرف والاشتهار ، اقتصر في شرح التلخيص

اصله اله منكراً كما ذكر في تفسير القاضي وانما دخل حرف التعريف في خبر المبتدأ به افادة للحصر كما في زيد الامير اشارة الى عدم ارتضائه قول سيبويه بأنه يجوز ان يكون اصله لاه من لاه يليه بمعنى استتر اه شلبي

(قوله) ويرد عليه وهو الذي في السماء الخ ، الظاهر عدم الورود لان المراد اللزوم في الاسم العلم لا فيما كان قبل العلمية الذي المقصود به مجرداً الوصف اه مغربي ح (قوله) ولعله اراد بقوله لزمت انها الخ ، اعاد الضمير الى الهمزة ولا يخفى مافيه اه احمد بن صالح رحمه الله (قوله) كما توهم ، هاهنا سقط فالمقدر باسم الفاعل هو الظرف الواقع خبراً عن المبتدأ وهو الله كما ذكره الشيخ لطف الله في حاشية شرح التلخيص فقد وقع الانتقال من متعلق الحمد الى متعلق الاسم الشريف وهو الله اه من خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله (قوله) ثابت اومستقر فيها ، اقول هذا حق الا انه لم يبين وجهه ، ووجهه ان الخبر بأن زيداً في الدار لا يريد الا انه كائن على حقيقة الثبوت او الاستقرار فيها لا انه احدث الثبوت او الاستقرار فيها لأن ذلك يستدعي علم المخبر بالوقت الذي احدث الاستقرار فيه والا كان المخبر كذباً فحمل كلامه اذا اخبر بأن زيداً في الدار على انه ثابت مستقر فيها ذهاب الى الاخذ بظاهر خبره اذ ليس في هذا الخبر والكلام مايدل على انه يدعي علمه بوقت استقرار زيد في الدار ولو حملناه على ان المعنى ان زيداً استقر في الدار لنسبنا اليه انه ادعى علماً بوقت استقراره ولهذا يجوز ان تقول لمن قال ان زيداً استقر في الدار متى استقر وفي اي وقت كان ذلك فافهم اه القاضي اسحق العبدي ح (قوله) بجامع الايصال ،

على معنى الاشتهار وكأنه نظر الى ان وصف اللقب بالشرف ليس له كثير معنى كما ذكره الخطابي حيث قال وليس بذاك وفي حواشي الكشاف للسعد للشرف والاشتهار بنى عليه المؤلف ووجهه انه يمكن ان يوصف اللقب بالشرف باختيار حسن لفظه تبعاً لشرف معناه أيضاً كما ذكره الشيخ رحمه الله (قوله) كلجين الماء ، أى من اضافة المشبه به الى المشبه أي الضلال الذي كالظلم
(قوله) الا الضلال و الخيبة ، لعل الحصر فهم من المقام (قوله) المبعوث الخ لايخفى مافي المبعوث والمنعوت من الجناس اللاحق وما في اعمدة الدين من الاستعارة بالكناية (قوله) لما كان وصول الكمالات العلمية الخ ، قال بعض المحققين من شراح منهاج البيضاوى جرت عادات المصنفين بعد حمدالله بالصلاة على محمد عليه الصلاة والسلام لأنه سبب حصول كمالاتنا لأن الله تعالى في نهاية الكمال ونحن في غاية النقصان مالنا مناسبة الى جنابه تعالى وليس لنا استعداد منه تعالى فلابد من واسطة لايكون في غاية كماله تعالى ولا في نهاية نقصاننا وهم أى الوسائط يستفيدون منه تعالى ويفيضون علينا فهم بوجه يستفيدون وبآخر يفيدون ولما كان نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم افضلهم و كأنه احسن الكمالات خصوه بالذكر وقد اشار المؤلف الى ماذكره بقوله من الرفيع شأنه وقوله الى العبد الحقير الخ ، (قوله) لأمر الله سبحانه ، قال في شرح المنهاج فأن قلت ان الله امرنا بالصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) الخ ونحن نحيل صلاته على الله في قولنا

الظاهر ان الشريعة في الدين قد صارت حقيقة وما ذكره المصنف رحمه الله بيان للمناسبة بين المنقول منه والمنقول اليه لا للعلاقة حتى تكون استعارة اه سيدي زيد بن محمد ح (قوله) لعل الحصر فهم من المقام ، بل هو مأخوذ من مفهوم طرق الغواية اذلا تحقق الا بالحصر فتأمل اه املاح ن (قوله) من الجناس اللاحق ، ينظر فيه اللاحق يشترط فيه ان لايكون أكثر من حرف كما ذكره اهل البيان اه (قوله) من الاستعارة بالكناية ، قد شبه الآل بشيء من لازمه الاعمدة استعارة بالكناية واثبت لهم الاعمدة تخييلا لكن لايخفى ان اصطلاح اهل البيان في الاستعارة ان يكون الشيء المرموز به الى المشبه به باق على حقيقته كما في «واذا المنية انشبت اظفارها» فالاظفار باقية على حقيقتها بخلاف الاعمدة اذ هي هنا الادلة اه (قوله) قال بعض المحققين هو الحلواني ، وللخطابي نحو هذا الكلام ابسط منه والطف اهح (قوله) لأن الله تعالى في نهاية الكمال ، ينظر في صحة جعل هذا علة لكون سبب حصول كمالاتنا اه ح ن هو علة وما بعده فالعلية ظاهرة فتأمل اه ح ن (قوله) ونحن نحيل صلاته الخ ، ينظر في هذه

اللقب ، والوهاج المتلالي الوقاد ، وظلم الضلال كلجين الماء ، (وجنبنا بالتوفيق لسلوك محجتها البيضاء عن طرق الغواية (١) والوبال) يقال جنبه الشر وجنبه واجنبه قال تعالى « واجنبني وبني ان نعبد الاصنام » قال جارالله التشديد لاهل الحجاز وتعديته هنا بعن لتضمنه معنى التنحية ، كقوله تعالى « يخالفون عن امره » فانه مضمن معنى يعدلون ، والتوفيق توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير وبآه سببيه ، والسلوك الدخول يقال سلك المكان وسلك فيه ، والمحجة البيضاء جادة الطريق الواضحة التي لاتلتبس على مارتها ، وطرق الغواية هي التي لاتفيد سالكها الا الضلال والخيبة ، والوبال الشدة والثقل والوخامة ، ومنه قولهم طعام وبيل ، لايستمرؤ لثقله ، ولا يخفى مافي ذكر الشريعة ، ومحجتها من براعة الاستهلال ، (والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بأثبت الاديان ، والمنعوت بأشرف الخلال ، وعلى آله أعمدة الدين وامان المسلمين وقرناء الوحي ، بلا إختلاف ولا انفصال) ، لما كان وصول الكمالات (٢) العلمية والعملية من الرفيع شأنه ، العظيم سلطانه ، الى العبد الحقير بواسطة الرسول ﷺ اردف حمدالله بالصلاة عليه ، تشريفاً لشأنه ، مع الامتثال لامر الله سبحانه ، والعمل بما ورد فيها مثل ما اخرجه ابو الحسن احمد بن محمد بن ميمون في فضائل علي كرم الله وجهه عن ابى هريرة عنه ﷺ انه قال كل كلام لايذكر الله فيه ولا يصلى

المنقول عنه و المنقول اليه انه شبه الشريعة في اتباع مادلت عليه من الأحكام وعدم الزيغ عنه بالطريق الواضحة في اقتفاء سالكه جادته وعدم الميل عنه او بالمورد الذى يتناوبه كل احد للحاجة العامة اه من حاشية ابن ابى شريف (١) قال في القاموس وغوى يغوى غياً وغوى غواية ولا يكسر اه وفي ديوان الادب الغواية الضلال من باب فعالة بفتح الفاء اه

(٢) في حاشية الشريف على الشرح العضدى كما ان لله نعما لايتصور احصاؤها كذلك لنبينا عليه السلام بهدايتنا الى سواء الطريق منن لا يمكن استقصاؤها فمن ثمه قرن تبجيله بالصلاة والسلام بتحميد الله سبحانه امتثالا لأمره وقضاء لبعض حقه اه

علي فيه فهو أقطع أكتع (١) ممحوق من كل بركة ، ولما كان آله حافظي شريعته وخالفيه في امته ، اردف الدعاء له والثناء عليه بالدعاء لهم والثناء عليهم ، ولامره ﷺ ، فيما رواه احمد بن حنبل وابن حبان والدارقطني والبيهقي في السنن عنه ﷺ قال اذا صليتم علي فقوله اللهم صل على محمد النبي الامي وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابرهيم وبارك علي محمد النبي الامي وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد ، وغيره مما تواتر معناه ، والصلاة الدعاء قال تعالى ﴿وصل عليهم ان صلواتك سكن لهم﴾ وهي من الله الرحمة هكذا في الصحاح ، والسلام الامان أي التسليم من النار والامان منها ، وايثار الاسمية ليناسب المعطوف المعطوف عليه مع ماسلف هنالك ، والسيد الذي يسود قومه أي يفوقهم في الشرف ، والمبعوث المرسل ومنه كنت في بعث فلان أي في جيشه الذي بعث معه والدين في اللغة العادة (٢) والشأن وفي العرف ماوضعه الله سابقاً للعقلاء باختيارهم الى السعادات الابدية ، وكان دين محمد اثبت الاديان لبقائه مابقيت دار التكليف ، والمنعوت الموصوف ، والخلال جمع الخلة وهي الخصلة ، والآل اصله اهل بدليل اهيل ولا يستعمل الا فيما فيه

---

(١) الاكتع من رجعت اصابعه الى كفه وظهرت رواجبه «» وكتع اللحم تكتيعاً كتعاً صغاراً قطعه قطعاً اه قاموس وفي الجامع الصغير للاسيوطي في حرف الكاف كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله والصلاة علي فهو أقطع . أبتر ممحوق من كل بركة . الرهاوي عن ابي هريرة «» في القاموس والرواجب مفاصل اصول الاصابع او بواطن مفاصلها او هي قصب الاصابع الى ان قال واحدتها راجبة ورجبة بالضم اه (٢) والملة ماشرع الله لعباده على لسان أنبيائه من املت الكتاب اذا امليته كذا في تفسير القاضي فهي والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار اذ الوضع الالهي الذى ذكره دين من حيث انه يطاع وينقاد له وملة من حيث انه يجمع عليه وقيل من حيث انه يملى ويكتب وشرع من حيث انه اظهره الشارع وبينه وناموس من حيث انه اوحاه الله تعالى الى انبيائه عليهم السلام بواسطة الملك المسمى بالناموس فاطلق اسمه على مايتحمله من اسرار الوحي يقال نمست السر أي كتمته وناموس الرجل صاحب سره الذى

اللهم صل فهل فيه نكتة قلت نعم فيه نكتة شريفة كأنا نقول يا ربنا امرتنا بالصلاة عليه وليس في وسعنا ان نصلي عليه صلاة تليق بجنابه عليه السلام لأنا لا نقدر قدر ما انت عالم بقدره عليه الصلاة والسلام فانت تقدر ان تصلي عليه صلاة تليق بجنابه ثم اورد اشكالا في تشبيه صلاة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بصلاة ابراهيم مع أن المشبه أقوى وأجاب بأجوبة اظهرها أن مجموع صلاة ابراهيم وآله أقوى من مجموع صلاة محمد وآله صلى الله عليه وآله وسلم لوجود الانبياء في آل ابراهيم دون آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم وللقاضي عياض اجوبة تركناها خشية التطويل (قوله) وهي من الله الرحمة الخ، ومن الملائكة الاستغفار ومن العباد الدعاء والسؤال قال في شرح المنهاج هذا قالوا وانا أقول اذا قلنا اللهم صل على محمد معناه عظمه في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وإبقاء شريعته وفي الاخرة بتشفيعه في أمته وتضعيف أجره ومثوبته (قوله) والدين في اللغة العادة والشأن ، كذا في الصحاح قال * تقول اذا درأت لها وضيني * اهذا دينه ابدا وديني * (قوله) وفي العرف ماوضعه الله سابقا الخ ، هكذا ذكره الشريف وقال ويتناول الاصول والفروع وقد يخص بالفروع وفي الصحاح والدين الطاعة دان له اطاعه ومنه الدين وجمعه اديان (قوله) جمع الخلة ، بفتح الخاء الخصلة وبالضم مصدر مخالة الخليلين قال تعالى ﴿لا بيع فيه ولا خلة﴾ ذكره في شمس العلوم

الاحالة فان قولنا اللهم صل على محمد بمعنى اللهم ارحم محمداً وهو من افراد الصلاة على محمد صلى الله عليه وآله وسلم اذ الصلاة في اللغة الدعاء فتأمل وقد ذاكرت بشيخنا فأستحسنه اه ح ن (قوله) تركناه خشية التطويل ، قال في شرح المنهاج والثاني بأن نقول ان في كل لحظة ولمحة صلاة على محمد مثل صلاة ابراهيم او انقص في ازمان متطاولة ولاشك ان صلاة محمد تكون أقوى واكثر من صلاة ابراهيم بأضعاف غير متناهية وقد اجاب القاضي عياض بأجوبة منها ان ذلك قبل ان يعلم انه افضل من ابراهيم ثم اختار في الجواب احد ثلاثة اوجه احدها ان الكلام قد تم عند قوله محمداً واستأنف وعلى آل محمد فالتشبيه لصلاة الآل لا لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم ثانيها ان المراد المشابهة في نفس الصلاة لا في قدرها اي اجعل لمحمد وآله صلاة كما جعلتها لابراهيم اه منه ينظر في الثالث (قوله) اذا درأت لها الخ ، في شمس العلوم الدين الدأب والعادة قال المثقب العبدي تقول وقد درأت لها وضيني اهذا دينه ابدا وديني ، اه في القاموس وضن الشيء يضنه فهو موضون ووضين ثنى بعضه على بعض وضاعفه او نضده والنسع نسجه والوضين بطان

(قوله) غالباً ، وقد جاء فيا لاشرف فيه قال العجاج * من ال صعفوق واتباع أخر * في الصحاح آل صعفوق خول باليم
(قوله) فهذا غاية السول ، ان اريد بغاية السول المعنى الاضافي لهذا الاسم كما يدل عليه تفسير المؤلف الذى سيأتى حيث قال، وغاية الشيء مداه وطرفه والسؤل الامنية احتيج في حمل غاية السول على اسم الاشارة الى تأويل كما احتيج اليه في عبارة التهذيب حيث قال هذا غاية تهذيب الكلام فان اليزدى جعله من باب زيد عدل او على الحذف وان أريد بغاية السول العلم بهذا الفن باحد معانيه الاتية فالحمل صحيح بلا تأويل (قوله) هنا ، هكذا في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها كما في حاشية الشامي ولابد من ذلك
(قوله) المقطوعة عن الاضافة ، لعل هذا الوصف للكشف لا للاحتراز فان التسمية بالغايات لايكون الا لقطعها عن الاضافة وعبارة الشلبي

الظروف الزمانية المقطوعة عن الاضافة (قولة) حذف منه أما الدلالة الظرف عليها الكثرة

في شرح خطبة المطول وبعد من استعماله مع بعد (قوله) اختصاراً مع الربط الصورى ، أى مع انه قد حصل بالواو الربط الصورى الحاصل باما في قوله امابعد فانه كان كذا وكذا وذلك انه يشبه التخلص لان فيه شيا من المناسبة من حيث انه لم يؤت بالكلام الاخر الواقع بعد الحمد والثناء فجأة من غير قصد الى ارتباط بما قبله حقيقة لانه انتقال من الحمد والثناء الى كلام اخر من غير مناسبة وكذا الواو ليس القصد بها الي العطف لان ماقبلها وما بعدها لا مقتضي لتعاطف بينهما بل انما اتى بها النكتة التى ذكرت في اما (قوله) وهي أى أما مقدرة يعنى انها تلاحظ في الكلام بان تقدر جزءا منه وان لم يصح ذكرها مع الواو لئلا يجمع بين العوض والمعوض منه فتكون اما هي العاملة في الظرف لنيابتها عن الفعل المحذوف وهو يكن من شيء كما ذكره في شرح التلخيص

شرف غالباً ، ولما كان الدين لايستقيم الا بهم لما يجي في الاجماع انشاءالله تعالى كانوا اعمدة له والاعمدة جمع عمود وهو مايبني عليه البيت ، وأشار بقوله أمان المسلمين الى الحديث النبوي وهو اهل بيتي أمان (١) لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء ، وبقرناء الوحي الى اخره الى نحو قوله انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى أهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وقوله فى بعض الاحاديث وهما لايختلفان بعدي ﴿ وبعد (٢) فهذا غاية السؤل (٣) فى علم الاصول ﴾ بعد هنا من الغايات المقطوعة (٤) عن الاضافة حذف منه اما وعوض (٥) عنها الواو اختصاراً مع الربط الصوري وهي اما مقدرة في نظم الكلام فهى العاملة

يظهر له من باطن امره مايسره عن غيره اه والله أعلم (١) أخرجه الامام ابوطالب والامام ابو عبدالله الجرجانى اه (٢) في شرح الجلال للتهذيب مالفظه ظرف مبنى على الضم كثرلزومه لاما الشرطية فحذفت ونابت منابها في الدلالة على الشرط استغناء باللازم عن الملزوم فلهذا دخلت الفا في فهذا (٣) اقول يجوزان يقرأ غاية السؤل بالهمزة لأن التخفيف ليس بلازم ويكون من السجع المطرف مثل « مالكم لاترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا » وان يقرأ سول كما في سوت أى سؤت من الاساءة ويكون سجعاً كالاول مع زيادة لزوم مالا يلزم وان يقرأ سئول جمع سؤل كقرء وقروء ويكون سجعاً متوازياً نحو ﴿ فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة ﴾ مع لزوم مالا يلزم افاده شيخنا العلامة احمد بن عبد الرحمن المجاهد رحمه الله اه من خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله (٤) صفة كاشفة لما تضمنه لفظ الغايات اذهي ظروف قطعت عن الاضافة اه سماعا من خط سيدنا علي البرطي رحمه الله تعالى (٥) اودون تعويض كما دل عليه صاحب المفتاح آخر فن البيان حيث جمع بينهما بقوله واما بعد فان خلاصة الاصلين اه من حاشية ابن ابى شريف على شرح النسفى

عريض منسوج من سيور اوشعر ولايكون الا من جلد والجمع وضن اه ح باختصار يسير (قوله) من آل صعفوق الخ ، تمامه من طامعين لاينالون الخر اه صحاح (قوله) احتيج في حمل غاية السول ، لايحتاج الى توجيه الحمل على تقدير ان يراد بالمصدر اسم المفعول اذ الحمل صحيح وانما يحتاج الى تصحيح الحمل لو كان المصدر باقيا على معناه المصدري كما هو باق عليه في متن التهذيب واما حيث يراد به اسم المفعول كما اراده ابن الامام حيث قال والسول الامنية والتقدير وبعد فهذا غاية السئول فلا كلام في صحته اه احمد بن صالح ابى الرجال فيكون فعلا بمعنى مفعول ح (قوله) ولا بد من ذلك ، ينظر فانه لايلزم الاتيان بهذا اللفظ الا بمعونة المقام اه احمد ابن صالح ابى الرجال ح (قوله) لأنه انتقال ، تعليل لعدم الاتيان به فجاءة اه ح (قوله) وهي اما مقدرة ، والفرق بين التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة الوهم ان اما مذكورة في نظم الكلام لانه كثيرا ما ادركها في نظائرها وان كان هذا الحكم كاذبا و التقدير حكمه بأنها غير مذكورة لكنها مقدرة ومرادة في المعنى اه حاشية شرح العقائد للخيالى ح

(قوله) مثل أقول ، لعل الربط بالواو حينئذ حقيقي لصحة العطف على يقول سابقاً و (قوله) الفاء على توهمها أي على توهم أما لكثرة استعمالها مع بعد فيكون كتوهم دخول الجار في خبر ليس فيعطف عليه بالجر ولكن مقتضى التوهم أن لا تكون أما محذوفة ومعوضاً منها كما توهمه العبارة إذ معناها وهي أي اما المحذوفة المعوض عنها الخ وعبارة غيره هذه الفاء على توهم اما لكثرة استعمالها مع بعد أو على تقديرها (قوله) والاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن ، قد يظن مخالفة هذا لما سيأتي في شرح قوله ورتبته على مقدمة الخ فان المؤلف جعل الاشارة الى الكتاب حيث قال والضمير للكتاب المشار اليه سابقاً والظاهر ان الكتاب اسم لما في الخارج وفيه مخالفة لما ذكره هاهنا من كون الاشارة الى المعقول المرتب أعني الحاضر في الذهن وقد يجاب بانه لا مانع من صحة حمل الكتاب على المرتب الحاضر ذهناً أيضاً يؤيده ان المحقق الشريف صرح بان الكتاب يجري فيه أحد المعاني السبعة المذكورة هاهنا فلا مخالفة وسيأتي نقل كلام الشريف في بحث قوله فان قيل ليس المشار اليه إلا مسائل الاصول لكن لم يذكر الشريف فيما يأتي كون الكتاب هو المرتب الحاضر في الذهن أعني الامر الكلي المعقول الا في بعض هذه المعاني السبعة فينظر والله أعلم (قوله) أو في نقوش ألفاظها ، أي المعاني (قوله) أو من ثلاثتها ، هذا تمام احتمالات سبعة كما ترى (قوله) وسواء كان وضع الديباجة الخ ، قال المحقق الدواني مما قيل من أنه اذا كان وضع الديباجة بعد التصنيف فالاشارة الى الحاضر في الخارج لا يستقيم (قوله) ان ليس المراد وصف ذلك المعين ، أي وصفه بالاوصاف التي ذكرها المؤلف من قوله حافل باقوال العلماء الخ (قوله) ولا تسميته ، أي تسمية ذلك الشخص المتحد المتعين وهو ظاهر (قوله) بل المقصود وصف نوعه ، أي المعنى الكلي (قوله) وهو ، أي هذا النوع (قوله) فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير ، قال الدواني ومن هنا علمت أن أسامي الكتب من أعلام الاجناس عند التحقيق (قوله) فيكون استعمال لفظها ، أي لفظ الاشارة (قوله) وغاية الشيء مداه وطرفه الخ ، هذا معنى غاية السؤل قبل العلمية وهو المعنى الاضافي بينه المؤلف عليه السلام ليعرف أن هذا اللفظ يشعر بمدح لملاحظة معناه الاضافي كما ذكروا نظير هذا في لفظ اصول الفقه علماء هذا الفن

فيه والفاء بعده لاجلها او غير مقدرة والعامل مايفهم من السياق مثل اقول والفاء على توهمها(١) والاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة أو الفاظها او نقوش الفاظها او المركب من اثنين منها او من ثلاثتها سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده اذ لا وجود لواحد منها في الخارج ﴿ فان قلت ﴾ نفي وجود النقوش في الخارج خلاف المحسوس ﴿ اجيب ﴾ بان الحاضر من النقوش لا يكون الا شخصياً ومن البين ان ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم بل الغرض وصف نوعه(٢) وتسميته وهو النقش الكتابي الدال على تلك الالفاظ المخصوصة الموضوعة بازاء المعاني المخصوصة اعم من ان يكون ذلك الشخص أو غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير (٣) فيكون استعمال لفظها على سبيل المجاز تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس تنبيها على ظهوره وترغيباً وتنشيطاً وغاية الشيء مداه وطرفه والسؤل الامنية والطلبة (٤) فعل بمعنى مفعول كخبز بمعنى

(١) اجراء الموهوم مجرى المحقق والواو حينئذ لعطف القضية على القضية وعلى تقدير اما الواو مزيدة بعد الحذف تعويضاً وانما كانت على هذا الوجه مزيدة لانهما لا يجتمعان لان كلمة اما للانفصال والواو للعطف الذي يوجب الاتصال واما ماورد في قول صاحب الكشاف فمحمول على التأكيد لا على التفصيل اه من حاشية الخيالي وحاشيتها (٢) أي المعنى الكلي اه (٣) أي على جميع الاحتمالات السبعة وحمل التقديرات على كون الديباجة قبل التصنيف أو بعده تأباه صيغة الجمع وما اشتهر من اطلاق الجمع عند المنطقيين على مافوق الواحد فانما هو في تعاريف الفن كما صرحوا به اه من حواشي شرح الدواني على التهذيب (٤) الطلبة ماطلبته من شيء اه ديوان من باب فعل بفتح الفاء وكسر العين اه

(قوله) لكن لم يذكر الشريف الخ ، لا حاجة لذكره بعدما صرح أن الكتاب يجري فيه أحد الامور السبعة اذ لا تكون الامر تبة في الذهن كما حققه الشارح فتأمل اه (ك ح)

(قوله) ليس المشار اليه إلا مسائل علم الاصول ، ينظر في هذا الحصر فانك قد عرفت ان المشار اليه هو المرتب الحاضر في الذهن وهو مشتمل على معان سبعة منها مجرد الالفاظ أو النقوش أو المركب منهما وليس مجرد الالفاظ أو النقوش أو المركب منهما مسائل علم الاصول

مجبوزوا كل بمعنى ما كول ﴿ فان قيل ﴾ ليس المشار اليه الا مسائل علم اصول الفقه والظرفية تقتضي تغاير الظرف والمظروف قلنا قد أشرنا الى ان الاشارة الى احد معان سبعة فيكون المراد بعلم الاصول احد خمسة معان وهى الملكة ، والعلم بجميع المسائل ، وبالقدر المعتد به الذى يحصل به الاستنباط ، ونفس المسائل جميعاً ، ونفس القدر المعتدبه ، فاذا لو حظت تلك مع هذه حصل خمسة وثلاثون احتمالا (١) يقدر فيها

(١) تفصيلها هكذا

الالفاظ في تحصيل الملكة	المعاني في تحصيل الملكة	النقوش في تحصيل الملكة	الالفاظ والمعاني في تحصيل الملكة	الالفاظ والنقوش في تحصيل الملكة	المعاني والنقوش في تحصيل الملكة	الالفاظ والمعاني والنقوش في تحصيل الملكة
الالفاظ في بيان العلم بجميع المسائل	المعاني في بيان العلم بجميع المسائل	النقوش في بيان العلم بجميع المسائل	الالفاظ والمعاني في بيان العلم بجميع المسائل	الالفاظ والنقوش في بيان العلم بجميع المسائل	المعاني والنقوش في بيان العلم بجميع المسائل	الالفاظ والمعاني والنقوش في بيان العلم بجميع المسائل
الالفاظ في بيان القدر المعتد به	المعاني في بيان القدر المعتد به	النقوش في بيان القدر المعتد به	الالفاظ والمعاني في بيان القدر المعتد به	الالفاظ والنقوش في بيان القدر المعتد به	المعاني والنقوش في بيان القدر المعتد به	الالفاظ والمعاني والنقوش في بيان القدر المعتد به
الالفاظ في بيان نفس المسائل جميعا	المعاني في بيان نفس المسائل جميعا	النقوش في بيان نفس المسائل جميعا	الالفاظ والمعاني في بيان نفس المسائل جميعا	الالفاظ والنقوش في بيان نفس المسائل جميعا	المعاني والنقوش في بيان نفس المسائل جميعا	الالفاظ والمعاني والنقوش في بيان نفس المسائل جميعا
الالفاظ في بيان نفس القدر المعتد به	المعاني في بيان نفس القدر المعتد به	النقوش في بيان نفس القدر المعتد به	الالفاظ والمعاني في بيان نفس القدر المعتد به	الالفاظ والنقوش في بيان نفس القدر المعتد به	المعاني والنقوش في بيان نفس القدر المعتد به	الالفاظ والمعاني والنقوش في بيان نفس القدر المعتد به

مع ان مقتضى ماسيأتى في قوله ورتبته على مقدمة الخ ان المرتب الحاضر ذهناً هو الكتاب المؤلف كما عرفت قريباً وهو مشتمل على المبادي ونحوها مما ليست من مسائل الاصول قطعاً والمؤلف عليه السلام أورد الحصر في عبارته كما أورده اليزدي على قول التهذيب القسم الاول في المنطق حيث قال ليس القسم الاول إلا المسائل المنطقية فما توجيه الظرفية لكن الحصر في كلامه لااشكال فيه إذ القسم الاول هي مسائل المنطق كما يعرف ذلك بمطالعته « واعلم » ان عبارة المؤلف عليه السلام وهي قوله هذا غاية السؤل في علم الاصول بمنزلة هذا الكتاب المؤلف في علم الاصول كما عرفت من المنقول عن المؤلف عليه السلام في

(قوله) ينظر في هذا الحصر ، يقال الحصر المذكور ولم يكن المؤلف قاطعاً بصحته وانما أورده لما عسى أن يخطر ببال السائل وأجاب عنه بالرجوع الى ماقرره وهذا دأب المصنفين كالسؤال قبل هذا وهو ان قلت نفي وجود النقوش في الخارج خلاف المحسوس فاورده على مايظنه السائل فتأمل والله أعلم اه (كح)

(قوله) لااشكال فيه ، بل فيه إشكال إذ بحث دلالة الالفاظ ليس من المسائل المنطقية فتأمل والله أعلم اهح قال اه إملاء شيخنا ومن خطه (قوله) لكن الحصر في كلامه لا إشكال فيه ، الحصر في اليزدي كالحصر هنا فما ورد هنا ورد هناك إذ القسم الاول من المنطق ليس نفس المسائل وعلم المنطق لاغير بل ذكر فيه بحث الالفاظ والدلالة وهي ليست من مسائل المنطق لأن المسائل المنطقية هي المعلوم التصوري والتصديقي اه(ح)

شرح قوله ورتبته على مقدمة الخ وقد وجه السيد المحقق الظرفية في أمثال هذه العبارة بتوجيه لم يتعرض فيه لحصر الكتاب المؤلف في مسائل العلم كما ذكره المؤلف بل ذكر توجيه الظرفية فقط لجعل الكتاب المؤلف مثلا عبارة عن أحد المعاني السبعة المذكورة الا انه اختار منها كون الكتاب المؤلف عبارة عن الالفاظ وجعل العلم عبارة عن المعلومات ثم ذكر ان الكتاب ان كان عبارة عن الالفاظ أو النقوش أو المركب منهما فلا اشكال اذ المعنى هذه الالفاظ أو النقوش أو المركب منها في بيان تلك المعلومات وان كان عبارة عن المعاني أو عن ما يتركب منها ومن غيرها كان المراد بالكتاب المؤلف مفهوم كلي فكانه قيل هذا الكلي في هذا الجزئي هذا ملخص كلامه ثم ان السيد المحقق أورد سؤالا على كون الكتاب عبارة عن الالفاظ كما هو المختار عنده فقال بقي هاهنا ان المختار هو ان الكتاب عبارة عن الالفاظ والعبارات مظروفة للمعاني وقد اشتهر فيما بينهم ان الالفاظ قوالب المعاني فيلزم ان يكون كل منهما ظرفاً للاخر ومظروفاً له ثم أجاب بان ظروف الالفاظ هو بيان المعاني بناء على ان الالفاظ مسوقة لذلك البيان الذي قد يحصل بغيرها فكان البيان محيط بالالفاظ وظروف المعاني هي الالفاظ بناء على ان المعاني تؤخذ من الالفاظ وتزيد بزيادة الالفاظ وتنقص بنقصها فكان الالفاظ قوالب تصب فيها المعاني بقدرها

(قوله) حسبما وجده العقل الخ ، فتقدير البيان يناسب العلم ونفس المسائل لا الملكة ، وتقدير الحصول والتحصيل يناسب الكل

(قوله) فان قلت مامعنى ظرفية البيان للالفاظ مثلا ، ينظر في زيادة قوله مثلا ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان معنى الظرفية في سائر الاحتمالات بل خص السؤال ببيان معنى ظرفية البيان للالفاظ ولعل وجهه في كلام المؤلف ان الاعتراض بما اشتهر من كون الالفاظ قوالب المعاني كما عرفت من المنقول عن الشريف انما اندفع بتقدير البيان كما ذكره الشريف فاعتنى المؤلف عليه السلام بشأنه من بين سائر الاحتمالات لتوقف دفع الاعتراض على تقديره وعلى بيان معنى ظرفيته واما الشريف فالوجه في تخصيصه بالبيان دون سائر الاحتمالات في كلامه ظاهر لانه لما ذكر الاعتراض المذكور توقف دفعه على تقدير البيان وعلى بيان معنى ظرفيته وأما المؤلف فلم يذكر ذلك الاعتراض والله أعلم (قوله) إقامة للشمول العمومي ، وذلك ان الالفاظ مسوقة لبيان المعنى فلم يخرج شيء من الالفاظ عن البيان فكان البيان محيطاً بالالفاظ فكان كالعام الشامل لافراده هذا مقتضى مانقلناه عن الشريف في بيان شمول البيان وأما بيانه بقول المؤلف ووجه الشمول وجود البيان بوجود الالفاظ فلم يظهر منه وجه الشمول مع أنه يلزم منه خلاف المقصود إذ لا تكون الالفاظ حينئذ هي المشبهة للظروف ومع ذلك فيرد الاعتراض بما اشتهر كما عرفت مما نقلناه عن الشريف فتأمل والله أعلم (قوله) مقام الشمول الظرفي ، إذ لا يخرج عن الظرف شيء من مظروفه فهو شامل له

مضاف هو اما البيان او الحصول او التحصيل حسبما(١) وجده العقل السليم مناسباً ﴿فان قلت﴾ مامعنى ظرفية البيان للالفاظ مثلا ﴿قلت﴾ هي مجازية اقامة للشمول العمومي مقام الشمول الظرفي ووجه الشمول وجود البيان بوجود الالفاظ ولا عكس(٢) (حافل باقوال العلماء على الشمول) يقال حفل الوادي بالسيل جاء بملء جنبيه

(١) قوله حسبما وجده العقل السليم مناسباً وفي بعض النسخ حيثما والاولى اظهر ، اقول تحقيق ذلك انه لادخل لاختلاف المشار اليه في اختلاف التقدير وانما الشأن في ذلك كون معاني بعض الاصول لايقبل تقدير البيان وهو الملكة والعلم بجميع المسائل اوبالقدر المعتد به اذ لم يبين في الكتاب شيء منها وبعضه يقبل تقدير التحصيل والحصول لكن تقدير البيان انسب وعبارة المؤلف ظاهرة في غير المقصود كما لايخفى وعبارة اليزدي في حاشية التهذيب هكذا فيقدر في بعضها البيان وفي بعضها الحصول او التحصيل حسبما وجده العقل السليم مناسباً اه اخفش (٢) اى لاتوجد الالفاظ بوجود البيان اذ قد يكون البيان بغير الالفاظ كالاشارة ونحوها وقوله عليه السلام على الشمول في محل النصب على انه مفعول مطلق أى حفلا على الشمول وقوله اوحال اى من اقوال العلماء اه

(قوله) يناسب العلم ونفس المسائل لا الملكة ، الظاهر ان العلم لايناسبه تقدير البيان كالملكة فتأمل والله أعلم اه (ح) قال من إملاء شيخه وخطه (قوله) في سائر الاحتمالات ، بل قد تعرض لقوله مثلا فتأمل والله أعلم اه (ح) قال من إملاء شيخه المغربي وخطه (قوله) انما يدفع ، الحصر إضافي أي لا بالمعاني نفسها فتأمل اه ح قال عن خط شيخه (قوله) فلم يظهر منه وجه الشمول ، ووجهه أنه يوجد البيان بوجود الالفاظ وبغيرها كالكتابة والاشارة والعقل وغير ذلك فكان البيان فيه شمول لعمومه الالفاظ وغيرها كما أشار اليه بقوله إقامة للشمول العمومي ولزوم كون الالفاظ مشبهة للظروف ممنوع إذ المراد أن البيان بالالفاظ أخص من مطلق البيان فصلح ان يكون مطلق البيان ظرفاً للالفاظ لما ذكر من الاقامة اه ح عن ن (قوله) فلم يظهر منه الخ ، لا وجه للاعتراض إذ محل بيان الوجه هو قوله

(قوله) فهاهنا إستعارة إما مكنية في الضمير المستتر في حافل العائد الى الكتاب شبهه بالوادي الممتلي من الماء (قوله) أو تبعيه ، يعني في حافل شبه جمعه للاقوال المذكورة بالحفل فتبعه اسم الفاعل في ذلك (قوله) أو تمثيلية ، يعني بان شبه الهيئة الحاصلة من امتلاء كتابه بالاقوال والفوائد مع الاحاطة والشمول بالهيئة الحاصلة من امتلاء الوادي بالسيل وإحاطته به لكن مقتضى التمثيل أن يؤتى باللفظ الحقيقي الدال على هيئة المشبه به بغير تجوز في شيء من مفرداته ولم يكن ذلك حاصلا في لفظ المؤلف ولعله يجاب بأنه مبني على ماقرره السعد من ان المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظاً مفردا دالا على معنى مركب كما صرح به في قوله تعالى إن الله لايستحيي أن يضرب مثلا وهنا الحفل قد دل على ذلك وإن كان مفردا لا على ماذكره السيد المحقق من ان المستعار في الاستعارة التمثيلية لابد وان يكون لفظاً مركباً وزيف ما ذكره السعد وحقق الكلام في تفسير قوله تعالى اؤلئك على هدى من ربهم وهذه المسئلة هي التي وقعت فيها المناظرة بينهما كما ذكره بعض الفضلاء في رسالة وضعها لتلك المناظرة ويحتمل ماذكره المؤلف من باب التخييل وهو نوع من التمثيل يفرض فيه حالة حقيقية ويفرض لها ألفاظ حقيقية وتطلق تلك الالفاظ على المعنى الذي يراد تصويره وتخييله كما حققه المحقق سراج الدين في حاشية الكشاف في قوله تعالى ﴿٢٤﴾ إنا عرضنا الامانة الاية فطالعه فيه فهو بحث نفيس والله اعلم (قوله) وعلى الشمول في محل

فهنا استعارة اما مكنية او تبعية او تمثيلية (١) كما لايخفى وعلى الشمول في محل

(١) يحقق الكلام هنا في التمثيلية فان ظاهر قول اهل البيان ان الاستعارة لاتشم رائحة التشبيه حتى قالوا في قوله تعالي حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر انها تشبيه لقوله من الفجر وكذا هنا قوله باقوال العلماء ردها الي تشبيه التمثيل لا الي الاستعارة التمثيلية فتامل والله اعلم ويدل على ذلك الحد لها بقولهم اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلى تشبيه التمثيل مثل اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى لمن تردد في امر اه

ولا عكس فقط اه كاتبه اه (ح) (قوله) لكن مقتضى التمثيل الخ، أقول الظاهر ان الاعتراض غير متجه وان كان كلام المؤلف مستقيم على مذهب السيد كما انه مستقيم على طريقة السعد لأن المؤلف قدس الله روحه انما قال حافل باقوال ففي قوله هذا تركيب مايكفي في مثله التمثيلية . انما يرد عليه الاعتراض لو أطلق الحفل ولم يذكر الأقوال التي وقع بها الحفل فتأمل وعندي أن المؤلف قدس الله روحه حذا بهذا الكلام حذو الكلام الذي ذكره السيد المحقق في حاشية المطول فانه أجاز في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية المكنية والتبعية والتمثيلية تبعاً للعلامة في الكشاف وجعل المدار على الاعتبار فليراجع فانه مفيد اه القاضي إسحق العبدي رحمه الله (ح) (قوله) بغير تجوز في شيء من مفرداته نحو أراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى والمراد بغير تجوز في المفردات لأجل التمثيل المراد والا فلو قال أراك تقدم خطوة وتؤخر خطوة كان من التمثيل مع التجوز بخطوة عن الرجل اه (ح) ن (قوله) ولم يكن ذلك حاصلا ، السؤال غير وارد فان الشريف وان زعم ان التمثيل لايجري في التبعية فقد جوز أن يكون قوله تعالى على هدى تمثيلا لكنه يقول ان ثمه ألفاظاً منوية يحصل فيها الهيئة المستعارة المشبهة بها مرادة وان لم تقدر في نظم الكلام مع ذكر ماهو العمدة في تحصيلها كملى فكذلك هنا تقدر ألفاظ محصلة للهيئة وقد ذكر منها ماهو العمدة أعني حافل والمؤلف قد اختار كلام الشريف حيث قال تبعية أو تمثيلية ولم يقل وتمثيلية بالواو واما المحقق التفتازاني فقد جوز اجتماعها بناء على ان تركيب الطرفين غير مشروط في تشبيه التمثيل الذي تبنى عليه الاستعارة التمثيلية وان الهيئة جاز ان يتكفل بتحصيلها لفظ مفرد وقد حققنا الكلام على ماينبغي في شرحنا على الايجاز فليطالع اه المولى زيد بن محمد رحمه الله اهح (قوله) وهو نوع من التمثيل ، ليس هذا وراء التمثيل بل المراد ان الهيئة لايلزم ان تكون هيئة أشياء محققة بل كما تكون هيئة أشياء محققة تكون هيئة لامور مفروضة وقد تكرر الكلام في ذلك في مواضع من الكشاف وحواشيه انتهى نقل عن المولى زيد بن محمد قدس سره اهح (قوله) كما حققه المحقق سراج الدين الخ ، قال سراج الدين في الفرق بين المعنيين المذكورين في الآية أن الاول اريد فيه بالامانة الطاعة المجازية ليتناول اللائق بالجمادات واللائق بالحيوان المكلف والعرض والاشفاق والاباء عن الحمل أي الخيانة وعدم الأداء كناية مجازات متفرعة على التمثيل ومدار التمثيل على تشبيه الجماد بالمأمور الذي كما ورد عليه أمر سيده المطاع بادر بالامتثال تعريضاً بتمريض الانسان وانه كان أحق بذلك وهذا نظير الوجه المذكور أولا في قوله تعالى إئتيا طوعاً أو كرهاً الآية وهو من المجاز الذي يسمى التمثيل وان الثاني اريد فيه بالامانة الطاعة الحقيقية ولذلك عبرهنا بما كلف الانسان والعرض والاشفاق والاباء على حقائقها والحمل بمعنى الاحتمال لا الخيانة وحقيقة التمثيل ما كشف عنها بقوله مثلت حالة التكليف في صعوبته وثقل محمله الخ والغرض تصوير عظم الامانة الى آخره وهذا نظير الوجه المذكور هنالك آخرا في قوله ويجوز أن يكون تخييلا

النصب الخ ، أي حفلا على الشمول (قوله) أو حال ، أي من أقوال العلماء و (قوله) والشمول بالنظر الى أشهر الاقوال ، جواب إيراد على الوجهين (قوله) القصور عن الشيء العجز عنه ، في الصحاح قصرت عن الشيء قصورا عجزت عنـه وقصر الشيء بالضم يقصر قصرا خلاف طال اه فعبارة المؤلف تقضي بملاحظة المعنى الاول لا الثاني (قوله) استعير للاقتـدار الخ ، الضمير يعود الى الباع أي استعير الباع للملـكة والاقتدار فيكون المعنى قصور الملـكة والاقتدار تشبيهاً لهما بالباع في التوصل الى المراد ولو جعل قصور الباع تمثيلا لـكان أظهر (قوله) والصناعة العلم المتعلق بكيفية عمل ، قال السيد في حواشي الـكشاف العلم ان لم يتعلق بكيفية العمل كان مقصودا في نفسه ويسمى علماً وان كان متعلقا بها كان المقصود منه ذلك العمل ويسمى صناعة في عرف الخاصة وينقسم الى قسمين ما يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب مثلا وما لا يمكن حصوله إلا بمزاولة العمل كالخياطة وهـذا القسم يخص باسم الصناعة في عرف العامة والوجه في التسمية على العرفين ان حقيقة الصناعة صفة نفسانيـة راسخة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الاغراض على وجـه البصيرة بحسب الامكان (قوله) علم عملي آلي ، نسبة الى الآلة بمعنى أنه آلة لغيره ووسيلة اليه إذ المقصود من هذا العلم هو استنباط الاحكام وظاهر هذا التقييد أنه قد يكون علم عملي غير آلي ولعل ذلك علم الفقه ويحتمل أن يكون هذا للبيان والـكشف لا للاحتراز (قوله) أي محسبي ، الحسيب بمعنى المحتسب بدليـل أنك تقول هـذا رجـل حسبك من رجل فتصف النكرة به لان اضافته لـكونه بمعنى المحتسب غـير حقيقية كذا في الـكشاف يقال احسبه اذا كفاه (قوله) لا أرجو غـيره ، جعل المؤلف الحصر موجهاً الى الرجاء ومقتضى المطابقة ان يكون الحصر موجهاً الى معنى محسبي وكافي وكان الاولى أن يقـال لا كافي لي إلا هو وكان المؤلف عليـه بنى على ان من لا كافي إلا هو يحق له ان لا يرجى إلا هو واستفيد الحصر من تقديم الضمير على محسبي كما ذكـره صاحب الـكشاف في قوله تعالى وكلمة هو قائلها وأما السكاكي فلا يكون تقديم المسند اليه على المشتق مفيدا للتخصيص عنـده اذا كان بعـد النفي فقط كما ذكـره في المطول واعتمده الشيخ رحمـه الله تعالى في الايجاز (قوله) عطف جمله على مفرد ، وذلك لان حسبي مفرد لانه بمعنى محسبي وكافي (قوله) وهو جائز ، أي عطف جمله على مفرد سواء كانت الجملة انشائية أو اخبارية وانما جاز لان التي لها محل من الاعراب أعنى نعم الوكيـل في موقع المفرد لانها معطوفة على خـبر المبتدأ أعنى حسبي

النصب على انه مفعول مطلق او حال والشمول بالنظر الى اشهر الاقوال واوسعها بحثاً واتباعاً فلا يرد ترك ماشذ من الاقوال (جامع لادلتها المعقول منها والمنقول) الجمع تأليف المفترق واللام للتقوية والضمير في منها للادلة والمراد جمع المعتبر من الدلائل لا كل دليل فانها مما لا يفي بها المطولات وللامرين المذكورين سمي غاية (جمعته مع قلة البضاعة) البضاعة قطعة من المال يتجر فيهـا استعيرت لما وقع به الجمع من العلم اليسير (وقصور الباع في هذه الصناعـة) القصور عن الشي العجز عنه وعدم بلوغه والباع قدر مد اليدين استعير للاقتدار والملـكة والاطلاع ، والصناعـة العلم المتعلق بكيفية عمل وفيه اشارة الى ان علم الاصول علم عملي آلي (راجياً به الجزآء الجزيل عند الملك الجليل) الجزآء المكافاة والمراد جزاء الطاعات بمعونة المقام والجزيل الـكثير وليس معنى عند ان الجزاء بحضرته وبالقرب منه على ماهو حقيقته بل مثل كونه بقدرته وفضله بحيث لا يقدر عليه غيره بحال الشيء يكون بحضرة واحـد لا يد عليـه لغيره (وهو حسبي ونعم الوكيـل) أي محسبي وكافي لا أرجو غيره والانشائية عطف على حسبي عطف جملة على مفرد وهو جائز لان التي لها محل من

ومنه ظهر ان التخييـل تمثيل خاص وأن التصور لا ينافي كونه تمثيلا وان ما يليح به بعض الفضلاء من الـكناية الايمائية وأخـذ الزبدة والغرض من غير النظر الى حقيقة التمثيل شيء لا يطابق الحقيقة والاصطلاح ثم لا يغنيهم عن الرجوع الى هذا التحقيق وهذا أبسط موضع حقق فيه المصنف ما سماه التخييل فليحقق وليحذ على مثاله لئلا يقع الزيغ عن سوء المنهج فيما يرد من أمثاله والله أعلم اهح (قوله) وكان المؤلف عليه السلام بنى الخ ، جاء المؤلف بنفي رجاء غيره ليكون برهاناً على حصر الـكفاية عليـه لانه انما انقطع الرجاء من غيره لحصول الـكفاية منه اهح ن (قوله) واعتمده الشيـخ ، بل هو مذهبه رحمه الله اهح

(قوله) ومنه ، أي من عطف الجملة على المفرد فيماله محل من الاعراب لكونها في موقع المفرد قوله تعالى ويكلم الناس فانه عطف على وجيهاً فحله النصب على الحالية فهو واقع موقع المفرد (قوله) فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار ، اما المعطوف عليه فلانه مفرد لا جملة واما المعطوفة فلانها في موضع المفرد (قوله) أما ان اولت الخ ، أشار بهذه العبارة الى أن هذا أظهر من التأويل السابق لأن المعطوف مع هذا التأويل صريح المفرد فلا توقف له على كون ماله محل من الاعراب في حكم المفرد وهو مقول وقد ذكر الشيخ رحمه الله تعالى في توجيه هذا العطف وجوهاً ذكرنها هذا الوجه وكذا نعم الوكيل بتأويل مقول في حقه نعم الوكيل فهو أيضاً مفرد (قوله) خبرها ، بناء على عدم تقدير مقول (قوله) أو متعلق خبرها بناء على تقدير مقول فقوله نعم الوكيل متعلق للخبر وهو مقول اذ هو مفعوله (قوله) وأما تصحيح عطف الانشائية على الاخبار فلا حجة له ، يعنى بغير تأويل فلا حجة له أشار بهذا الى ماذكره في مغنى اللبيب من ان الصفار وجماعة أجازوا عطف الانشاء على الاخبار وبالعكس مستدلين بقوله تعالى « وبشر الذين آمنوا » في سورة البقرة قال أبو حيان وأجاز سيبويه جاءنى زيد ومن عمرو العاقلان على أن يكون العاقلان خبرا لمحذوف قال ويؤيده قول امرء القيس

وان شفائي عبرة مهراقة ، وهل عند رسم دارس من معول ، وقوله ، تناغي غزالا عند باب ابن عامر ، وكحل اماقيك الحسان باثمد ، قال واستدل الصفار بهذا البيت وبقوله ، وقائلة خولان فانكح فتاتهم ، فان تقديره عند سيبويه هذه خولان وقد اجيب عن ذلك اما عطف « وبشر الذين آمنوا » فلا حجة فيه لان ذلك من عطف القصة على القصة ذكره الزمخشري حيث قال ليس المعتمد بالعطف الامر حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين فيعتبر حينئذ المناسبة بين القصتين دون آحاد الجمل الواقعة فيها فالمعطوف هاهنا مجموع وصف ثواب المؤمنين كما فصل في قوله وبشر الذين الى خالدين على مجموع وصف عقاب الكافرين كما فصل في قوله « وان كنتم في ريب الى أعدت للكافرين » لا الجملة الامرية التي هي بشر ذكره السيد المحقق في حواشي الكشاف اذا عرفت ذلك فعطف القصة على القصة وجه للعطف حسن دقيق اعتبره صاحب الكشاف لايلزم منه جواز عطف الانشائية على الاخبار قال صاحب المغنى واما مانقله أبو حيان عن سيبويه فغلط عليه وانما قال واعلم انه لايجوز من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين رفعت أو نصبت لانك لاتثنى الصفة إلا على من أثبته وعلمته ولا يجوز ان تخلط من تعلم ومن لا تعلم فتجعلهما بمنزلة واحدة قال الصفار لما منعها سيبويه من جهة النعت علم ان زوال النعت يصححها فوهم أبو حيان من كلام الصفار ولا حجة فيما ذكر الصفار اذ قد يكون الشيء مانعان ويقتصر على ذكر أحدهما لانه الذي اقتضاه المقام ، واما وهل عند رسم دارس من معول ، فهل فيه نافية مثلها في فهل يهلك الا القوم الفاسقون ، واما هذه خولان فمعناه تنبه لخولان أو الفاء للسببية مثلها في جواب الشرط واذ قد

الاعراب في موضع المفرد ومنه وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار اما ان اولت بمقول في حقه نعم الوكيل فمن عطف مفرد على مفرد ويحتمل العطف على جمله هو حسبي بتقدير مبتدأ بقرينة ذكره سابقاً أي وهو نعم الوكيل فيكون جمله اسمية خبرية خبرها أو متعلق خبرها فعليه انشائيه ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية ﴿قيل﴾ الاسمية التي خبرها انشائية تكون انشائية على القول بعدم التأويل كما ان التي خبرها مفرد يتضمن الاستفهام كاين زيد وكيف عمرو كذلك ﴿واجيب﴾ بالفرق فان الاستفهام فى نحو أين زيد داخل على النسبة بين المبتدا والخبر المقدر لا على الخبر وحده فان المعنى أفى الدار زيد أم في السوق ولولاه لما وجب تقديم متضمن الاستفهام كما لم يجب فى نحو زيد اين هو لان الانشاء فيه وفيما نحن فيه داخل على الخبر وحده ، واما تصحيح عطف الانشاء على الاخبار فلا حجة له

(قوله) على جملة عقاب وصف الكافرين ، الى هنا لفظ الكشاف ثم قال كما تقول زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرا بالعتق والاطلاق ولك أن تقول هو معطوف على قوله فاتقوا كما تقول يابنى تميم احذروا عقوبة ماجنيتم وبشر يافلان بنى أسد باحسان اليهم وفي قراءة زيد بن علي عليه السلام بشر وبشر على لفظ المبنى للمفعول عطفاً على أعدت انتهى لفظ الكشاف (قوله) فمعناه تنبه لخولان ، فالمعطوف عليه أمر في المعنى اهـ

لاستدلا بذلك فهلا استدلا بقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر فصل لربك ونحوه في التنزيل كثير ، واما وكحل اماقيك فيتوقف على النظر فيما قبله من الابيات وقد يكون معطوفاً على مقدر يدل عليه المعنى أي مافعل كذا وكحل كما في قوله تعالى واهجرني مليا وقد نقل الشلبي عن التفتازاني أنه أشار الى جواز عطف الاخبار على الانشاء في قوله ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا قال وانما ينتهض لو كان قوله ولا نكذب عطفاً على مجموع التمني لكنه يحتمل العطف على نرد والمعنى على تمني مجموع الامرين الرد وعدم التكذيب وان يكون حالا وذلك ظاهر قال الشلبي وقد نص التفتازاني في أول أحوال المسند اليه على جواز ليت زيدا قائم وعمرو منطلق بعطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الاولى ورده بانه لم يستدل على تصحيحه وثبوت نقله عن العرب لانه انما قال كما تقول ليت زيدا قائم وعمرو منطلق فاراد مجرد التمثيل لاتصحيح المثال (قوله) ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد ، المراد ترتيب المقصود في الكتاب فلا يضر خروج الخطبة وأما المقدمة فهي وان لم تكن مقصودة في العلم فهي مقصودة في الكتاب وأما الابحاث الثلاثة فهي تابعة للمقدمة كما صرح بذلك المؤلف في أول المقصد الاول حيث قال ولما فرغ من المقدمة وما يتبعها من الابحاث المحتاج اليها في هذا العلم فلما كانت تابعة للمقدمة اطلقت عليها هاهنا تغليباً لاحتياج المقاصد اليها كالمقدمة وقد أشار الى ذلك المؤلف في شرح قوله وهاهنا أبحاث ، لايقال ان المؤلف عليه السلام أخرجها عن المقدمة حيث قال فيما يأتي والمذكور في المقدمة حد العلم وغايته وموضوعه فيلزم أن لايشملها هذا التقسيم لانا نقول قصد بالمقدمة فيما يأتي ماهو المشهور في الاطلاق وهاهنا قصد بها مايشمل ماهو من توابعها تغليباً ويؤيد ما ذكرنا قوله فيما يأتي ولما فرغ من الامور الثلاثة التي توجب ازديادا في البصيرة أخذ في ثلاثة مباحث حيث لم يقل ولما فرغ من المقدمة (قوله) الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته ، هكذا في شرح الرسالة للقطب والسعد ومثله في شرح التلخيص واعترض الشيخ هذه العبارة في حواشيه حيث قال ولاتخلو العبارة عن شيء ولو قال جعل الشيء في مرتبته لكان أليق ولعل وجهه ان الحد يجب صدقه على كل فرد من أفراد المحدود وهو لايصدق بصيغة العموم ﴿٢٧﴾ على المحدود فان الترتيب اللغوي يتحقق

(ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد) الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتأخير وهو بهذين المعنيين لايتعدى بعلى

بوضع الشيء في مرتبته ولو واحدا وقد اعترضوا بمثل هذا على قول ابن الحاجب في مبادي اللغة كل لفظ وضع لمعنى وا فرق بين معناه لغة واصطلاحاً أن الترتيب في اللغة يتحقق بوضع شيء واحد في مرتبته التي تليق به وتناسبه أو بوضع شيئين فصاعدا كل في مرتبته وان لم يطلق اسم الواحد وفي الاصطلاح لايتحقق الابين شيئين فصاعدا مع اطلاق اسم الواحد عليها من غير اعتبار جعل كل في مرتبته التي تليق به كما صرح بذلك السعد فيما يأتي قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) وفي الاصطلاح جعل الاشياء الخ ، المراد مافوق الواحد كما هو المراد بكل جمع مستعمل في التعريفات وعبارة السعد في شرح الرسالة جعل شيئين فصاعدا الخ (قوله) اسم الواحد أي اسم هو الواحد فالاضافة بيانية (قوله) ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتأخير ، احتراز عن تركيب الادوية فانه ليس بترتيب ومعنى النسبة لها ان يقال هذا مقدم على ذاك وذاك متأخر عن هذا وان لم يكن التقديم لمناسبة كما ذكره السعد حيث اعترض في شرح الرسالة على من زعم أن التقدم والتأخر فيما بين الاشياء يكون مناسباً قال السعد لانه انما نشأ عن معناه اللغوي قلت لانه لغة جعل الشيء في مرتبته التي تليق به وتناسبه (قوله) وهو بهذين لايتعدى بعلى ، بل بنفسه فان المعنى عليهما رتبت أجزاء الكتاب أي جعلت كلا منها في مرتبته أو جعلتها بحيث يطلق عليها اسم الواحد الخ فلا يحتاج الى تعدية هذين المعنيين بعلى وانما قدرنا المضاف أعني لفظ الاجزاء لما سيأتي من أن الترتيب بهذين المعنيين لايتعدى الى ضمير الكتاب بل الى مضاف مقدر هو لفظ الاجزاء

(قوله) وقد اعترضوا بمثل هذا الخ ، الذي اعترض به على ابن الحاجب زيادة لفظ كل في حد الموضوع ذ [illegible] تفيد تعدد الافراد فيصير الحد للافراد والحد انما هو للماهية وبالماهية وقد اعترض عليه بمثل هذا الاعتراض على قوله في الكافية كل ثان وقد اعتذر له الشارح الجامي بخلاف ماهنا فان كل داخلة على متعلق الجعل فلم يصدق الحد لصيغة العموم على المحدود فالاعتراضان متغايران فتأمل والله أعلم اه املا معنى لشيخنا اهح ن (قوله) لايتعدى بعلى بل بنفسه ، الترتيب بالمعنى اللغوي والاصطلاحي لايتعدى الى مفعول ثان لابنفسه ولا بواسطة حرف جر فتأمل والله أعلم اه إملاء شيخنا ح

(قوله) فهو مضمن إما معنى الاشتمال ، قال الشريف مامعناه التضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر كقولك أحمد اليك فلاناً فانك لاحظت فيه مع معنى الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكرصلته أعني كلمة الى كأنك قلت انهي حمده اليك وفائدة التضمين اعطاء مجموع المعنيين فالفعلان مقصودان معاً قصدا وتبعاً فاللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فقط والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ماهو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور أصلاً في الكلام والمحذوف قيدا فيه على انه حال كما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ولتكبروا الله حامدين وتارة يعكس فيجعل المحذوف أصلا والمذكور مفعولا كما في أحمد اليك فلاناً او حالا كما يدل عليه قوله في الكشاف في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب أي يعترفون به ولا بد من اعتبار الحال أي يعترفون به مؤمنين إذ لو لم يقدر لكان مجازا عن الاعتراف لاتضميناً فان قيل إذا كان المعنى الآخر مرادا بلفظ محذوف كان ذلك من قبيل الاضمار فكيف يقال ان المذكور يتضمنه اجيب بانه لما كانت مناسبته للمذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كأنه في ضمنه ومن ثمه كان جعله حالا وتبعاً للمذكور أولى من عكسه اه (قوله) وإما معنى البناء ، أي وإما مضمن معنى البناء (قوله) فانه أي البناء يتعدى بعلى الى اسلوبه ، أي اسلوب البناء في الصحاح وغيره الاسلوب بالضم الفن والطريق يقال أخذ فلان في أساليب من القول أي في فنون منه وطرق جمع أسلوب فالمناسب بهذا أن يكون المراد باسلوب البناء في كلام المؤلف هيئته وطريقته التى هو عليها من كون الدار مثلا على طبقة أو طبقتين وعلى شكل مخصوص تشبيهاً لهيئات البناء بفنون الكلام وأنواعه وباسلوب الكتاب أي هيئته من كونه على مقدمة ومقاصد معروفة معدودة مقدماً

بعضها على بعض (قوله) أو يقال ان الترتيب الخ ، يعني في الاصطلاح وفي عطف أو

فهو مضمن اما معنى الاشتمال لايقال يلزم اشتمال الشيء على نفسه لان الشامل هو المجموع والمشمول كل واحد من الاجزاء فتغايرا واما معنى البناء فانه يتعدى بعلى على اسلوبه يقال بنى الدار على طبقتين أو يقال ان الترتيب يتعدى بعلى بناء على ان معنى ترتيب الكل جعل أجزائه مرتبة وهذا يتصور على أنحاء مختلفة فيتعدى بعلي الى النحو المعين الواقع عليه والضمير للكتاب المشار اليه سابقاً وهو بالمعنيين المتقدمين على حذف مضاف أي رتبت أجزاءه لا بالاخر

يقال على ماسبق خفاء ولعله عطف على قوله مضمن كأنه قال أو فهو يقال فيكون الضمير للشأن (قوله) معنى ترتيب الكل وهو الكتاب جعل اجزائه مرتبة ، ففي هذا الوجه لايلاحظ في العبارة تقدير الاجزاء بل يوقع الترتيب على الكتاب باعتبار أجزائه بخلاف المعنيين السابقين فان المعنى عليهما جعل أجزاء الكل في مرتبتها ومعنى الثاني جعل أجزائه بحيث يطلق عليها اسم الواحد وأيضاً في هذا المعنى يتعين فيه تقديم ماهو الانسب كالمقدمة على المقاصد لان الترتيب يقع على وجوه مختلفة عين المؤلف بقوله على مقدمه ماهو الانسب من تلك الوجوه بخلاف المعنيين السابقين وقد أشار المؤلف الى هذا بقوله الى النحو المعين الواقع هو عليه وبما ذكرنا لايرد مايقال ظاهر العبارة ان هذا المعنى على حذف المضاف وهو لفظ الاجزاء مع انه سيأتي قريباً انشاء الله تعالى ان اعتبار حذف المضاف انما هو على المعنيين السابقين لافي هذا المعنى الآخر ولم يتعرض الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته لهذا الوجه ولا لتضمينه معنى البناء بل قال فالوجه أن يضمن الترتيب معنى الاشتمال (قوله) وهذا ، أي جعل أجزائه مرتبة (قوله) والضمير ، يعني في رتبته (قوله) وهو ، أي الترتيب بالمعنيين المتقدمين وهما جعل كل شيء في مرتبته وجعل الاشياء المتعددة الخ (قوله) على حذف مضاف ، اذ ليس المراد رتبت الكتاب بمعنى جعلته في مرتبته ولامعنى لجعله بحيث يطلق عليه اسم الواحد وهو ظاهر (قوله) لا بالآخر ، المشار اليه بقوله أو يقال الخ

(قوله) وتارة يعكس ، فيكون التقدير هاهنا على الاول رتبته مشتملا او مبيناً وعلى الثاني اشتمل أو بنى مرتباً اه منه ح

(قوله) إذ ليس المراد رتبت الخ ، بل المعنى جعلت أجزاءه كلا منها في مرتبته اه منه

(قوله) وانما رتب أي الكتاب عليها الا ان ما يجب ان يعلم الخ ، الظاهر ان الحصر واقع بين الترتيب ومتعلقه أعني عليها فالمعنى مارتب الكتاب إلا عليها والمعنى حصر الكتاب في مقدمة وثمانية مقاصد لأن ما يجب الخ فالتعليل للحصر لا للترتيب فانه وان استقام كون أول الكلام علة لتقديم المقدمة على المقاصد بناء على ان ما يتوقف الشروع فيه على بصيرة عليه ينبغي تقديمه على المقاصد لم يستقم كون آخره علة لتقديم ما قدم من الاقسام كما لايخفى فلا بد لتقديم ماقدم منها من علة اخرى ولهذا احتاج المؤلف عليه السلام لتقديم بعض المقاصد الى تعليل آخر كما يأتي حيث قال في أول المقصد الاول وقدم الكتاب لانه أصل الادلة الشرعية والسنة على الاجماع لانها أصله والاجماع على القياس لسلامته عن الخطأ ولو جعل الحصر واقعاً بين المعلل وعلته لكان المعنى مارتبه عليه إلا لكذا فيكون التعليل المذكور للترتيب أعني تقديم بعضها على بعض وليس كذلك كما عرفت « واعلم » ان الحصر مستفاد من قوله رتب كما ذكر الشيخ مثله في قوله رتب المختصر وكأنه مستفاد من المقام اذ لو كان ثم أمر آخر لذكر لاقتضاء المقام ذكره وقد صرح المؤلف بالحصر حيث قال والحصر في هذه الاجزاء بالاستقراء (قوله) لأن ما يجب ان يعلم الخ ، قيد الوجوب في عبارة المؤلف عليه السلام احتراز عن قسم يصدق عليه قوله أولا وهو ما لا يتوقف عليه الشروع ولا يكون مقصودا بالذات وذلك لان هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار فليس مما يجب ان يعلم فينحصر المراد بقوله أولا فيما يكون مقصودا بالذات (قوله) اما ان يتوقف الشروع فيه أي في العلم على بصيرة ، متعلق بالشروع و (قوله) عليه ، متعلق بالتوقف والضمير عائد الى ما يجب ان يعلم وانما قال على بصيرة اشارة الى ان ليس المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم لان المفهوم من توقف الشروع على الشيء انه لايمكن الشروع بدونه وظاهر ان شيئاً مما ذكر لا يتوقف عليه بهذا المعنى أعني عدم الشروع بدونه ألا ترى ان كثيرا من الطالبين يحصل كثيرا من العلوم الادبية كالنحو وغيره مع الذهول عن رسومها وغاياتها

(قوله) والثاني ، أي المقصود بالذات

وانما رتب عليها لان ما يجب ان يعلم في هذا العلم اما ان يتوقف الشروع فيه على بصيرة عليه أولا الاول المقدمة والثاني لما كان الغرض منه استنباط الاحكام فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو السادس أو عما تستنبط هي منه اما باعتبار تعارضه وهو السابع أولا فاما عقلي محض وهو الثامن أو يترتب على السمع وهو الخامس أو سمعي منظور في سنده أو متنه وهو الرابع أولا فاما قول فقط

(قوله) وهو السادس ، أي المقصد السادس وهو الاجتهاد (قوله) أو عما تستنبط هي ، أي الاحكام منه (قوله) وهو السابع ، يعني المقصد السابع وهو التعادل والترجيح (قوله) أولا ، أي لا باعتبار تعارض ما تستنبط هي منه (قوله) فاما عقلي ، التقدير أو البحث عما تستنبط هي لا باعتبار تعارضه فاما عقلي محض الخ وفي العبارة ما لايخفى ولو قال المؤلف أو عن أحوال ما تستنبط هي منه اما باعتبار تعارضه وهو السابع أولا فاما عن أحوال عقلي الخ ثم يقول أو عن أحوال سمعي باعتبار سنده ومتنه لكان أظهر والله اعلم (قوله) وهو الثامن ، وهو احكام العقل (قوله) الخامس ، وهو القياس (قوله) أو سمعي منظور في سنده أو متنه ، وهو الرابع وهذا الرابع يدخل تحته باب الاخبار والامر والنهي والعام والخاص والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم والظاهر والمؤول والناسخ والمنسوخ كما يأتي ان شاء الله تعالى فتقدير الكلام أو سمعي منظور في سنده أو متنه أولا يكون منظورا في سنده أو متنه بل في أحوال له اخر فلو قال أو عن أحوال سمعي باعتبار سنده ومتنه أولا بل باعتبار أحوال قول فقط الخ لكان أحسن هذا وقد عرفت وجه تقديم المقصد الاول على الثاني والثاني على الثالث وأما وجه تأخير الرابع فلانه لامور عامة الثلاثة فاللائق تأخيره عنها واما تقديمه على الخامس وهو القياس فليتصل بالثلاثة واللائق تقديم الخامس على السادس وهو الاجتهاد لان البحث في الخامس عما تستنبط منه الاحكام فيقدم على نفس الاستنباط وينظر في وجه تقديم السادس على السابع وهو التعادل والترجيح وتقديم السابع على الثامن

(قوله) مستفاد من قوله رتبته ، مع متعلقه وهو على مقدمة وثمانية مقاصد كما يدلك على هذا قوله وكأنه مستفاد من المقام اه إملا معنى ح عن خط شيخه (قوله) ولو قال المؤلف أو عن أحوال الخ ، تقدير الاحوال مضافة الى ماتستنبط هي منه لايناسب إذ تصير الاحوال هي المقسم والتقسيم هو لنفس ماتستنبط هي منه الا في الرابع والسابع فهو له باعتبار حاله فتبقى عبارة ابن الامام على ظاهرها وتحمل على التغليب اه املا عبارة الشريف في آخر القولة التي أولها قوله والحصر ينادي على أن البحث عن الاحوال اه من خط المغربي فكلام سيلان مستقيم تمت ح عن خط شيخه المغربي

(قوله)وهو الاول ، أي الكتاب (قوله) فاما عن واحد ، أي فاما أن يقع مابعضه قول وبعضه فعل عن واحد (قوله) وهو الثاني، أي المقصد الثاني وهو السنة(قوله) أو جماعة ، يعنى أو يقع عن جماعة وهو الثالث أي المقصد الثالث وهو الاجماع (قوله)وانحصر في هذه الاجزاء بالاستقراء ، قال في شرح المختصر ومن رام حصرا عقلياً فقد ركب شططا لانه لايتم الحصر بالترديد بين النفي والاثبات لانه يرد المنع على الشق الاخير أعنى قوله أولا قال الا ان يقصد به ضبط يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء قال الشريف الحصر اما عقلي مردد بين النفي والاثبات يجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار واما استقرائي لايكون كذلك فيستند انحصاره الى التتبع والاستقراء قال ووجه التتبع هاهنا انه لما كان علماً متوسطاً بين الاحكام وأدلتها في الاستنباط فلا بد أن يتعلق باحوالها وما ينسب اليه من تلك الحيثية وقد استقرئت فلم يوجد غيرها مع جوازه عقلا (قوله) المقدمة هي لغة صفة الخ ، الذي في شرح التلخيص المقدمة مأخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم بمعنى تقدم قال الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته يعنى منقولة عنها لمناسبة ظاهرة بينهما فيكون لفظ المقدمة في مقدمة العلم ومقدمة الكتاب حقيقة اصطلاحية لتحقق الوضع ثانياً قال ويحتمل ان يريد انها مستعارة منها فيكون لفظ المقدمة مجازا فيهما ثم أشار الى رده بقوله ويمكن ان لايلتزم النقل ولا التجوز بان يقال انها في الاصل صفة حذف موصوفها اطلقت على طائفة من المعاني أو طائفة من الالفاظ متقدمة على العلم أو على سائر الفاظ الكتاب وبه يشعر كلام المغرب حيث قال قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة الجيش والكتاب قلت وحاصله أنها في الاصل صفة ثم غلبت عليها الاسمية وعبارة المؤلف تشعر بالغلبة حيث قال هي لغة صفة وايراده لكلام المغرب يشعر بترجيحه عليه السلام عدم النقل والتجوز لكن لو ذكر مقدمة الكتاب مع مقدمة الجيش كما ذكره الشيخ عن المغرب لكان أظهر (قوله)الفتح خلف ، أي باطل وذلك لان الفعل حينئذ لازم (قوله)وأجازه هنا ، يعنى في مقدمة العلم والكتاب لافي مقدمة الجيش (قوله) وأجازه هنا بعضهم ، صرح الدوانى بذلك حيث قال بفتح الدال وكسرها قال في حاشيته وما ذكره الزمخشري معارض برجحان الفتح لفظاً ومعنى فان الكسر يحتاج الى تكلف بان يجعل التقديم بمعنى التقدم أو بان يعتبر فيها تقديمها لنفسها لما فيها من استحقاق التقدم أو تقديم من عرفها على من لم يعرفها بخلاف اطلاق المقدمة بالفتح فانها لاتحتاج الى شيء من التكلف (قوله)والمذكور فيها ، يعنى ان القوم يطلقون المقدمة على الالفاظ الدالة على مقدمة العلم للعلاقة الظاهرة بين اللفظ والمعنى (قوله) حد العلم وما يتبعه، من الكلام على الدليل المذكور في حد العلم وعلى الفقه (قوله) والتصديق بموضوعية موضوعه هكذا عبارة غير المؤلف والمراد بذلك التصديق بكون الشيء موضوعاً اذ هو الذي من مقدمات الشروع على بصيرة واحترزوا بذلك عن التصديق بوجود الموضوع لكونه من أجزاء العلوم لامن مقدمة الشروع كما ذلك معروف والغاية وان كانت كذلك أعنى ان الذي من مقدمات الشروع هو التصديق بكون الشيء غاية ايضاً لا التصديق بوجودها الا ان التصديق بوجود الغاية لما لم يكن من أجزاء العلوم لم يشيروا بعبارة تخرجه كما أشاروا في الموضوع الى اخراج التصديق بوجوده بقولهم بموضوعية موضوعه فتأمل

وهو الاول أو بعضه قول وبعضه فعل فاما عن واحد وهو الثاني أو جماعة وهو الثالث وانحصر فى هذه الاجزاء بالاستقراء

المقدمة

هي لغة صفة بكسر الدال من قدم بمعنى تقدم قال فى المغرب قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه قال جار الله في الفائق الفتح خلف وأجازه هنا بعضهم والوجه ظاهر (١) واللام فيها وفيما يجيء من المقاصد للعهد والمذكور فيها حد العلم وما يتبعه وغايته وموضوعه وهذه مفيدة لثلاثة معان اخر هى تصور العلم بحده والتصديق بغايته والتصديق بموضوعية موضوعه والشروع في العلم على وجه البصيرة

(١) قوله والوجه ظاهر لانه من قدم المتعدى لاغير لان ذكره قبل الشروع من المقاصد يقتضيه اه من حواشى الدوانى (*) وفي شرح الجمع للمحلى مالفظه بكسر الدال لمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم بمعنى تقدم ومنه لاتقدموا بين يدى الله ورسوله وبفتحها على قلة كمقدمة الرجل في لغة من قدم المتعدى اه

(قوله) فلا بد ان يتعلق بحوالها وما ينسب اليه ، في حاشية الشريف وما ينسب اليها وهي أوضح اهح (قوله) فانها لاتحتاج الى شيء من التكلفين ، لكن يقال هذا من اثبات اللغة بالترجيح اه منه ح (قوله) يعنى ان القوم يطلقون الخ ، ينظر في هذا اه ح قال من املاء شيخه وخطه

(قوله) على الثلاثة المفادة ، وهي العلم بحده الى آخر ماذكره (قوله) بلا واسطة ، متعلق بقوله واقف (قوله) وعلى المفيدة ، وهي نفس الحد والغاية والموضوع (قوله) لكونها نظرية ، أي المفادة وهي التصديق بحده وغايته وموضوعية موضوعه وهذا تعليل للتوقف اما تصور العلم فلانه اذا كان نظريا توقف على اكتسابه بالحد وذلك ظاهر واما التصديق بغايته وبموضوعية موضوعه فكونه متوقفاً على معرفة نفس الموضوع والغاية لايقتضي كونه نظرياً إذ قد يتوقف التصديق الضروري على تصور أجزائه كما ذكره في شرح المختصر في المبادي حيث قال التصديق البديهي هو مالا يتقدمه تصديق يتوقف عليه وهو دليله ولا بأس أن يتقدمه تصور يتوقف عليه ضرورياً كان أو نظرياً واعلم ان في قول المؤلف عليه السلام لكونها نظرية ردا لما ذكره الدواني من ان مامن تصور أو تصديق إلا ويمكن أن يكتسب حصوله بلا نظر بل بحدس فان صاحب القوة يعلم المطالب كلها بالحدس قال في شرح المواقف في رد مذهب من قال يمكن الاكتساب بغير النظر لاطريق لنا مقدورا الى العلم سوى النظر فان الالهام والتعليم غير مقدورين بلا شبهة وكذا التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج انتهى (قوله) فيصدق تعريف المقدمة المذكورة في التقسيم الخ ، يعني المذكور سابقاً بقوله اما ان يتوقف الشروع فيه على بصيرة الخ (قوله) سواء اريد بها الالفاظ أو المعاني اما المعاني فالتوقف عليها ظاهر واما الالفاظ فلحصول التوقف عليها بواسطة افادتها للمعاني وبهذا تعرف ضعف القول بالفرق المشار اليه بقوله وقيل ان اريد بها الالفاظ الخ « واعلم » ان المؤلف قد دل كلامه على ان ماذكره هاهنا مقدمة علم حيث قال سابقاً والمذكور فيها حد العلم الخ وحيث قال فيما يأتي « واعلم » انا لانريد حصر مقدمة العلم في ثلثة الخ ﴿٣١﴾ وهل يؤخذ من كلام المؤلف في هذا المقام نفي مقدمة الكتاب كلامه محتمل فان قوله فيصدق تعريف المقدمة المذكورة يحتمل أن يكون اشارة الى نفي مقدمة الكتاب لكن لا لأن اثباتها اصطلاح جديد بل لصدق تعريف مقدمة العلم على الالفاظ ولهذا قال سواء اريد بها الالفاظ أو المعاني حيث لم يقل فيصدق تعريف المقدمة المذكورة على

واقف على الثلاثة المفادة بلا واسطة وعلى المفيدة بواسطة توقف المفادة عليها لكونها نظرية فيصدق تعريف المقدمة المذكور في التقسيم سواء اريد بها الالفاظ أو المعاني أو المركب منهما وهكذا لو اريد بها النقوش وحدها أو مع واحد من الثلاثة وقيل ان اريد بها الالفاظ فهي مقدمة كتاب لانها مايذكر قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وان اريد بها المعاني فمقدمة علم لما سبق وفيه انه يستلزم (١)

(١) الظاهر عدم اللزوم اذ المراد بمقدمة الكتاب طائفة من ألفاظ الكتاب فيصح ان يكون الكتاب عبارة عن المعاني اذ الاصل في الاضافة تغاير المتضايفين الا ان يكون اضافة الالفاظ الى الكتاب بيانية فيتحقق اللزوم المذكور والله اعلم اه املا سيدنا صفي الدين احمد بن صالح بن ابي الرجال رحمه الله

مقدمة الكتاب ويؤيد هذا مقابلته عليه السلام لما ذكر بقوله وقيل الخ ويحتمل ان يكون المراد بقوله فيصدق الخ الاشارة الى بيان النسبة بينهما لا الى نفي مقدمة الكتاب يعني ان النسبة بينهما على ماذكره المؤلف هو العموم من وجه لاجتماعهما فيما ذكره لا التباين الكلي كما عند القائل باثباتها فان النسبة عنده هو التباين الكلي ويؤيد هذا الاحتمال ان مقدمة الكتاب قد تكون بغير الالفاظ الدالة على الحد والموضوع والغاية وانه يعتبر فيها التقدم لافي مقدمة العلم والله أعلم (قوله) وقيل ان اريد بها الخ ، ذكره السعد وتبعه الدواني (قوله) لانها ، أي مقدمة الكتاب مايذكر قبل الشروع والمذكور قبل الشروع انما هو الالفاظ (قوله) لارتباطها ، أي المقاصد اعتبر الشيخ العلامة رحمه الله في تقدير مضاف في قوله به أي ارتباطها بمعاني مايذكر قبل الشروع وكذا في قوله ونفعه أي نفع معاني مايذكر وأشار الشلبي الى عدم اعتباره وتبعه المؤلف لما عرفت من ان الالفاظ مفيدة بواسطة المعاني (قوله) لما سبق ، يعني من التوقف وقد عرفت انه حاصل في الالفاظ وان كان بواسطة

(قوله) وهي التصديق بحده ، الاظهر وهي تصوره بحده ويدل عليه ماسيأتي اه ح (قوله) بواسطة افادتها للمعاني ، وأما النقوش فلحصول التوقف عليها بواسطة كونها نقوشاً للالفاظ التي هي قوالب للمعاني اه من أنظار ح (قوله) الى بيان النسبة بينهما ، دعوى المحشي ان عبارة ابن الامام تحتمل الاشارة الى النسبة بين المقدمتين غير ظاهر فلا كلام في ان عبارة ابن الامام انما تستلزم النسبة استلزاماً لا احتمالا اه (قوله) والمذكور قبل الشروع انما هو الالفاظ ، ينظر في الحصر اذ في الصحاح مامعناه ان الذكر يطلق على الذكر اللساني والذكر القلبي اه ح قال من املاء شيخه وخطه

(قوله) أن لايكون الـكتاب عبارة عن المعانى ، اذ لوكان عبارة عنها لم تتم هـذه الشرطية أعنى قوله ان اريد المعانى الخ (قوله) وهو خلاف ماصرح به صاحب هذا القول ، اما السعد « بياض في الامهات » وأما الدوانى فلانه ذكر مانقله المؤلف سابقاً من ان الاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعانى الى آخر ماذكره المؤلف هذا والفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الـكتاب على هذا هو القياس الـكلي فان مقدمة العلم معانى ومقدمة الـكتاب ألفاظ وأما بيان النسبة بين الفاظ مقدمة العلم وبين مقدمـة الـكتاب وكذا بين مدلولات مقدمة الـكتاب ومقدمة العلم فمذكور في حواشي التلخيص (قوله) اصطلاح جديد الخ ، هذا الاعتراض ذكره الشريف ورد بانه ذكرها صاحب الفايق حيث قال المقدمة الجماعة التى تتقدم الجيش من قدم بمعنى تقدم وقـد استعير للاول من كل شيء فقيل مقدمة الـكتاب وكذا ذكرها صاحب المغرب حيث قال قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة الجيش ومقدمة الـكتاب فليس اصطلاحاً جديدا واما الشلبي وتبعه الشيخ رحمه الله فذكر ان اطلاق المقدمة على الالفاظ لايحتاج الى اصطلاح جديد ولا الى نقل عليه من كلامهم كما لايحتاج اطلاق الفن مثلا على جزء من الـكتاب الى الاصطلاح والنقل فان المصنفين كثيرا مايسمون طائفة من كلامهم فناً أو قسماً أو باباً أو فصلا فاطلاق مقدمة الـكتاب على الالفاظ المذكورة كاطلاق فن الـكتاب وقسمه وفصله عـلى ماجعلت أجزاءه (قوله) واعلم انا لانريد حصر مقدمة العلم في ثلاثة ، يعنى لايتوهم من الاقتصار عليها ومن قول المؤلف سابقـاً واقف على الثلاثة ارادة حصر توقف الشروع على بصيرة في الثلاثة لما ذكروه من ان البصيرة ليست أمرا مضبوطاً فكون الطالب على بصيرة مما ليس له معنى محصل يقتضي الحصر في الحد والموضوع والغاية كيف والشروع على بصيرة يحصل بازيد مما ذكر في أوائل الـكتب وبانقص كما اعترف به الشريف (قوله) ولاانحصار البصيرة في مرتبة واحدة يعنى من مراتب ماتحصل به البصيرة لما عرفت من انها ليس لها معنى محصل وينظر في فائدة هذا مع قوله سابقاً لانريد حصر مقدمة العـلم الخ فان معنى حصر المقدمة حصر مايفيـد كونه على بصيرة ولذا لم يتعرض للجمع بينهما في حواشي المطول (قوله) فمن اطلع على رابع ، بل وأكثر من ذلك كما زاد بعضهم استمداد العلم ومعرفـة حكمه وكتقسيم العـلم والكتاب الى أقسام وأبواب وفصول ليطلب في كل باب مايليق به وكما قيل ان مباحث الالفاظ مما يوجب ازدياد البصيرة في الشروع بطريق استفادة العلم وافادته لها قال ولذلك قيل الاولى أن تفسر مقدمة العلم بما يعين على تحصيله (قوله) يوجب ازديادا في البصيرة ظاهر هذا وقوله فيما سيأتى في شرح قوله وهاهنا ابحاث ولما فرغ من الامور الثلاثة التى توجب ازديادا في البصيرة ان المقدمة توجب الازدياد وظاهر ماسبق وقوله هنا توقف الشروع في العلم على بصيرة ان نفس البصيرة انما حصلت بها فينظر في وجه ذلك يقال وجه ذلك ان يراد بما سبق وبقوله هنا توقف الشروع في العلم على بصيرة البصيرة الـكاملة

أن لايكون الـكتاب عبارة عن المعانى وهو خلاف ماصرح به صاحب هذا القول وقيل اثبات مقدمة الـكتاب اصطلاح جديد لانقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم « واعلم » انا لانريد حصر مقدمة العلم فى ثلاثة ولاانحصار البصيرة فى مرتبة واحدة فمن اطلع على رابع خارج يوجب ازدياداً (١) في البصيرة فله ان

(١) كمباحث الالفاظ فانها توجب زيادة بصيرة في الشروع بطريق استفادة العلم وافادته بها ولذلك قيل الاولي ان تفسر مقدمة العلم بما يعين على تحصيله اه من مرآة الفهوم

(قوله) وهو خلاف ماصرح به صاحب هذا القول ، الاظهر ان يقال صاحب هذا القول قد صرح بان مقدمة الـكتاب طائفة منه فاذا جعل مقدمة الـكتاب انما هي الالفاظ فقد لزم منه كون الـكتاب كذلك والله اعلم اه (ح) (قوله) وكذا بين مقدمة الـكتاب ومقدمة العلم ، أعنى الالفاظ التى تدل على الحد والموضوع والغاية كما هو المشهور من جعلها مقدمة العلم وكذا بين تلك المعانى التى هي مقدمة العلم وبين مدلولات مقدمة الـكتاب فالعموم من وجه لانه اعتبر في مقدمة الـكتاب التقدم ولم يعتبر التوقف وعكس في مقدمة العلم والاجتماع حيث تصدر الـكتاب بذكر الحد والموضوع والغاية وصدق مقدمة العلم والفاظها بدون مقدمة الـكتاب حيث لم يصدر بذلك والعكس حيث صدر بغيرها اه من خط (ح) (قوله) يحصل بازيد ، كما فعل المؤلف عليه السلام فانه جعل الابحاث الثلاثة من توابع المقدمة اه (قوله) فان معنى حصر المقدمة ، في حاشية في الثلاثة اه (قوله) البصيرة الـكاملة ، الاحسن في حله عبارة المؤلف ان يقال حصول البصيرة متوقف على الثلاثة وازديادها يحصل بما زاد على الثلاثة فلاحاجة الى حمل البصيرة على الـكاملة كما يظهر من كلام المؤلف رحمه الله فتأمل والله أعلم اه (ح)

يعده من المقدمات ووجه توقف الشروع في العلم على بصيرة ماذكرناه اما الحد فلان من تصور العلم بحده الحقيقي أو رسمه التام وقف على جميع مسائله اجمالا فان من تصور علماً برسمه فقد عرف خاصته وعلم ان كل مسئلة منه لها مدخل في تلك الخاصة وبذلك يقدر اذا ورد عليه مسئلة معينة منه ان يعلم انها منه قدرة تامة فكأنه قد علم ذلك واما الغاية فلان من حق كل طالب لعلم ان يجزم بفائدته المترتبة عليه المقصودة منه أو يظنها اذ لو لم يصدق بفائدة فيه استحال اقدامه عليه وان اعتقد مالا يعتد به مما يترتب عليه عد كده عبثاً في نظره وان اعتقد باطلا فربما زال اثناء سعيه فكان عبثاً في نظره أيضاً « واعلم » ان كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى من حيث انها على طرفه غاية ومن حيث ترتبها عليه فائدة واما الغرض فهو مالاجله اقدام الفاعل على فعله وتسمى علة غائية(١) له وقد تخالف الفائدة الغرض كما اذا أخطأ في اعتقادها

(١) والغرض والعلة الغائية يختلفان اعتباراً أيضاً فان الغرض بالقياس الى الفاعل والعلة الغائية بالقياس الى الفعل فان التأديب علة غائية للفعل وغرض للفاعل اهـ سعد

(قوله) بحده الحقيقي، لم يقيد في شرح المختصر الحد بالحقيقي والرسمي بالتام بل صرح الشريف بالتعميم حيث قال اما تاماً ان كان تمام حقيقة مسمى العلم أو ناقصاً ان كان بعضها ورجع الى ذلك المؤلف في آخر الكلام حيث قال فان من تصور علماً برسمه حيث لم يقيد بالتمام (قوله) فقد عرف خاصته، كالايصال الى الاستنباط في اصول الفقه (قوله) وعلم ان لكل مسئلة منه لها مدخل في تلك الخاصة هذا في الرسم بناء على انه بخاصة شاملة (قوله) وبذلك يقدر اذا ورد عليه مسئلة الخ، فان من تصور النحو بانه علم باصول تعرف به أحوال أواخر الكلم من حيث الاعراب والبناء حصل عنده مقدمة كلية هي ان كل مسئلة من مسائل النحو لها مدخل في تلك المعرفة فاذا ورد عليه مسئلة معينة تمكن من ان يعلم انها من النحو بان يقول هذه مسئلة لها مدخل في معرفة اعراب الكلم وبنائها وكل مسئلة كذلك فهي من النحو فهذه المسئلة منه هكذا ذكره السيد (قوله) اذ لو لم يصدق بفائدة فيه استحال اقدامه عليه، هكذا في حواشي شرح المختصر للشريف ولعل المراد استحال ذلك في حكم العادة فان من أقدم على محض العبث ككيل التراب ووزن الحجارة عد غير عاقل فيستحيل في العادة اقدام العاقل عليه وقال بعضهم الشروع في الافعال الاختيارية لا يتأتى الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على علم تصوره فلو لم يتصور المشروع فيه أصلا أو لم يعتقد له فائدة ما امتنع الشروع فيه ضرورة (قوله) مما يترتب عليه لعل هذا حال من مالا يعتد به يعني أعتقد مالا يعتد به حال كونه مما يترتب عليه كأن يشتغل بعلم النحو لمجرد معرفة اعراب بيت واحد من أشعار العرب فان ذلك وان ترتب على علم النحو فانه لا يعتد به بالنظر الى تعلم النحو ونحو ذلك (قوله) عد كده عبثاً في نظره، عبارة الشريف عد كده عبثاً عرفاً وهي أولى فان الطالب لمعرفة ماذكرنا من علم النحو مثلا انما يعد فعله عبثاً عرفا لا بحسب نظره وذلك ظاهر ولا بحسب نفس الامر فانه بمعرفة علم النحو قد حصلت له الفائدة المقصودة من طلبه في نظره وكذا حصلت له الفائدة المعتد بها من علم النحو المترتبة عليه في نفس الامر وان لم يتعلم علم النحو لاجلها فلا عبث بحسب نفس الامر (قوله) وان اعتقد الخ، عطف على معنى قوله اذ لو لم يصدق فيكون التقدير لانه لو لم يصدق ولانه ان اعتقد وهو علة لقوله المقصودة منه لا لقوله مما يترتب عليه لان مالا يعتد به قد ترتب على علم النحو لكنه ليس مقصوداً منه وقوله وان اعتقد باطلا علة لقوله المترتبة عليه ففي الكلام لف ونشر غير مرتب ولو رتب لكان أظهر (قوله) وان اعتقد باطلا الخ، كأن يشتغل بعلم النحو لأجل الاحتراز عن الخطأ في الفكر الذي هو فائدة علم المنطق (قوله) فربما زال الخ، أي الاعتقاد الباطل أثناء سعيه هكذا ذكره الشريف وانما زاد المؤلف كونه عبثاً في نظره لأن ما اعتقده باطلا عبث عرفا زال اعتقاده أو لم يزل واما في نظره فانما يكون عبثاً فيه اذا زال الاعتقاد (قوله) كما اذا أخطأ في اعتقادها، كأن يعتقد الطالب ان فائدة علم النحو الاحتراز عن الخطأ في الفكر

(قوله) بناء على انه خاصة شاملة، الرسم لا يكون الا بالخاصة الشاملة فتأمل والله أعلم اهـ (ح) قال من خط شيخه المغربي

(قوله) لعل هذا حال مما لا يعتد به، يتأمل فالظاهر انه المفعول الثاني لاعتقد والله أعلم اهـ كاتبه (ح)

(قوله) وبالنظر الى ذواتها ، فائدة هذا القيد اخراج تمايز العلوم بالغايات والاغراض فان العلوم تتمايز بحسب تمايز غاياتها لكن ليس هذا التمايز بحسب ذواتها فان الغرض من العلم ليس جزء منه بل خارج عنه (قوله) تمايزا اعتبره القوم بالفعل ، هذا القيد لاخراج تمايزها بحسب المحمول بان يكون طائفة من الاحوال والمحمولات راجعة الى أمر كالاعراب مثلا وطائفة اخرى الى أمر آخر كالبناء فان العلوم التى اختلف محمول مسائلها يصدق عليها انها تمايزت بالنظر الى ذواتها لان محمولات مسائل العلوم من أجزاء العلوم كما ان الموضوعات من اجزائها وقد صرحوا بذلك في علم المنطق في بيان أجزاء العلوم لكن الذي اعتبره القوم بالفعل في تمايز العلوم هو الموضوع ومعنى اعتباره بالفعل انهم جعلوه وجهاً لافراد كل من العلوم بالاسم والتدوين كالنحو واصول الفقه وغير ذلك لا المحمولات فلم يعتبروها في تمايز العلوم فلم يجعلوها سبباً للتسمية والتدوين بيان ذلك انهم لو اعتبروها لجعلوا مسائل المعربات من علم النحو فناً وأفردوه بالتدوين والتسمية وجعلوا المبنيات فناً آخر مفردا بالتدوين والتعليم والتسمية وقس على ذلك ووجه عدم اعتبار المحمولات انها صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فجعلوها مدار الوحدة والتعدد لانها هي المقصودة (قوله) جعلوه ، أي اصول الفقه علماً له أي للمعنى المخصوص الذي هو مفهوم اصول الفقه أعني القواعد الموصلة الخ واماذات اصول الفقه وهويته فهو التصديق بالمسائل على التفصيل وهذا المفهوم عارض للمسائل كما ذكره السعد والشريف وهو من أعلام الاجناس (قوله) على ماعهد ، من أن المعنى الاضافي اذا نقل ينبغي ان ينقل الى المعنى العلمي ليبقى على عهديته ذكره الشريف

واما الموضوع فلان تمايز العلوم فى انفسها وبالنظر الى ذواتها تمايزاً اعتبره القوم بالفعل بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه لانه علم يبحث فيه عن أفعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وعلم اصول الفقه باحث عن أدلة الاحكام الشرعية من حيث انها تستنبط عنها فلو لم يعلم الشارع في العلم ان موضوعه أى شيء هو لم يتميز المطلوب عنده زيادة تميز ولم يكن له في طلبه زيادة بصيرة (اصول الفقه (١) القواعد الموصلة بذاتها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية) اصول الفقه فى الاصل (٢) مركب اضافى كما يجي ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافي الى المعنى المخصوص جعلوه علماً له على ماعهد فى اللغة لاسم جنس له وهو من اعلام

(١) فائدة اعلم ان كل حد لابد له من اربع علل العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلية والعلة الغائية مثاله السرير العلة المادية فيه الخشب والعلة الصورية فيه الشكل الذى حصلت من آلاته أعنى التربيع والعلة الفاعلية النجار والعلة الغائية الجلوس عليه ومثاله في اصول الفقه العلة المادية الاصول الاربعة والعلة الفاعلية المجتهد والعلة الصورية الوصف الذى جعل للمسئلة من الجواز وعدمه والعلة الغائية ارتفاع الجهل ومثاله في النحو الكلمة هي العلة المادية والهيئة التى حصلت لها من كونها ماضياً أومضارعا أو نحوذلك هي الصورية والمتكلم علة فاعلية وعرفان الصحيح من الفاسد علة غائية ومثاله في علم المعاني والبيان خواص المعاني علة مادية واثباته على حسب مقتضى الحال علة صورية والمتكلم علة فاعلية وعرفان الفصيح والبليغ من غيرهما علة غائية اه ح (٢) لما كانت اسماء العلوم كالاصول والفقه والنحو تطلق تارة بازاء معلومات مخصوصة كقولنا زيد يعلم النحو اى يعلم تلك المعلومات المعينة وتارة بازاء ادراك تلك المعلومات اختلفت تعاريف القوم باعتبار اختلاف المعنيين فمن عرف اصول الفقه بالقواعد الموصلة فباعتبار المعنى الاول ومن قال العلم بالقواعد فباعتبار المعنى الثانى والله اعلم اه (*) قوله اصول الفقه الخ اقول في عبارته عليه السلام اشكال حاصل من الاستفسار عن المراد بالاصل في قوله اصول الفقه في الاصل الخ فانه ان اراد

(قوله) هذا القيد لاخراج الخ ، يعنى أنفسها وبالنظر الى ذواتها كما هو مفسر في بعض الحواشي فعطف قوله وبالنظر على قوله وفي أنفسها عطف تفسيري اه (ح) (قوله) لانها هي المقصودة ، ولو بالحيثية كالنحو والصرف فان موضوعهما الكلمة واختلافهما من جهة الحيثية فان البحث عنها في علم النحو من حيث الاعراب والبحث في الصرف من حيث جوهرها اه (ح) (قوله) وهويته ، المراد بالهوية ما به الشيء هو هو اه (ح) (قوله) وهو من أعلام الاجناس ، والحق انه ان قطع النظر عن المحال فهو علم شخص سواء قلنا العلم عبارة عن المسائل والتصديقات المتعلقة بها أو الملكات الحاصلات عن تكرر التصديقات وان لوحظ تعدد المحال فهو علم جنس لان المسمى حينئذ مفهوم كلي انما يتشخص بتشخيص محله لان القائم بذهن زيد فرد منه والقائم بذهن عمرو آخر وهكذا اه من التلويح شرح التنقيح

الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول أفراد متعددة اذ القائم منه نزيد غير القائم منه بعمرو (١) شخصاً وان اتحد معلوماً ولم يكن اسم جنس له لانه لم يعهد في اللغة النقل الى اسماء الاجناس الا نادرا كما حقق في موضعه بخلاف النقل الى الاعلام فانه أكثر من ان يحصى والقواعد جمع قاعدة وهي قضية كلية تستنبط منها أحكام جزئيات موضوعها وتسمى احكام الجزئيات فروعا واستخراجها تفريعاً وجمع القواعد لئلا يرد بعضها فانه جزؤ والكل لايصدق على جزئه ويخرج بقوله الموصلة بذاتها قواعد مبادى اصول الفقه فانها لاتوصل الى الاحكام الشرعية بذاتها بل بواسطة اصول الفقه وبالشرعية الفرعية مايتوصل به الى استنباط غيرها

به الاصل في اللغة فاستعمال أهل اللغة لذلك المركب غير مسلم وان اراد به الاصل في الاستعمال فلايخلو اما ان يريد بالاستعمال استعمال أهل الاصول فالمراد بالاصول اصول الفقه بحسب مصطلحهم كما سيذكره بعد هذا فلو اريد بالاصل الاصل بحسب اصطلاحهم لكان تكريراً لما يذكره بعد مع انه لايساعده على هذه الارادة قوله جعلوه علماً له على ماعهد في اللغة وذلك واضح واما ان يريد به استعمال أهل الشرع فلا مدخل له في موضع مثل ذلك المركب وان اراد بالاصل الاصل قبل التسمية فلا تحقق لمفارقة العلمية له عند ارادة التسمية به لهذا الفن ولا مخلص عن هذا الاشكال وسببه متابعة ابن الامام غيره في مثل هذه العبارة من غير نظر الي ماتنطبق عليه فهو غلط على غلط اللهم الا ان يقال واضع اللغة وضع المفردات وضعاً حقيقياً ووضع المركبات وضعا نوعياً كما حققه ابن الامام في بحث الوضع وغيره وحينئذ يصدق على اصول الفقه انه من موضوعات صاحب اللغة بهذا الاعتبار فيتم ان يكون المراد بقوله في الاصل الاصل في اللغة نظراً الي هذه القاعدة والله اعلم بالصواب اه محرره احمد بن محمد بن اسحق (١) وهذا على جهة التجوز اذ اصول الفقه هي القواعد كما تقدم

(قوله) لان علم اصول الفقه كلي الخ ، هكذا ذكره الشريف وهو بناء على ان اصول الفقه هو العلم بالقواعد كما اختاره ابن الحاجب لا نفس القواعد كما ذكره المؤلف عليه السلام فلا يناسبه ماذكره سواء جعل اضافة علم في قوله لان علم اصول الفقه بيانية أي علم هو اصول الفقه أو غير بيانية على ان يراد باصول الفقه القواعد انما يناسب مااختاره ابن الحاجب ولعل الاضافة في عبارة الشريف تكون بيانية ليوافق مااختاره ابن الحاجب من ان اصول الفقه هو العلم وماذكره في شرح المختصر حيث قال واصول الفقه علم لهذا العلم (قوله) الا نادرا ، كما ذكره الرضي في شرح الشافية انه قد جاء منه قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله نهاكم عن قيل وقال كذا نقل عن المؤلف عليه السلام (قوله) وهي قضية كلية الخ ، هذا الحد أورده في شرح المواقف واختاره الشيخ العلامة في حاشية شرح التلخيص حيث قال وما أحسن وأظهر ماقيل في تعريف القاعدة قضية كلية تعرف احكام جزئيات موضوعها منها وعدل عن التعريف بانها حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منه لما في بيان معناه من التكلف وقد استوفى الكلام في ذلك بما لايسعه المقام (قوله) وجمع القواعد ، قد تقرر ان الجمع المحلى باللام في الحدود تبطل فيه الجمعية وتكون اللام لمجرد الجنس كذا نقل (قوله) فانه ، أي البعض كالقاعدة الواحدة جزء (قوله) والكل ، وهو اصول الفقه لايصدق على جزئه وهو القاعدة الواحدة (قوله) قواعد مبادي اصول الفقه ، المراد بالمبادي مايحتاج اليه هذا العلم من العلوم كالعربية والمنطق ونحوها كذا نقل عن المؤلف رحمه الله

(قوله) وهو بناء على ان اصول الفقه هو العلم بالقواعد الخ ، قال في نجاح الطالب للمقبلي رحمه الله في القولة الثانية منه مالفظه قوله العلم بالقواعد الحق ان يقال انه اصول الفقه ، ونحوه نفس القواعد فان العلم المتعلق الحال في نفس زيد ليس هو حقيقة الاصول كما تقول في سائر الحقائق فليس السيف العلم بالحديد المخصوص بل نفسه فعلى هذا لايتحقق الوجود الخارجي لهذه الحقائق المحدودة كما هو شأن سائر الماهيات لكن هذه ليس لها جزئي خارجي كالماهية الفرس مثلا لانها أشخاص ومسمى اصول الفقه مثلا مجموع قواعد بمنزلة مائة والف وكون الامر للوجوب والنهي للحظر مثلا كافراد المائة والالف جزء لمسمى جزئي ذلك اللقب الملتئم من أجزاء كلها عقلية اه (قوله) لما في بيان معناه من التكلف ، لكن التكلف في التعبير عن القضية بجزئها الذي هو الحكم اذ القاعدة قضية والحكم جزء منها بخلاف تعريف القاعدة بالقضية اه (ح) (قوله) اصول الفقه لايصدق على جزئه ، هذا رجوع من المؤلف الى مااختاره من ان اصول الفقه نفس القواعد لا العلم بالقواعد وقد سبق انه العلم بالقواعد وانه كل وهو بناء على خلاف ما اختاره كما عرفت اه منه اه (ح) (قوله) كذا نقل عن المؤلف رحمه الله ، ولم يثبت بخط المصنف قال مؤلف الروض وهو ثابت في نسخة الحسن بن محمد المغربي اه

كالاحكام العقلية والشرعية(١) الاصلية(٢) وقوله عن أدلتها التفصيلية بيان للواقع(٣) اذ الاجمالية لا يستنبط عنها ككون الكتاب حجة وهو متعلق بالاستنباط واعترض بالمنطق اذ لا يتوصل الا بقواعده فيكون جزءاً من الاصول واجيب بان وصف القواعد بالايصال يشعر بمزيد اختصاص لها(٤) بالاحكام * ولما فرغ من حده باعتبار كونه لقباً واللقب علم اذا لوحظ معناه الاصلي اشعر بمدح او ذم وهذا يشعر بابتناء الفقه في الدين على مسماه فهو صفة مدح اخذ في تعريفه باعتبار معناه الاضافي وقدم حده باعتبار كونه لقباً لانه المقصود الاصلي وان كان باعتبار الاضافي متقدماً وجوداً فان ذكره تبع فقال (والاصل) في اللغة مايبتنى (٥) عليه غيره وهو في الاصطلاح (الدليل) يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة والراجح يقال الاصل الحقيقة والمستصحب يقال تعارض الاصل والطاري والقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو

له عليه السلام وسيأتي له ما يؤيد هذا في حد الفقه اه (١) قال الزركشي في شرح الجمع في تعريف الفقه مالفظه واعلم ان جعل قولهم بالاحكام الشرعية قيدين مستقلين حتى يحترز بكل واحد منهما عن شي طريقة الامام في المحصول ومتابعيه والتحقيق ان الاحكام الشرعية لفظ مفرد لا يدل جزؤه على شيء فان الاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعي وهو اسم لما سيأتي تعريفه من الخطاب المنقسم الى الايجاب والتحريم وغيرها وقد صرح امام الحرمين في البرهان بان المراد بالاحكام الشرعية في حد الفقه ذلك فليتفطن له فانه نفيس من النفائس اه (٢) كوجوب الصلوة والزكوة ونحوها فان العلم بها لا يسمى فقهاً في الاصطلاح لانها داخلة في اصول الدين لان من علم نبوءة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم علم وجوبها لتواتر مجيئه بالتعبد بها اه منهاج المهدي عليه السلام (*) وفيه نظر لخروجها بالاستنباط لان الضروري لا يستنبط اه من شرح الجلال على المختصر اه (٣) ومتعلق بالاستنباط قيل انما ذكره لئلا يتوهم ان تلك القواعد أدلة للاحكام اه ح شريف على عضد (٤) يعني هذه القواعد بخلافه فانه يتوصل به الى هذه الاحكام وغيرها اه (٥) من جامد أو نام قيل وا كثر مايستعمل في الناميات كاصل الشجرة واما الجمادات فيقال فيها أساس اه ذكره في الجوهرة (*) هو بصيغة المجهول لان بنى وابتنى بمعنى على مافي الصحاح اه من حاشية على العضد (*) في التلويح من حيث يبتني عليه وبهذا القيد خرج أدلة الفقه مثلا من حيث تبنى على التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيراً مايحذف لشهرة امره اه

(قوله) كالاحكام العقلية، كالحكم بان هذا مماثل لذلك أو مخالف (قوله) والشرعية الاصلية، هكذا عبارة غير المؤلف كالشيخ العلامة والشريف بل صرح الامام الحسن عليه السلام والشيخ ان الاعتقادية الاصلية انما خرجت بقيد الفرعية وانها داخلة في الشرعية ويتأمل في ذلك فان من الاعتقادية الاصلية ماهو عقلي محض لا يستدل عليه بالسمع ولا يتوقف على الشرع ككثير من مسائل علم الكلام اذ معنى الشرعي ما استفيد من جهة الشرع اما بنقله عن أصله أو بتقريره على حده لو نقل بدلا عن امساكه لصح فاما الشريف فقد أشار الى تأويل ذلك حيث قال وفيه اشارة الى ان الاعتقاديات وان استقل باثباتها العقل يجب أخذها من الشرع ليعتد بها انتهى واعتمد الامام الحسن عليه السلام في القسطاس ماذكره الشريف من التأويل واغفل المؤلف عليه السلام هذا التأويل وكذا الشيخ رحمه الله في شرحه فينظر في وجه ذلك (قوله) اذ لا يتوصل الا بقواعده، هكذا ذكره الشريف ومقتضى هذه العبارة انه لا توصل بغير علم المنطق وليس كذلك فان التوصل حاصل بعلم الاصول وبعلم العربية أيضاً وان كان توصلا بعيدا لكن لا توصل بدون علم المنطق اذ هو الباحث عن قانون الاستدلال وكيفيته بمعرفة شرايط انتاج القياس الاقتراني والاستثنائي مادة وهيئة فالاولى ان يقال لا يتوصل بدون قواعده (قوله) بمزيد اختصاص لها بالاحكام، بخلاف المنطق فانه يتوصل به الى هذه الاحكام وغيرها (قوله) تعارض الاصل، والطاري في شرح المختصر تعارض الاصل والظاهر

(قوله) كالاحكام العقلية، وليس المراد باحكام العقل هي التحسين والتقبيح اه منه (قوله) بدلا عن امساكه، لعل بدلا صفة لمصدر نقل قال ح اه من خط شيخنا كالظلم فان العقل يحكم بقبحه ثم ان الشارع قرر هذا الحكم فلو نقل عن هذا التقرير نقلا بدلا عن امساكه لصح اه (ح) (قوله) لا يتوصل بدون قواعده، وقد يقال أراد التوصل بالفعل اه منه وهو بعلم المنطق اه منه (قوله) تعارض الاصل والظاهر، وعبارة الكتاب هي عبارة الشريف في حاشيته على العضد حيث قال هذه أربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي فان المرجوح كالمجاز مثاله نوع ابتناء على

(قوله) والدال على تعيين الدليل ، أي على تخصيصه بأنه المراد من بين مايطلق عليه لفظ الاصل (قوله) اضافته الى العلم ، وهو الفقه في قولنا اصول الفقه أي أدلة الفقه يعنى فالمراد بالاصول بالمعنى الاضافي أدلة الفقه لهذه القرينة واما بعد نقل هذا المركب الاضافي الى العلمية فالمراد بالمضاف والمضاف اليه معاً مدلوله العلمي وهو القواعد الموصلة بذاتها كما ذكره المؤلف أو العلم بها كما ذكره ابن الحاجب ولا يفهم من كل واحد من المضاف والمضاف اليه معناه الاصلي كما في الاعلام المنقولة عن المركبات الاضافية (قوله) وهو الناصب لما يرشد به ، فيقال الدليل على الصانع تعالى هو الصانع لانه الناصب العالم دليلا عليه (قوله) والذاكر له ، فيقال الدليل على الصانع هو العالم بكسر اللام لأنه الذاكر لذلك وعلى مابه الارشاد فيقال الدليل على الصانع هو العالم بفتح اللام لانه الذي فيه الارشاد (قوله) وعلى مابه الارشاد ، أعاد المؤلف عليه السلام حرف الجر تنبيهاً على كونه معطوفا على المرشد فعلى هذا يكون الدليل في اللغة هو المرشد، والمرشد له معنيان الناصب لما يرشد به والذاكر له ويكون الدليل أيضاً في اللغة مابه الارشاد فللدليل ثلاثة معان وللمرشد معنيان وهذا مبنى على ماذكره الآمدي في الاحكام وذكر في شرح المختصر وجهاً آخر وهو ﴿٣٧﴾ ان يجعل الدليل للمرشد والمرشد للمعانى الثلاثة ولا يستبعد اطلاق المرشد على مابه الارشاد فانه يقال له المرشد مجازا كما يسند الفعل الى الآلة فيقال للسكين انه قاطع (قوله) مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام لتفسير معنى النظر فيه وهو محتاج الى بيان المراد به هنا فان المؤلف فيما يأتى ذكر ان هذا الحد أعم من وجه من تعريف المنطقيين كما سيأتى وهو المركب من قضيتين للتأدي الى مجهول ولا يظهر ماذكره الا بتقديم بيان معنى النظر بما ذكره السيد في حواشي شرح المختصر حيث قال واريد بالنظر فيه مايتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت أدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه اذا نظر في أحواله

ان الامر للوجوب والدال على تعيين الدليل اضافته الى العلم (وهو) اي الدليل يطلق لغة على المرشد (١) وهو الناصب لما يرشد به والذاكر له وعلى مابه الارشاد وفي الاصطلاح وهو اتفاق جماعة على تخصيص شيء بشيء اما عند الاصوليين فهو (ماتمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى) ذكر الامكان لادخال مالم ينظر فيه فان الدليل لايخرج عن كونه دليلا بان لاينظر فيه اصلا (٢) وذكر الصحيح وهو المشتمل على شرائطه (٣) مادة وصورة لاخراج الفاسد (٤) لانه

---

(١) قال ابن ابي الخير يعنى في عرف اللغة وأما في أصل اللغة فهو المتقدم لى القوم ليعرفهم الطريق ولا يخفى ان اطلاقه في اللغة على أحد المعنيين غير مفتقر الي تخصيص احدهما بعرف اللغة والاخر بها مطلقة لاتحادها اذ المرشد هو المعرف اه (٢) يعنى ان الدليل معروض الدلالة وهي كون الشيء بحيث يفيد العلم عند النظر فيه وهذا حاصل نظر فيه اولم ينظر اه سعد (٣) وهو ترتيب مقدمات الدليل على الوجه الذي يدل اه (٤) النظر الفاسد مالا تكمل فيه شرائط المقدمتين كالو ركب من الشكل الاول قولنا لاشيء من الانسان بحجر وكل حجر جسم فان هذا مختل من جهة الصورة لعدم ايجاب الصغرى واما مادة كما في قولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فصورة هذا الدليل صحيحة لكن مادته فاسدة اذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منه الي ثبوت الصانع وانما ينتقل الي الثبوت من الحدوث اه

وصفاته اوصل اليه كالعالم قال وظاهر كلام الشارح المحقق ان الدليل عندنا لايطلق الا على المفردات التى من شأنها ان يتوصل باحوالها الى المطالب الخبرية فيجب ان يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في صفاته وأحواله قال ويجوز ان يجرى على عمومه كما أوضحناه فيتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله ولفظ الشارح المحقق « اعلم » ان الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعند المنطقيين ان العالم حادث وكل حادث له صانع قال السيد فالدليل عندهم هاتان القضيتان مع هيئة الترتيب العارضة لهما « قلت » فيكون النسبة بين التعريفين على كلام الشارح المحقق هو التباين لا العموم من وجه كما ذكره المؤلف فيما يأتى فكلامه عليه السلام مبنى على ماذكره السيد والله أعلم (قوله) مادة ، أي بالنظر الى المادة ومادة الشيء مايحصل الشيء به بالقوة كمقدمات البرهان وسيأتى (قوله) وصورة ، صورة الدليل هيئته الخاصة الحاصلة من ترتيب المقدمات على الصفة المعتبرة كما في الاشكال الاربعة وسيأتى ذلك

الراجح كالحقيقة وكذا الطاري بالقياس الى المستصحب والمدلول الى الدليل وفروع القاعدة مبنية عليها اه (قوله) كما أوضحناه ، يعنى فيما سبق بقوله فيه نفسه وفي صفاته اه (ح) عن خط شيخه

لا يمكن التوصل به الى مطلوب خبرى اذ هو ليس في نفسه سبباً للتوصل ولا الة له وان افضى اليه نادراً فاتفاق (١) وتقييد المطلوب بالخبرى لاخراج القول الشارح (٢) ولو قيد بالتصورى لكان حداً له ولو جرد لكان للمشترك بينهما اعنى الموصل الى المجهول ، ولما كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن تناول التعريف القطعي والظنى (و) ربما (قيل الى العلم به) اى بمطلوب خبرى (فلزوم الظن امارة) اى فما يلزم عنه الظن يسمى امارة كما ان ما يلزم عنه العلم يسمى دليلا وجعل ما يحصل عن الامارة لازما لها على جهة المجاز (٣) وان لم يكن بين الظن وبين شيء ربط عقلي لانتفائه مع بقاء سببه كما اذا أغيم (٤) الهواء فحصل الظن بحصول المطر ولم يمطر فزال الظن مع بقاء سببه وهو الغيم (و) اما عند المنطقيين فقد (قيل هو المركب من قضيتين للتادى الى مجهول نظرى) ولهم تعريفات اخر ليس هذا مقام ايرادها، التركيب في الاصطلاح (٥) كالترتيب الا انه لا يعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتاخير ويرادفه التاليف وبه يخرج

(١) كقولنا هذا الجدار انسان وكل جدار جسم فان هذا موصل الى قولنا هذا الجدار جسم وهذه النتيجة صادقة لا كاذبة وهو ظاهر فهذا القياس الذى فسدت مادته اوصل الي نتيجة حقه اه شريف على العضد (٢) قد جرت عادة المنطقيين بان يسموا الموصل الي التصور قولا شارحا اما كونه قولا فلانه في الاغلب مركب والقول يرادفه واما كونه شارحا فلشرحه وايضاحه ماهيات الاشياء والموصل الي التصديق حجة لان من تمسك به استدلالا على مطلوبه حج أى غلب الخصم من حج يحج اذا غلب اه قطب (٣) اما على تشبيه السببية والسببية باللازم والملزوم فاطلق عليه ذلك من باب الاستعارة ويكون وجه الشبه هو ترتب الظن على الامارة كترتب العلم على الدليل والقرينة على المجاز عقلية والله اعلم اه سيدنا علي بن عبد الله الاكوع (٤) قال في الصحاح الغيم السحاب وقد غامت السماء واغامت واغيمت وغيمت وتغيمت كله بمعنى ومثله في القاموس اه (*) هكذا ضبطه بعض العلماء وهو من ماورد بترك الاعلال على الشذوذ وضبط في نسخة على صيغة المجهول لكن مقتضى مافي القاموس وغيره انه لم يرد الا لازما اه من خط العلامة البرطي رحمه الله اه (٥) المفهوم من كلام المحقق اليزدى في حاشية التهذيب ان التركيب ضم كلمة الي اخرى سواء كان بينهما نسبة ام لا وان التاليف ضم احد الجزئين الي الاخر وبينهما نسبة قال لانه ماخوذ من الالفة صرح بذلك المحقق الشريف في حاشية الكشاف اه مختصراً من خط قال فيه من خط السيد حسين الاخفش

(قوله) اذ ليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة له ، هكذا عبارة الشريف أي ولا آلة للتوصل الى مدلول خبري وفائدة زيادة هذا القيد في عبارته الاشارة الى ما عليه الاشاعرة من ان حصول النتيجة عن الدليل بطريق العادة ولا استلزام للمطلوب ذاتياً ولا سببية اذ لا موثر الا الله وقد ذكر هذا في شرح المختصر في بحث الدليل فيكون المعنى في عبارته ولا آلة لحصول العلم بخلق الله له عادة عند استجماع شرايط الدليل فهذا القيد يناسب ما بنوا عليه والمختار ان حصول النتيجة عقيب الدليل مكتسب عن النظر الصحيح في المقدمتين فهو السبب في حصوله ولاستيفاء الكلام محل آخر والله أعلم (قوله) وان افضى اليه نادرا فاتفاقي ، وذلك كالعالم فانه دليل على الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر الفاسد أما صورة فظاهر وأما مادة فبان لا يكون النظر في وجه الدلالة على المطلوب كما في قولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع اذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منها الى ثبوت الصانع وان أفضى اليه في الجملة فاتفاقي كما في العالم ذكره في الحواشي (قوله) لكان حداله ، أي القول الشارح وسمي شارحاً لشرحه وايضاحه ماهيات الأشياء ويسمى الموصل الى التصديق حجة لأن من تمسك به في الاستدلال على مطلوبه غلب خصمه من حجه اذا غلبه (قوله) لانتفائه ، أي الظن مع بقاء سببه أي سبب الظن يردان السبب العقلي كيف يبقى ولا سبب له وقد أشار الشريف الى هذا في حواشيه فيؤخذ منها ان شاء الله تعالى (قوله) ولهم تعريفات اخر ، منها قولهم هو المركب من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وقد اعتمده المؤلف في بحث القياس كما يأتي (قوله) الا انه لا يعتبر في مفهومه ، أي مفهوم التركيب والنسبة بالتقدم والتأخر أي النسبة بين أجزائه بالتقدم والتأخر كما اعتبر ذلك في الترتيب وقد سبق بيان ذلك في قوله ورتبته على مقدمة فيكون الترتيب أخص من التركيب (قوله) ويرادفه ، أي التركيب وفي حاشية اليزدي تصريح بان التأليف أخص من التركيب والترتيب لانه اعتبر في المؤلف المناسبة

(قوله) والمختار ان حصول النتيجة الخ ، وهو ماذهب اليه المعتزلة اه (ح) (قوله) أي سبب الظن ، ينظر في الايراد اذ كلام المؤلف في الظن الذي لم يكن بينه وبين سببه ربط عقلي فلا يتوجه الايراد اهح عن خط شيخه

بين أجزائه قال لأنها مأخوذة من الالفة صرح بذلك الشريف في حواشي الكشاف وقد ذكر في شرح القاضي زكريا ان الالفاظ الموضوعة الدلالة على ضم شيء الى آخر ثلاثة التأليف والتركيب والترتيب فالتركيب ضم الاشياء مؤتلفة كانت أولا مرتبة الوضع أولا فهو أعم من الاخرين مطلقا والتاليف ضمها مؤتلفة سواء كانت مرتبة الوضع كما في الترتيب وهو جعلها بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر وان لم تكن مؤتلفة أو لم تكن مرتبة الوضع فهو أعم من الترتيب من وجه وأخص من الترتيب مطلقا وبعضهم جعل الترتيب أخص مطلقاً من التأليف أيضاً وبعضهم جعلها مترادفين (قوله) المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ، وسيأتى في أول بحث القياس بيان استلزامها ان شاء الله تعالى (قوله) فانهـا مركبة لـكن من المفردات ، أي المحمول والموضوع (قوله) للتـأدي الى مجهول ، أي لوصول العقل الى مجهول نظري (قوله) وانما اعتبر الجهل في المطلوب حيث قال للتأدي الى مجهول لاستحالة استعلام المعلوم وتحصيله من الوجه الخ ، يعنى فلا بد أن يكون المطلوب مجهولا من ذلك الوجه وقوله وان وجب ان يكون أي المطلوب معلوماً بوجه آخر غير ذلك الوجه الذي يطلب بالنظر تحصيله مثلا الانسان يعلم من حيث أنه موجود فـلا يطلب من هذه الحيثية ثم يراد تمييزه من بين الموجودات فينظر فيه ليطلع على معان ذاتية وعرضية عامة أو خاصة له فيطلب ليمتاز عن غيره هكذا ذكره السعد في المطلوب التصوري ويعرف منه بالمقايسة المطلوب التصديقي والحاصل ان المطلوب لو كان معلوماً من كل وجه أو مجهولا من كل وجه استحال طلبـه فلا بد وان يكون مجهولا من وجه معلوماً من وجه آخر فينبغي أن يراد بالمجهول في كلامه عليه السلام هو المجهول من وجه فلو قال وانما اعتبر الجهل في المطلوب أي من وجه حيث قيل التأدي الى مجهول الخ ﴿٣٩﴾ لـكان أظهر فقوله وتحصيله عطف على استعلام أي واستحالة تحصيل المعلوم أي تحصيله بالفعل فيمتاز عن استعلام المجهول ولو قال لاستحالة تحصيله من الوجه الخ لـكان أخصر وأولى لأن الاستحالة فيه أظهر من الاستعلام وقوله من الوجه متعلق بالمعلوم إذ ليس المعنى على تعلقه بالتحصيل يعرف بالتأمل وضمير تحصيله للوجه هذا وكلام المؤلف اشارة الى اشكال مشهور في استحصال المجهول والى جوابه اوردها ابن الحاجب وشراح كلامه حيث قالوا لامطلوب من التصور والتصديق لأنه إما ان يكون حاصلا معلوماً فلا يطلب لـكونه تحصيلا للحاصل واما غير حاصل فلا شعور به فلا يطلب لامتناع طلب المجهول وحاصل الجواب على ما حققه الشريف في حواشي شرح المختصر ان يقال ان اريد بالحاصل ماهو معلوم من كل وجه وبغير الحاصل ما لم يعلم أصلا فالحصر ممنوع اذ قد يكون معلوماً من وجه دون وجه وحينئذ يريد بالحاصل ماهو معلوم بوجه ولا محذور في طلبه من الوجه المجهول لأن الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا ليمتنع توجه النفس اليه بل هو معلوم ببعض عوارضه الذي هو الوجه المعلوم (قوله) لاخراج ماركب من قضايا حدسية وقضايا قياساتها معها ، فان المراد بالنظري ما حصل عن النظر وهما ليسا بحاصلين عن النظر كما سيأتى وينبغي اخراج المجربات أيضاً فانها من هذا القبيل والمراد بالقضايا التى قياساتها معها القضايا الفطرية

المفردات ومن قضيتين لاخراج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها (١) وعكس نقيضها فانها مركبة لكن من المفردات وانما اعتبر الجهل فى المطلوب حيث قال للتادي الي مجهول لاستحالة استعلام المعلوم وتحصيله من الوجه (٢) الذي يطلب بالنظر تحصيله وان وجب ان يكون معلوماً بوجه آخر حتى يمكن طلبه بالقصد (٣) والتقييد بالنظري لاخراج ماركب من قضايا حدسية (٤) وقضايا قياساتها معها

(١) نحو كل انسان حيوان عكسه بعض الحيوان انسـان وعكس كل انسان حيوان عكس النقيض كل لاحيوان لاانسان اه (٢) قوله من الوجه متعلق بالمعلوم اذ ليس المعنى على تعلقه بالتحصيل يعرف بالتأمل وضمير تحصيله الاخر للوجه اه س مع زيادة توضيح يسير اه (٣) لان المجهول من كل وجه لايمكن طلبه اه (٤) كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس اه

(قوله) ذاتية وعرضية عامة أو خاصة ، الظاهر أن يقال ذاتية وعرضية عامة وخاصة اذ التعريف انما يكون بعام ذاتى كالجنس أو عرضي كالعرض العام وخاص كالفصل والخاصة والله أعلم فتنبه اه ح قال عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل المغربى (قوله) وضمير تحصيله للوجه ، وعبارة ميبدي للتادي الى مجهول بالوجه الذي يطلب بالفكر تحصيله وانما وجب ان يكون معلوماً لوجه آخر حتى يمكن طلبه بالاختبار اه (ح) (قوله وينبغي اخراج المجربات ، كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس اه

كقولنا الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان من تصور الاربعة والزوج والانقسام بمتساويين ترتب في ذهنه قياس هكذا ، الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج « واعلم » أن المراد بالمجهول النظري هنا هو المطلوب أي النتيجة الحاصلة عن القضايا النظرية المقابلة للقضايا الحدسية وقد وقع الاحتراز به عن نفس القضايا الحدسية والفطرية لاعن الحاصل عنها أي النتيجة فالانسب أن يجعل احترازا عن ماحصل عن القضايا الحدسية والفطرية كما هو مقتضى المقابلة لقوله مطلوب نظري وكما هو مقتضى تمثيلهم للقضايا التى قياساتها معها بقولهم الاربعة زوج فان قولهم الاربعة زوج غير القياس المرتب في الذهن فهو مقابل للمطلوب النظري وكأنه عليه السلام نظر الى ان المجهول النظري لما كان حصوله عن مقدمات نظرية صح الاحتراز به عن نفس القضايا الحدسية والفطرية (قوله) ولايبعد أن يقال الخ لما كان المشهور فيما بينهم ان المشتمل على العلل الاربع هو حد النظر لاحد الدليل أورد المؤلف عليه السلام هذه العبارة حيث لم يقل وهذا الحد مشتمل الخ وبيان ذلك انهم عرفوا النظر بانه ترتيب امور للتأدي الى مجهول قال في شرح الشمسية للسعد قد اشتهر فيما بينهم ان هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع قلت لكن قد اعترض جعلهم للترتيب اشارة الى العلة الصورية بان مفهوم الترتيب المطابقي غير الهيئة الاجتماعية لانه كما عرفت جعل شيئين فصاعدا بحيث يطلق عليهما اسم الواحد الخ واما المؤلف فانه جعل المركب نفسه اشارة الى العلة الصورية فلا اشكال في عبارته (قوله) مشتمل على العلل الاربع ، وفيه كما ذكره في شرح الشمسية لطافة وذلك ان المراد بهذا التعريف بيان حقيقة الدليل وذكر العلل يفيد الحقيقة لان علل الشيء اذا وجدت في الذهن يلزم وجود حقيقته ، وتحقيق العلل الاربع على ماذكره السعد في شرحه للشمسية وغيره ان مايتوقف عليه الشيء ان كان داخلا في ذلك الشيء فاما ان يكون الشيء معه بالقوة وهو العلة المادية كالخشب للسرير والحديد أو بالفعل وهو الصورية كالهيئة السريرية وهي الاستطاح وان كان خارجاً عنه فان كان مامنه الشيء فهو العلة الفاعلية كالنجار وان كان مالاجله الشيء فهو العلة الغائية كالاضطجاع على السرير فسميت الثلاثة الاول اسبابا لتأثيرها في الاضطجاع فلولا الخشب والحديد ماتماسك ولولا الفاعل ماترتب ولولا الاستطاح ماتأتى الاضطجاع عليه فانه لو كان كريا أو محدودبا لتعذر عليه الاضطجاع وسمي الرابع سببا لانه الباعث على هذه الثلاثة فانه لولا استشعار النفس راحة الاضطجاع لما وقع في الوجود هذه الثلاثة وهذا معنى قولهم أول الفكر آخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلل الثابتة في الاذهان ومعلولة العلل الثابتة في الاعيان ولذلك كان التجوز بلفظها الى معلولها أقوى من الثلاثة الباقية لاجتماع علاقتين فيها العلة والمعلولية وانفراد الثلاثة بعلاقة العلية فقط (قوله) إذ التركيب يستلزم التركب ولابد لكل تركيب من مركب ، لما كان هو الاثر الحاصل عنه الهيئة الصورية معرض لاستلزام التركيب له اذ لو لم يستلزمه لم يظهر كون المركب المشتق من التركيب اشارة الى الصورية وهو بناء على ان قوله بالالتزام قيد للصورية والفاعلية فلا يرد انه قيد للفاعلية فقط فيكفي حينئذ ان يقول اذ التركيب لابد له من مركب (قوله) وصدقهما ، أي حدي الاصوليين على المفرد هذا بيان لوجه عمومها وذلك انك قد عرفت ان تعريف المنطقيين لايصدق الا على المركب وان تعريف الاصوليين شامل للمركب والمفرد بان يراد بالنظر فيه مايشمل النظر فيه نفسه كما في القضايا المجردة عن الترتيب والنظر في أحواله وصفاته كما في المفردات كما سبق نقله عن الشريف

ولا يبعد ان يقال ان هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع فان المركب اشارة الى العلة (١) الصورية له مطابقة وهو ظاهر الفاعلية بالالتزام اذ التركيب يستلزم التركب ولابد لكل تركيب من مركب وهو هنا القوة العاقلة ومن قضيتين الى المادية وتامه الى الغائية كتركيب السرير من الخشب للجلوس عليه سواء الا ان القول بالمادة والصورة هنا على سبيل التشبيه لانهما انما يكونان للاجسام وهذا التعريف يشمل الظني والقطعي والصحيح والفاسد فهو اعم (٢) من وجه من حدي الاصوليين لصدقه على الفاسد وصدقهما

(١) فان صورة الفكر هي الهيئة الاجتماعية الحاصلة للتصورات أو التصديقات كالهيئة الحاصلة لاجزاء السرير في اجتماعها ذكر هذا القطب قال والترتيب اشارة الي العلة الصورية بالمطابقة اهـ
(٢) أى تعريف المنطقيين وقوله من حدى الاصوليين هما مايمكن التوصل الخ ومايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم به اهـ

(قوله) كقولنا الاربعة زوج الخ ، عبارة القطب كقولنا الاربعة زوج فان من تصور الاربعة والزوج تصور الانقسام بمتساويين في الحال وترتب في ذهنه أن الاربعة منقسمة بمتساويين فهو زوج فهي قضايا قياساتها معها في الذهن اهـ (ح) (قوله) وانفراد الثلاثة الخ ، ينظر في انفراد الثلاثة بعلاقة العلية مع ماذكره سابقاً اهـ (ح) عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل

(قوله) الذي من شأنه اذا نظر فيه نفسه ، الاولى أن يقال اذا نظر في صفاته وأحواله فان هذا هو المناسب للمفرد واما كما عرفت النظر فيه نفسه فانما يناسب ماذكره المنطقيون في تعريف الدليل (قوله) والاول ، أي من حد الاصوليين أعم مطلقا من الثاني منهما لاعتبار قيد العلم في الثاني دون الاول منهما (قوله) والفقه في اللغة فهم المعنى الخفي يقال فقهت معنى قولك زيد من البلغاء لخفائه لتوقفه على معرفة البلاغة ومقاصد من معانيها ولا يقال فقهت ان السماء فوقنا وقد اعتمد المؤلف عليه السلام اطلاق الفقه عن التقييد بانه الفهم عن الخطاب وقد صرح بالاطلاق في الفصول حيث قال ولو بغير

خطاب كالعلم بخفي الصناعات بغير تعليم وأشار المؤلف الى ضعف التقييد بقوله وقيل هو التعريف بقصد المتكلم وبقوله ولا وجه للتخصيص أي لتخصيص الفقه بانه الفهم عن الخطاب قال الشيخ في شرحه هذا تقييد للمطلق وهو الفقه بما لا يصح تقييده به فان احتج له بقوله تعالى قالوا ياشعيب مانفقه كثيرا مما تقول وقوله تعالى فمالهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا قلنا هذا يدل على ان الفهم من الخطاب يسمى فقهاً لا على أنه لا يسمى فقهاً الا ما كان كذلك وقد قال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها وهذا لا يختص بالفهم من الخطاب بل عدم الفهم مطلقا من الادلة العقلية والسمعية (قوله) ويخرج بالشرعية العلم بالحسية الخ ، كالعلم بان النار محرقة والاصطلاحية كالعلم بان الفاعل مرفوع والعقلية كالعلم بان المثلين والضدين لا يجتمعان (قوله) علم المقلد ، فاعل يخرج أي يخرج علم المقلد (قوله) وماعلم من ضرورة الدين الخ ، وذلك ان حصول العلم عن الادلة مشعر بكونه

على المفرد الذى من شانه اذا نظر فيه نفسه اوصل الى المطلوب كالعالم والاول اعم مطلقاً من الثاني * ولما فرغ من تعريف الاصل عرف الفقه فقال (والفقه اعتقاد تلك الاحكام كذلك (١)) وقدم تعريف المضاف وان كانت معرفته من حيث هو مضاف موقوفة علي معرفة المضاف اليه نظراً الى سبقه في الذكر، والفقه في اللغة فهم المعنى الخفي وقيل هو المعرفة بقصد المتكلم ولا وجه للتخصيص (٢) وفى الاصطلاح ماذكر ويخرج بالشرعية (٣) العلم بالحسية والاصطلاحية والعقلية وبالفرعية العلم بالاصولية وبقوله عن ادلتها وهو متعلق باعتقاد علم المقلد وما علم من ضرورة الدين (٤) كالصلوة (٥) والصوم ومنه علم جبريل والرسول عليهما السلام واما علم البارى فغير داخل (٦) فى الجنس والتفصيلية بيان للواقع كما تقدم، فان قلت لم جعلت اصول الفقه القواعد والفقه اعتقاد الاحكام فلم تسو بينهما، (٧) قلت الوجه فى ذلك الرعاية لمناسبة المعنى اللغوى والاصطلاحي (٨) فان الاصول فى اللغة ما يبتنى عليها الشيء

---

(١) يعنى الشرعية عن ادلتها التفصيلية اه (٢) لان العلم بخفى الصنايع يسمى فقها اه شيخ لطف الله (٣) الماخوذة من قوله كذلك اه (٤) لان ماعلم من ضرورة الدين فهو علم مع الادلة لا عنها اه من بعض شروح المعيار (*) وقد زيد في الحد العملية وهو يحترز به عن العلمية كالعلم بان الاجماع حجة قطعية وكون الشفاعة للمؤمنين دون الفاسقين لانهما حكمان شرعيان لانهما لا يعلمان الامن جهة الشرع وكذا العلم بكون القياس حجة شرعية طريقه الشرع فيكون هذا من فروع الدين اه من شرح بن حابس قال السيد العلامه ابراهيم بن محمد الويدى في شرحه للكافل ولا حاجة الي ذكر العملية لانا نقول انه اراد بالفرعية احد معنييها وهي المتعلقة بالعمل الذى هو فرع العلم ومثل مسئلة ثبوت الشفاعة للمومنين ليست متعلقة بالعمل اه (٥) فانه وان كان مستفاداً من تلك الأدلة لكنه حدث بلا تجشم اكتساب فلا يسمى فقها اه عضد (٦) يعنى قوله اعتقاد تلك الاحكام كذلك اه لما سياتى ان الاعتقاد مختص بالعلم الحادث اه (٧) وتجعل الجميع نفس الاعتقاد كما فعل بن الحاجب اه (٨) لم يثبت قوله والأصطلاحي في كثير من النسخ كما هو الظاهر اه بل الظاهر ثبوتها لقوله بعد وفي الأصطلاح الخ اه

بطريق الاستدلال اذ لا يفهم من حصول العلم عنها الا انه متوصل اليه بالنظر فيها كما ذكره في الحواشي (قوله) ومنه ، أي ومما علم من ضرورة الدين علم جبريل والرسول قال الشريف في الحواشي فانه وان كان مستفادا من تلك الادلة لكنه بطريق الحدس بلا تجشم نظر واكتساب

(قوله) يقال فقهت معنى قولك الخ ، فقه فقهاً من باب تعب اذا علم وفقه بالضم مثله والفقه فهم الشيء اه مصباح (قوله) علم جبريل والرسول ، ان قلت للرسول صلى الله عليه وآله وسلم علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا

(قوله) والفقه فهم المعنى الخفي ، فلو جعل الفقه عبارة عن نفس المسائل الفقهية المنطوية على جزئيات كثيرة كقولنا الحج واجب والوتر سنة لم يطابق المعنى اللغوي (قوله) فان اريد به المعنى الاخص ، وهو ادراك يتجلى به المدرك للمدرك كما سيأتي (قوله) أو الاعم ، وهو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل أو عنده كما يأتي (قوله) واعترض بان الاحكام غير داخلة تحت حصر الحاصرين الخ ، بيانه ان الاحكام جمع معرف باللام فاما ان يحمل على الاستغراق أو على الجنس المتناول للكل أو البعض المطلق الذى أقله ثلاثة منها لا بعينها واما الحمل على بعض معين فلا مساغ له اذ لا دليل هناك على عهد، ان حمل على الاستغراق لزم ان لا يوجد فقيه لأن الحوادث وان كانت متناهية بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا تعلم احكام تلك الحوادث جزئياً فجزئياً لعدم امكان احاطة البشر بذلك ولا كلياً تفصيلياً لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط وان حمل على الجنس الصادق على البعض دخل المقلد إذا عرف بعض الاحكام عن أدلتها التفصيلية لانا لا نريد بالمقلد العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد قال في شرح المختصر مع ان المقلد العالم ببعض الاحكام كذلك ليس بفقيه اجماعاً قال السيد يعني في عرف المتشرعة فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقهاً مع دخوله في الحد اذا عرفت هذا فقول المؤلف عليه السلام واعترض بان الاحكام غير داخلة تحت حصر الحاصرين الخ وكذا قوله وان اريد الكل وان اريد البعض مترتب على كون اللام إما للاستغراق أو للجنس فكان الاولى ذكره

اشكل واما من لم يجعله للاستغراق واخرج عنه بهذه العبارة فلاعتراض وارد عليه اهـ من حاشية الخيالي على شرح العقائد ومن حاشية له على حاشيته المذكورة اهـ (ح)

(قوله بلا تجشم نظر واكتساب ، وفي حواشي العلامة لان علم الرسول وجبريل قد حصل بالادلة ضرورة لا طلباً واكتسابا اهـ (ح)

(قوله) فكان الاولى ذكره ، ولو قال واعترض بان اللام في الاحكام ان حمل على الاستغراق كان المراد جميع الاحكام وهي غير داخلة الخ فيلزم ألا يوجد الفقه الخ وان حمل على الجنس الصادق على بعض مطاق دخل المقلد لكان أظهر فتأمل والله أعلم اهـ منه من خط (ح)

وفى الاصطلاح القواعد، والفقه فهم المعني الخفي كما عرفت على ان اسماء العلوم (١) تارة تطلق على المعلومات واخرى على العلم بالمعلومات فلا حجر عن الافتنان، وترك العلم في حد الفقه الي الاعتقاد لشموله الظن واكثر الاحكام مظنونة فلو ذكر العلم فان اريد به المعنى الاخص خرج اكثر الاحكام او الاعم (٢) دخل الشك والوهم وليسا من الفقه على ان المشترك مهجور في التعريفات فلا يرد ماقيل (٣) انه قد يطلق على العلم والظن واعترض (٤) بان الاحكام غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا يمكن معرفتها فان اريد الكل لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه وان

---

(١) انت خبير بان اعتقاد تلك الأحكام كذلك لا يكون الا بعد استنباطها عن ادلتها الجزئية المنصوبة على اعيانها فاذا لوحظ المعنى الاضافي للاصول والفقه كان التقدير هكذا ادلة اعتقاد تلك الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية ولا يتبادر من اضافة الادلة الي الاعتقاد الا الادلة الجزئية المنصوبة على اعيان الاحكام الجزئية المستنبطة فلا يبقي لقوله عن ادلتها التفصيلية فائدة اذا عرفت هذا ظهر لك ان الاولي في تفسير المعنى الاضافي ان يحمل الاصول على الادلة المثبتة للقواعد الاصولية التى يتمكن بها من اعتقاد تلك الاحكام كذلك ثم نقل الي المعنى العلمي فجعل اسما للقواعد نفسها او للعلم بها والعلاقة بين المنقول منه والمنقول اليه ظاهرة لا تخفي والله اعلم اهـ (٢) اذ دليل الاصل لا يكون الا تفصيلا اهـ (٣) لانه على ذلك الاطلاق ماخلا عن اطلاق المشترك في التعريف اهـ (*) وليس الاعتقاد مشتركا لفظياً بل متواطياً اهـ (٤) في شرح الاسنوى لمنهاج البيضاوى الالف واللام في الاحكام لا جائز ان تكون للعهد لانه ليس لنا شيء معهود يشار اليه ولا للجنس لان اقل الجمع ثلاثة فيلزم فيه ان العامى يسمي فقيها اذا عرف ثلاث مسائل بادلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك ولا للعموم لانه يلزم خروج اكثر المجتهدين لان مالكا من اكابرهم وقد ثبت انه سئل عن اربعين مسئلة فاجاب عن اربع وقال لا ادرى في ست وثلاثين فالجواب التزام كونها للجنس لان الحد انما وضع لحقيقة الفقه ولا يلزم من اطلاق الفقه على ثلاثة احكام ان يصدق على العارف بها انه فقيه لان فقيها اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية وليس اسم الفاعل من فقه بكسر القاف اى فهم ولا من فقه بفتحها اى سبق غيره الي الفهم كما تقرر في علم العربية ان قياسه فقه فدل ان الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجية وهذا اخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق الذى هو فقيه وهذا من احسن الاجوبة وقد احترز الامدى عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بجملة غالبة من الاحكام وهو احتراز حسن اهـ

اريدالبعض دخل المقلد(١) واجيب باختيار الاول،قوله لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه قلنا ممنوع هنافان المعرفة بمعنى الملكة (٢)التي يتمكن بها من استنباط الاحكام متي اراده بيان ذلك ان واضع هذا العلم وضع عدة اصول يحصل من ادراكها وممارستها له كيفية بها يتمكن من استنباط اي حكم يريده وباختيار الثاني وعلم المقلد ببعض الاحكام عن ادلتها يسمى فقهاً لان الفقيه هو المجتهد وهذا مجتهد في بعض الاحكام علي القول بتجزيه فلا يتم دعوى الاجماع على انه ليس بفقيه الا مع دعوى ان الفقه اخص من الاجتهاد وهو خلاف المشهور (وغايته العلم(٣)باحكام الله تعالى) وهو سبب الفوز بالسعادة الدينيه والدنيوية واطلق العلم هنا على مايشمل الظن على جهة المجاز لانه ليس واقعاً في التعريف على انه ذكر صاحب التنقيح ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات وبه يشعر كلام صاحب الكشاف (وموضوعه ادلة الفقه (٤)الكلية) موضوع كل علم

---

(١) اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لانريد به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا اه عضد(٢) فان المعرفة التي بمعنى الملكة هي العلم لا الاعتقاد الشامل للظن تامل والله اعلم (٣) في كون الفقه فائدة الاصول نظر لان الغرض من طلب الاصول انما هو تحصيل ملكة الاستنباط كما ان الغرض من الاستنباط نفسه هو الفقه والفقه وان كان علة العلة وعلة العلة علة الا انهم لاينسبون الفعل الا الي الغرض الاقرب والا لزم ان يقال فائدة الاصول دخول الجنة لانه علة العلل اه فصول والله اعلم(٤) قول يجب ان تعلم ان مفاد اصول الفقه والغرض المقصود منه هو معرفة كيفية ثبوت الاحكام الخمسة لافعال المكلفين عن الادلة الشرعية وهذه المعرفة تتحصل بمعرفة احوال واعراض تعرض لمثبت الحكم لنفسه على صيغة اسم الفاعل اعنى الدليل واحوال واعراض تعرض لمثبت الفعل على صيغة اسم المفعول اعنى الحكم بل ولمعرفة احوال تعرض لنفس الاثبات اعنى الاجتهاد ولهذا نجد بعض ابحاث اصول الفقه راجعة الي الادلة وبعضها الي الاحكام وبعضها الي الاجتهاد وقد سمعت من كلام

(قوله) فان المعرفة هنا بمعنى الملكة ، هذا الجواب ذكره ابن الحاجب وهو ظاهر في كلامه لانه ذكر في حد الفقه العلم حيث قال والفقه العلم بالاحكام الشرعية الخ فاستقام حمل العلم في كلامه على الملكة فان الملكة أحد المعاني التي يطلق عليها العلم كما يقال فلان يعلم النحو ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل واما المؤلف فانه عدل عن العلم في تعريف الفقه إلى الاعتقاد لما ذكره آنفاً وأراد بقوله فان المعرفة هنا الاعتقاد المذكور في تعريف الفقه فينظر في صحة اطلاق الاعتقاد على الملكة (قوله) لان الفقيه هو المجتهد ، فهما متساويان صدقا لكن إذا قلنا بان الفقيه هو المجتهد ورد على قولهم في حد الاجتهاد استفراغ الفقيه ماذكره السعد من ان قيد الفقه لاوجه له اذ لايصير فقيهاً إلا بعد الاجتهاد فلا يتصور فقيه غير مجتهد كما هو ظاهر كلام القوم قال إلا أن يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام وجوز الاجتهاد في مسئلة دون مسئلة فتحقق مجتهد ليس بفقيه (قوله) فلا يتم دعوى الاجماع على أنه ليس بفقيه ، أي الاجماع المذكور في شرح المختصر كما عرفت من أن العالم ببعض الاحكام عن أدلتها ليس بفقيه اجماعا (قوله) إلا مع دعوى أن الفقه أخص من الاجتهاد ، بان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة كل الاحكام وبالاجتهاد ماهو أعم فيصدق الاجتهاد على معرفة بعض الاحكام عن أدلتها بخلاف الفقه فلا يصدق إلا بالتهيؤ لمعرفة الاحكام فحينئذ يتحقق مجتهد غير فقيه واجتهاد غير فقه كما عرفت من المنقول عن السعد (قوله) وهو خلاف المشهور ، لما عرفت من أن ظاهر كلام القوم أنه لايتصور فقيه غير مجتهد كما ذكره السعد (قوله) لأنه ليس واقعاً في التعريف أي تعريف علم الاصول لكن يقال قد ذكره في تعريف الغاية ولذا عدل المؤلف الى قوله على ان العلم يطلق على الظنيات الخ والمراد اطلاقه عليها لكونه متواطياً فلا يرد ان الاشتراك اللفظي معيب في التعريفات (قوله) وبه يشعر كلام الكشاف ، ذكره في تفسير قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات

(قوله) هذا الجواب الخ ، ولابد فيه أيضاً من عدم اعتبار الفرق المشهور بين العلم والمعرفه اه (ح ن) (قوله) فقيه غير مجتهد ، فيكون فقه الشخص اجتهاده وفيه ان الاجتهاد بذل الوسع فينظر اه منه من خط (ح) (قوله) وبه يشعر كلام الكشاف ، ولفظ الكشاف في تفسير هذه الآية فان علمتموهن مؤمنات العلم الذي تبلغه طاقتكم وهو الظن الغالب بالحلف اه وفيه فان قلت كيف سمي الظن علماً في قوله فان علمتموهن قلت ايذاناً بان الظن الغالب وما يفضي اليه الاجتهاد والقياس جار مجرى العلم وان صاحبه غير داخل في قوله ولاتقف ماليس لك به علم اه (ح)

مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعرض هوالمحمول على الشيء الخارج عنه والعرض الذاتي مايلحق الشيء لما هو هو

المؤلف فيما سبق ان تمايز العلوم تمايزاً اعتبره القوم انما هو بحسب تمايز الموضوعات وانت تعلم ان الادلة والاحكام والاجتهاد لاتتحد في ذاتها في شي فلهذا حاول المؤلف وغيره توحيد الموضوع مراعاة لتلك السنة المشتهرة فقال الجمهور منهم موضوعه الادلة من حيث انها كيف تثبت بها الاحكام الخمسة لافعال المكلفين فكان البحث عن الاحكام لاجل انها اخذت قيداً للموضوع وصارت من متعلقاته وقال الغزالي موضوعه الاحكام من حيث انها كيف تثبت لافعال المكلفين عن الادلة فلاخذ الادلة قيداً للموضوع بحث عنها من هذه الجهة ولما كان في هذين القولين من التكلف مالا يخفي اعرض عنه صاحب التنقيح وجعل الموضوع الادلة والاحكام نظراً الي انها معظم ابوابه وضم بعضهم الي ذلك الاجتهاد لاتفاقهم على انه من مقاصده هذا ملخص ماحققوه غير انه يجب ان يعلم ان ذلك الاصل الشايع وهو ان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات انما هو اصل فلسفي وضعته الحكماء لكون بحثها في علومها عن احوال الامور الموجودة المتاصلة في الاعيان ولا كذلك العلوم الاسلامية فان اكثرها اعتبارية سيما الآلية منها فانه لما كان المقصود بها حصول غيرها كان اشتراك عدة من مسائل في الايصال الي غاية واحدة جهة وحدة للعلم كما نحن فيه فان مسائل اصول الفقه انما عدت علماً على حدة لاشتراكها في غاية واحدة هي معرفة الاستنباط فكل مسئلة لها دخل في هذه المعرفة تكون من مسائله وان تعددت موضوعاتها فلهذا اعرض ابن الحاجب في مختصر المنتهي عن التعرض لموضوع الاصول واقتصر على حد علم الاصول بانه العلم بالقواعد الموصلة الي استنبـاط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فافاد بذلك ان جهة وحدة قواعده ومسائله هي الاشتراك في غاية واحدة اعنى الاستنباط مع تصريحه في صدر الكتاب بانه ينحصر في المبادى والادلة والاجتهاد والترجيح فلم يبال بتكثر المبحوث عنه لما ان التزام وحدته اصل فلسفي لاضير في مخالفته حين لاتساعد عليه اوضاع اهل الاسلام واستراح بصنيعه ذلك عن تجشم التكلفات التي ارتكبها الاقوام اه من فوايد الشيخ الشهيد محمد بن صالح السماوي عن خط العلامة المحقق محمد بن احمد العراسي قال نقلت ذلك من خطه المعروف

(*) اعلم ان موضوع العلم قد يكون واحداً اما مطلقاً كالعدد لعلم الحساب فانه موضوع لعلم الحساب من غير تقييد بجهة واما مقيداً لجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغيير للعلم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة اما في الذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي اذا جعلت موضوعات الهندسة فانها متشاركة في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما في غرض كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتشاركة في كونها موصلة الي الاحكام الشرعية لعلم اصول الفقه اه

(قوله) مايبحث فيه عن عوارضه، ضمير فيه للعلم وضمير عوارضه لما (قوله) والعرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه، هذا يشمل ما يعرض للشيء وهو ستة أقسام ثلاثة منها اعراض ذاتية وهي ماذكره المؤلف وثلاثة أعراض غريبة واحترز المؤلف بالاعراض الذاتية عن الغريبة وتفصيل ذلك ان مايعرض للشيء اما ان يكون عروضه لذاته أو لجزئه أو لامر خارج عنه والامر الخارج عن المعروض اما مساو له أو أعم أو أخص أو مباين فما يعرض للذات أو للجزء أو لامر خارج مساو تسمى أعراضاً ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اما العارض للذات فظاهر واما العارض للجزء فلان الجزء داخل في الذات والمسند الى مافي الذات مسند الى الذات في الجملة واما العارض للامر المساوي فلان المساوي يكون مسندا الى ذات المعروض والعارض مسندا الى المساوي والمسند الى المسند الى الشيء مسند الى ذلك الشيء فيكون العارض أيضاً مسندا الى الذات والثلاثة الأخيرة وهي العارض لامر خارج أعم من المعروض كالحركة للابيض بواسطة أنه جسم وهو أعم من الابيض والعارض للخارج الاخص، كالضحك العارض للحيوان بواسطة أنه انسان وهو أخص من الحيوان والعارض لسبب المباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار وهي مباينة للماء تسمى أعراضاً غريبة لما فيها من الغرابة بالقياس الى المعروض والعلوم لايبحث فيها الا عن الاعراض الذاتية لموضوعاتها فلذا قال المؤلف عليه السلام عن اعراضه الذاتية « واعلم أن السيد المحقق ذكر هاهنا اشكالا وهو ان العارض للشيء مايكون محمولا عليه خارجاً عنه والتعجب ليس محمولا على الانسان «وأجاب» بانهم يتسامحون في العبارات كثيرا فيجعلون المحمول هو التعجب والنطق والضحك والكتابة وغيرها ويريدون بها المحمولات المشتقة منها (قوله) لما هو هو، أي لذاته هذا التفسير كما في شرح الشمسية وشرح المطالع وبيان ذلك أن أحد الضميرين سواء كان هو الاول أو الثاني راجع الى ما الموصولة والضمير

(قوله والعارض للخارج، صوابه العارض الخارج للاخص اه (ح)

الآخر الى الشيء وعلى التقديرين معنى لما هو هو لذاته لانا أن قلنا أن الضمير الاول راجع الى ما الموصولة والضمير الثاني راجع الى الشيء كان التقدير هكذا الذي يلحق الشيء لامر ذلك الامر هو الشيء والامر الذي هو ذلك الشيء ذاته وان قلنا بالعكس من ذلك بان يرجع الاول الى الشيء والثاني الى ما الموصولة كان التقدير الذي يلحق الشيء لامر ذلك الشيء هو ذلك الامر ذكره بعض المحققين (قوله) أو بواسطة أمر يساويه ، أي يساوي ذلك الشيء (قوله) داخل ، أي يكون جزءا كالنطق فانه جزء من ماهية الانسان (قوله) كادراك الامور المستغربة بالقوة للانسان ، هذا مثال للاول فان لحوق ادراك المستغربة للانسان لكونه انسانا وقوله بالقوة هذا كما في شرح المطالع قيل المراد بالقوة ليست هي المقابلة للفعل لئلا يرد انما بالقوة لا يكون بالفعل لكونه قسيماله بل المراد بها الامكان فان الممكن يجوز أن يكون بالفعل كما ذكره في شرح المطالع (قوله) والتكلم ، مثال الثاني فان لحوق التكلم للانسان بواسطة أمر يساويه وهو النطق بمعنى ادراكه المعقولات (قوله) والتعجب ، مثال الثالث فان لحوق التعجب للانسان بواسطة أمر مساو للانسان خارج عنه وهو ادراك الامور المستغربة (قوله) والمراد من البحث عن الاعراض الذاتية حملها ، أي الاعراض الذاتية قال بعض المحققين من شراح الشمسية فان قلت ماذكر من تفسير ما اريد بالبحث عن الاعراض الذاتية يقتضي أن لا يكون في العلوم شرطية ولا سالبة ثم قال قلت الشرطية تؤول الى الحملية والسالبة الى الموجبة المعدولة انتهى (قوله) أو أنواعه ، أي أنواع موضوع العلم (قوله) أو اعراضه ، يعني أو حملها على اعراض الموضوع الذاتية (قوله) أو أنواعها ، يعني أو حملها على أنواع اعراض الموضوع (قوله) والامر يفيد الوجوب ، فالامر نوع من الكتاب الذي هو موضوع العام (قوله) والعام يفيد القطع ، فالعموم عرض ذاتي للموضوع وهو الكتاب وقد حمل عليه افادته للقطع وينظر في وجه الفرق بين الامر العام حيث جعل

﴿٤٥﴾

او بواسطة امر يساويه داخل او خارج كادراك الامور المستغربة بالقوة للانسان والتكلم بواسطة النطق، والتعجب (١) بواسطة ادراك الامور المستغربة، (٢) والمراد من البحث عن الاعراض الذاتية حملها اما على موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتية او انواعها نحو الكتاب يثبت الحكم قطعاً والامر يفيد الوجوب والعام (٣) يفيد (٤) القطع

(١) فان قلت العارض للشيء يكون محمولا عليه خارجا عنه والتعجب ليس محمولا على الانسان اجيب بانهم يتسامحون في العبارة كثيراً فيذكرون مبدأ المحمول كالتعجب والنطق والضحك والكتابة وغيرها ويريدون بها المحمولات المشتقة منها اه شريف على القطب (٢) ايراد هذا مثالا لما يلحق الشيء لذاته هو الصواب واما جعل مثاله التعجب فليس بجيد لان التعجب لا يلحق الانسان لذاته بل بواسطة ادراك الامور الغريبة فادراك الامور الغريبة يلحق الانسان لذاته فان الانسان عند ادراك الامور الغريبة يعرض له حال يعبر عنه بالتعجب اه من حواشي حاشية القطب اه (٣) هذا مثال والا فان العام يفيد الظن الا في العلميات اه منه (٤) قال العلوي في حاشية التلويح وانما عدوا الامر من الانواع والعام من الاعراض الذاتية لان مثل العموم والخصوص يلاحظ على انه من احوال الكتاب بخلاف كونه امراً ونهيا فانه لا يلاحظ من هذه الحيثية بل من حيث انه ماهية متحصلة كسائر الانواع مثل الفرس والانسان فانهما ماهيتان متحصلتان وهذا بخلاف الاجناس فانها ماهيات مبهمة كما تقرر في الحكمة اه بلفظه والله اعلم (*) اختار افادة القطع وظاهر كلامهم انه يفيد القطع في العلميات والظن فيما عداها اه واجاب المؤلف

(قوله) الذي يلحق الشيء لامر ، هذا عبارة عن ما في قوله لما هو وقوله ذلك الامر هذا تفسير للضمير الاول العائد الى الموصول اه (ح)
(قوله) ذلك الشيء ، تفسير للضمير الأول العائد الى الشيء اه (ح) (قوله) ذكره بعض المحققين هو صاحب اللوامع اه (ح)
(قوله) أو بواسطة أمر يساويه ، لم يتعرض لما يلحقه بواسطة جزئه الأعم كلحوق الانسان التحيز لكونه جسما كما في شرح المطالع وذلك لأن شارح المطالع أغفله في آخر كلامه فلم يذكر الا الجزء المساوي واعتمده المؤلف عليه السلام اه منه عن خط (ح)
(قوله) أي الاعراض الذاتية ، لكن جعل المثال الاول للحمل على موضوع العلم مع ان موضوعه الأدلة فيه مناقشة وذلك لأن الكتاب بعض الأدلة فهو مثال للمحمول على جزء موضوع العلم لا للمحمول على موضوعه الا ان يقال لما كان الكتاب مثبتاً لما عداه من الادلة عده موضوعاً للعلم وحده لرجوع سائر الأدلة اليه أو تنزيله منزلة الكل لما كان أعظم الادلة والله أعلم اه (ح ن)
(قوله) قلت الشرطية الخ ، اما الشرطية فالحكم بالتلازم فيها على الموضوع حكم اثباتي وأما السالبة فالحكم على الموضوع للعلم باثبات السلب اه (ح ن)

الاول نوعاً والثانى عرضاً فانه اريد بهما الوصف أي الامرية والعمومية فهما جميعاً عرضان ذاتيان وان اريد نفس ذات الامر والعام فهما جميعاً نوعان للموضوع وقد ذكر الشيخ في شرحه مثل ماذكر المؤلف من الفرق بين العام والامر قال وخطاب الواحد اما ان يكون في ذاته وهو الامر والنهي واما في عوارضه من حيث الشمول وهو العموم والخصوص وأما شارح التهذيب فانه مثل للحمل على اعراض الموضوع بقوله ألبنا سببه المشاهدةأو سببه عدم التركيب فان البنا عرض ذاتى للكلمة التى هي موضوع العلم ولعل المؤلف قصد مجرد التمثيل وان لم يطابق الواقع يؤيد هذا انه عليه السلام أطلق الحكم على العام بانه يفيد القطع وليس كذلك فان في افادته القطع كلاما وتفصيلا يأتى ان شاء الله تعالى في محله فهذا الحكم انما هو لمجرد التمثيل (قوله) والعام الذي خص منه البعض يفيد الظن ، فافادة الظن قد حملت على نوع العرض الذاتى وهو العموم الذي خص منه البعض كماعرفت(قوله) من حيث اثباتها للاحكام، قيد بذلك ليخرج اعراض الأدلة لامن هذه الحيثية ككون الدليل مزيدا أوغير مزيد معتلا أوصحيحا فصيحاً أو غير فصيح لكن سيأتى أن المراد بالادلة هي الكلية أعنى موضوع مسائل الاصول كالامر مثلا في قولنا الامر للوجوب وهو لايثبت به حكم تفصيلي كوجوب الوتر مثلا ولعله يقال أنه قد يثبت ذلك بواسطة الدليل التفصيلي المستخرج منها بادنى تصرف وسيأتى استيفاء الكلام أو يقال المراد انها تثبت الاحكام على جهة الاجمال كماسيذكر ذلك المؤلف فيما يأتى عن بعضهم وستعرف ذلك ان شاء الله ولوقال المؤلف من حيث يوصل العلم باحوالها الى القدرة على اثبات احكام أفعال المكلفين لكان أولى وأظهر والله أعلم (قوله) هو الاثبات أي اثبات الاعراض الذاتية للدليل ولم يذكر هنا قيد الحيثية استغناء بالتعريف لانه للعهد أي الاثبات المقيد بها (قوله) وماله نفع ودخل فيه ، أي في هذا الاثبات وذلك كأدلة مسائل اصول الفقه وكالابحاث الثلاثة الآتية وقدأشار المؤلف عليه السلام الى وجه نفعها وكونها في الاثبات دخل في شرح قوله وهاهنا أبحاث وأما أحوال الاجتهاد والترجيح فهي كماقال الشريف راجعة في الحقيقة الى الادلة السمعية فالمقصود بالذات أحوال الادلة من حيث دلالتها على الاحكام وهذه الحيثية حال وصفة للدليل امامطلقا واماباعتبار تعارضها واستنباطها منها فتكون هي موضوع العلم لأن هذه الحيثية حال وصفة للدليل

والعام الذى خص منه البعض يفيد الظن، اذا تمهد هذا علمت ان موضوع اصول الفقه ادلة الفقه الكلية وذلك لان مباحث الاصول راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة من حيث اثباتها للاحكام بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات وماله نفع

انه لم يرد بما ذكر هنا الا التمثيل ومذهبه التفصيل المذكور اه (*) انما جعل الأمر من انواع الموضوع ولم يجعل العام من الانواع بل من العوارض الذاتية لأن الأمر احداقسام الكلام اذ هوقسم من الانشاء المقابل للخبر بخلاف كونه عاماً او خاصا فهو عارض للكلام بعد كونه خبرا او انشاء اه من خط سيدنا العلامة الحسن بن محمد المغربي رحمه الله قال على هذا سيدنا صفي الدين احمد بن اسحق بن ابراهيم حفظه الله الظاهر في وجه التفرقة بين الأمر والعام في جعل الأول نوعاً والثانى عرضاً انه لما كان الموضوع هو الأدلة الكلية والدليل هو مايمكن التوصل به الي مطلوب خبرى والمراد بالمطلوب هنا احد الاحكام الخمسة وكان الامر يدل على احدها على حسب الخلاف كان نوعاً للامر الكلي الذى هو مطلق الدليل من حيث هو واما العام فلا دلالة فيه على شيء منها وانما هو عارض للدليل بمعنى ان الدليل يعرض له كون الأفراد الذى دل على ثبوت الحكم فيها عامة او خاصة فهذا هو الوجه لاما قيل في توجيهه ان الامر احد اقسام الكلام اذ هذا لايتم الا على القول بان الموضوع الكلام وهو فاسد اذ لو كان كذلك لم يكن القياس واحكام العقل من الادلة الكلية وليس كذلك والله اعلم اه من خط قال فيه اه من املايه وخطه

(قوله) أو غير مزيد معتلا الخ ، اما كونه مزيدا أولا ومعتلا أولا فليس من الأدلة بل من أعراض ماوقع في الادلة من الاجزاء فلا معنى للاحتراز عنه واما كونه فصيحاً أولا فباعتبار المفرد لامعنى للاحتراز عنه وباعتبار الفصاحة للكلام أو كون المراد بالفصاحة البلاغة لاطلاقها عليها فالكلام الفصيح به الاثبات للاحكام ولا يتصور غير الفصيح في الكتاب والسنة وأما الاثبات بالاجماع والقياس فالحكم يثبت بهما من دون عبارة والله أعلم اه (ح ن) (قوله) وهو لايثبت به حكم تفصيلي ، يقال اثبات الاحكام الكلية كاف فيما نحن فيه اه (ح ن) (قوله) فتكون هي موضوع العلم ، الظاهر ان حق العبارة فتكون هي من أحوال موضوع العلم فتأمل اه (ح) عن خط شيخه اسمعيل

ودخل فيه وقيد بالكلية لانه لايبحث في هذا العلم عن احوال الادلة من حيث خصوصية اعيانها المنصوبة على اعيان المسائل بل على الوجه الكلي(١) ﴿ فان قلت ﴾ لم خصصت الموضوع بالادلة وهلا جعلته الادلة والاحكام كما كان من بعض الاصوليين فتكون

(١) واذا عرفت احوال الأدلة الأجمالية على الوجه الكلي من الجهات المذكورة احتيج في استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية الي استخراج احوالها الجزئية المندرجة تحت القواعد الكلية كسائر الفروع من اصولها اه شريف

(قوله) وقيد الادلة بالكلية ، هذا التقييد كما في الفصول وهو كالمصرح به في شرح الجمع للمحلي وأبي زرعة واحترز به المؤلف عليه السلام عن الادلة المنصوبة على أعيان المسائل كما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى أعني مايستفاد منها وجوب فعل معين كالصلاة والزكوة نحو أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فانه لايبحث في هذا الفن عن أحوال الامر من حيث كونه منصوبا على وجوب الصلوة والزكوة بل على الوجه الكلي كما ذكره المؤلف فان قيل ان هذه الادلة المنصوبة على أعيان المسائل قد صرح في شرح المختصر باتصافها بالكلية حيث قال فنيطت الاحكام بادلة كلية تفصيلية أي كل مسئلة مسئلة بدليل دليل واعتمده الشيخ العلامة في شرح الفصول فكيف أخرجها المؤلف وصاحب الفصول بقيد الكلية قلنا هذه الادلة وان كانت منصوبة على أعيان المسائل فاتصافها بالكلية لاينافي كونها منصوبة عليها لان معنى كونها كلية شمولها لاحكام جزئية فان أقيموا الصلوة شامل لأحكام لاتتناهى كما صرح بذلك الشريف حيث قال بعد كلام شارح المختصر وقد ظهر من تفسيره ان التفصيل لاينافي الكلية لأن الادلة الجزئية المنصوبة على أعيان المسائل شاملة لاحكام جزئية فاخراجها بقيد الكلية لاينافي ماذكره في شرح المختصر من اتصافها بالكلية بذلك المعنى لأن المراد هاهنا أنها ليست بكلية بغير ذلك المعنى بل بالنسبة الى مافوقها من الأنواع التي هي موضوع مسائل الاصول نحو الأمر والنهي مثلا في قولنا الأمر للوجوب والنهي للحضر « واعلم » أن الشيخ رحمه الله تعالى لماذكرنا من اتصاف الادلة التفصيلية بالكلية قد أشار الى استبعاد اخراجها بقيد الكلية حيث قال ووصف الادلة بالكلية كأنه للتنبيه على انه لايبحث في هذا العلم عن أحوال الادلة من حيث خصوصية أعيانها الخ ولم يذكر السعد والشريف تقييد الأدلة بالكلية بل أطلقا كون موضوع الاصول هو الادلة السمعية ولعله بناء على ان علم الاصول وان لم يبحث صريحاً عن أحوال الادلة المنصوبة على أعيان المسائل فقد حصل البحث عنها ضمناً لأن البحث في القاعدة الكلية عن حال موضوعها الذي هو نوع يدخل تحته الادلة التفصيلية نحو قولنا الامر للوجوب فلا يتضمن البحث مثلا عن أحكام جزئيات موضوع تلك القاعدة من نحو أقيموا الصلوة للوجوب وآتوا الزكوة للوجوب ونحوهما مما لاينحصر وعدم ذكر أحكام هذه الجزئيات صريحاً لايخرجها عن كونها موضوعاً لهذا الفن لأنه يحصل استخراج احكام تلك الجزئيات من القاعدة الكلية بادنى تصرف كما ذكره السيد المحقق حيث قال واذا عرفت أحوال الادلة الاجمالية على الوجه الكلي احتيج الى استنباط الاحكام من الادلة التفصيلية الى استخراج أحوالها الجزئية المندرجة تحت القواعد الكلية كسائر الفروع من اصولها انتهى وهذا كما في سائر العلوم مثلا البحث في علم النحو عن الفاعل من حيث كونه مرفوعاً بحث عن أحكام جزئياته فتكون الجزئيات من موضوعه فلو فسر الادلة الكلية هاهنا منهما يشمل الادلة التفصيلية بان يراد بكونها كلية شمولها لاحكام جزئية كما ذكره الشريف أو كونها أنواعاً تدخل تحتها الأدلة التفصيلية لوافق اطلاق الموضوع في عبارة غير المؤلف ولظهر معنى قول المؤلف سابقاً ان مباحث الاصول راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة من حيث اثباتها للاحكام فان هذه الحيثية لايظهر اعتبارها في الادلة الكلية الا بواسطة الادلة التفصيلية اذ لايتم اثبات الاحكام بمجرد الادلة الكلية كما عرفت منا ذكره الشريف (قوله) وهلا جعلته الادلة والاحكام قال السيد اذ قد يبحث في هذا العلم عن اعراض الحكم أيضاً مثل ان الوجوب مضيق أو موسع وعلى الاعيان أو على الكفاية وغير ذلك (قوله) كما كان من بعض الاصوليين ، هو صاحب التنقيح

(قوله) على الوجه الكلي ، أعني كون الامر للوجوب اه منه (قوله) لاينافي الكلية ، وانما ينافي الاجمالية ككون الكتاب حجة اه سيدنا احمد بن صالح عن خط (ح) (قوله) أو على الكفاية ، ورد بان الامر يدل على الوجوب الموسع او المضيق اه شريف وسيأتي اه (ح)

(قوله) من تلك الحيثية ، أي المتقدمة المشار اليها بقوله من حيث اثباتها للاحكام ويحتمل أن يراد الحيثية المأخوذة من قوله لاستنباط الاحكام فيوافق قوله في موضع المنطق من تلك الحيثية فان المراد حيثية استحصال المجهول وعلى الاحتمالين فهذه الحيثية لاتصدق على الاحكام (قوله) كما ان المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول عن المعلوم الخ فالادلة هاهنا بمثابة المعلوم في المنطق والاستنباط هاهنا بمثابة الاستحصال هنالك (قوله) والاحكام ، أي العلم بالاحكام ليوافق ماسبق من أن الغاية هي العلم بالاحكام (قوله) ثمرة العلم ، يعني فلا يصدق عليها تلك الحيثية فيكون هذا مترتباً على ماسبق ويحتمل أن يكون استدلالا مستقلا يعني أن ثمرة العلم خارجة عن مقاصده فلا يكون من الموضوع (قوله) وبعضهم ، يشير الى ماذكره السعد في التلويح (قوله) لما لم ينظر الى ماذكرنا ، من تلك الحيثية ومن بيان كون الاحكام ثمرة العلم (قوله) بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا ، قد عرفت ان قيد الاجمال لم يذكره المؤلف فيما سبق وقد اعتبره هذا البعض كما هو مقتضى تقييد الموضوع بالادلة الكلية فان الامر مثلا في قولنا الامر للوجوب دال على حكم هو الوجوب اجمالا لاعلى وجوب فعل معين كالوتر فينبغي ان يحمل اطلاق المؤلف فيما سبق على هذا (قوله) وبعضها الى أحوال الاحكام ، مثل ان الوجوب ﴿٤٨﴾ مضيق أو موسع على الأعيان أو على الكفاية وغير ذلك (قوله) جعل الموضوع كلا الامرين ، اذ جعل أحدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية الامر ان مباحث الادلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال ذكره في التلويح (قوله) مع جعل مباحث الاحكام من المسائل ، أي من مسائل هذا الفن فمع هذا الجعل لا يكون الخلاف في المعنى وانما يكون الخلاف فيه لو لم يعد من مسائل الاصول عند من لم يجعل الاحكام من الموضوع والله أعلم (قوله) جعل المباحث المتعلقة بالاحكام راجعة الى أحوال الأدلة ، كما أشار اليه السيد في الحواشي فانه جعل أحوال الوجوب من كونه مضيقاً أو موسعاً على الأعيان أو على الكفاية من أحوال الأدلة قال لأن مرجعه الى ان الامر يدل على الوجوب الموسع أو المضيق أو يدل على الوجوب على الأعيان أو على الكفاية (قوله) تقليلا لكثرة الموضوع بالذات ، أي تقليلا بالنظر الى ذاته بان يكون الموضوع هو الأدلة فقط اذ لو جعل الموضوع هو الادلة والاحكام المتعددان بالذات واعتبر اتحادها بالنظر الى جهة تجمعها كان اتحاد الموضوع بالنسبة الى تلك الجهة لا بالنظر الى ذاته (قوله) فانه ، أي تقليل الموضوع بالذات (قوله) اليق ، بوحدة العلم فان الموضوع المتحد بالذات يحصل به كمال اتحاد العلم لأن البحث يكون عن أحوال ماهو متحد بالذات وحينئذ فتقليل الموضوع بالذات يكون العلم به أقرب الى كمال الاتحاد بخلاف اتحاد الموضوع بالجهات فانه لا يحصل به ذلك اذ الجهة الواحدة قد تجمع علوماً كثيرة مختلفة بالذات (قوله) من الوحدة بالجهات والحيثيات ، أي من أن يكون الموضوع متحدا بالجهات والحيثيات مع تعدده بالذات قال الشريف موضوعات العلوم ان اتحدت فذاك وان تعددت فلا بد من انتسابها في أمر واتحادها بحسبه كموضوعات الطب وهي الاجسام فانها متحدة في الانتساب الى الصحة وكما اذ قيس الموضوع المتعدد الى وحدة الغاية (قوله) كما جعل ، فاعل جعل قوله فيما سيأتي من جعل الموضوع هو الاحكام

مباحث الاحكام من المقاصد(١) قلت وجه التخصيص انه لما كان هذا العلم آلة لاستنباط الاحكام عن ادلتها جعل موضوعه الادلة من تلك الحيثية كما ان المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول من المعلوم جعل موضوعه المعلوم التصوري والتصديقي من تلك الحيثية والاحكام ثمرة العلم وفائدته كما قدمنا فحسن اخراج مباحثها عن المقاصد وبعضهم لما لم ينظر الى ماذكرنا ورأى ان المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا (٢) بعضها راجع الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام جعل الموضوع كلا الامرين وقد نقل عن بعض(٣) المحققين انه لا خلاف في المعنى مع جعل مباحث الاحكام من المسائل قال لان من جعل الموضوع هو الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام راجعة الى احوال الادلة تقليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه اليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات

(١) قال الشريف بعد قوله اذ قد يبحث فيه عن اعراض الحكم ايضاً مثل ان الوجوب مضيق او موسع وعلى الاعيان او على الكفاية وغير ذلك ورد بان مرجعه الى ان الامر يدل على الوجوب الموسع او المضيق اهـ (٢) نحو الامر للوجوب فانه دال على حكم هو الوجوب اجمالا لاعلى وجوب فعل معين كالوتر مثلا اهـ (٣) هو صاحب التوضيح اهـ

(قوله) وحينئذ فتقليل الموضوع الخ ، أي حين كون الموضوع المتحد بالذات الخ اهـ عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي

يعني أن من جعل الموضوع هو الاحكام فقط حاول تقليل الموضوع بالذات فيكون قوله كما جعل متصلا بقوله تقليلا لكثرة الموضوع بالذات على انه مشبه به (قوله) راجعة الى أحوال الاحكام من حيث الثبوت ، مثلا كون الامر للوجوب أو كونه عاما بحث متعلق بالدليل فان كان هذا البحث من حيث أن الدليل مثبت للحكم كان حالاً للدليل لأن الاثبات صفة له وان كان هذا البحث من حيث ثبوت الحكم كان حالا للحكم لان ثبوت الوجوب بالدليل حال للحكم اذ الثبوت صفة له (قوله)ولم تقيده ، أي الموضوع بالسمعية كما قيده صاحب الفصول حيث قال وأما موضوعه فالادلة السمعية وقرره الشيخ رحمه الله في شرحه للفصول وستأتى الاشارة الى أن ذلك غير بعيد (قوله) بناء على أن العقل أحد مدارك الاحكام ، فلذا أدخله المؤلف عليه السلام في الموضوع وجعل أصحابنا للبحث عن أحواله باب الحظر والاباحة والمؤلف عليه السلام المقصد الثامن من مقاصد هذا الكتاب وبين فيه مايدل عليه من الاحكام الخمسة وبيان مايدل عليه ضرورة واستدلالا (قوله) لانا نقول معناه ، أي اتصاف الاحكام الشرعية أنها مستفادة من الشرع الخ ينظر في وجه اندفاع الايراد بما ذكر ولعل وجهه ان مالم ينقله الشرع مع جواز نقله وهو القضية المشروطة لم تبطل فيه حجية العقل وانما تغيرت تسميته بالعقلي يؤيد ذلك ماسيأتى للمؤلف عليه السلام في بحث مسئلة التحسين من حيث جعل الشرع في مثل هذا موافقاً لحكم العقل ومؤيدا له فيتم جعل الدليل العقلي من موضوع هذا الفن مع التقييد بالشرعية اذ التقييد بالشرعية بهذا المعنى لاينافي اثبات دلالة العقل انما ينافيه ان يراد بالشرعي مايتوقف على الشرع لا العقل هذا مايظهر في توجيه الجواب والمقام مع ذلك لايخلو عن اشكال مع انماذكرنا من القضية المشروطة اذا لم نقل بان معرفتها تسمى فقهاً كما ان معرفة القضية المبتوتة نحو قبح الظلم ليست فقها لم يحتج الى تعميم الموضوع لادخالها فاقتصار صاحب الفصول على جعل الموضوع هو السمعية وقرره الشيخ رحمه الله تعالى غير بعيد مع ان المؤلف قد بنى على مافي الفصول من تقييد الموضوع بالسمعية فيما يأتى في شرح قوله وهاهنا أبحاث حيث قال أنها مدلولة للادلة السمعية واخرج الاحكام العقلية عن الغاية حيث قال فيما سبق وغايته العلم باحكام الله تعالى مع أنه لايلزم من اخراج دليل العقل عن موضوع هذا الفن لعدم تسمية أحكامه فقهاً واجتهادا ابطال حجيته والله أعلم (قوله) واما بامساكه عن نقلها عنه ، في شرح الجوهرة أو تقريره على أصله كمنع الشرع عن ذبح البهائم التى لايحل اكلها ولعل المؤلف عدل عن ذلك لأن الامساك أعم وقد ذكر في شرح الجوهرة شرطاً أغفله المؤلف وهو أن يكون التقرير بحكم العقل على حد لو نقله الشرع لصح ليخرج ماورد الشرع مطابقاً للقضية المبتوتة فانه لايصح ان يغيرها الشرع كقبح الظلم وقد اعتمد المؤلف هذا الشرط في الحاصل حيث قال اما ان يصح أن يغيرها أولا الثانى عقلي اتفاقاً هذا ولايخفى ان تفسير الشرعي المذكور لايشمل مالم يدرك العقل فيه جهة حسن أو قبح فانه سيصرح المؤلف عليه السلام في مسئلة التحسين بانه شرعي فلو قيل اما بامساكه أو نقله الخ أو عدم ادراك العقل فيه جهة حسن أو قبح لشمل ذلك والظاهر انهم لم يتعرضوا له لأن دخوله في الشرعي ظاهر لاخفاء فيه والله أعلم (قوله) كذا حقق الكلام الخ ، أي حقق معنى كون الحكم شرعياً (قوله) وعند الشيخ الحسن الخ ، نسب هذا في الجوهرة وشرح الفصول للشيخ رحمه الله

راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الاحكام على ماقال الغزالي في معيار العلوم إن موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ، ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل ، فان قلت لم جعلته عاما ولم تقيده بالسمعية ، قلت بناء على ان العقل احد مدارك الاحكام ، لايقال تقييد الاحكام بالشرعية فى تعريف الفقه(١) يستلزم تخصيص ادلته بالشرعية لانا نقول معناه انها مستفادة من الشرع اما بنقله لها عن حكم الاصل واما بامساكه عن نقلها عنه (٢) كذا حقق الكلام في هذا المقام ابو الحسين البصرى (٣) وغيره وعند الشيخ الحسن

(١) وكذا في تعريف اصول الفقه اه (٢) وهو مما يصح تغيره اه (٣) قال الناقل نقلت من خط من نقل من خط سيدنا العلامة الشرف المغربى رحمه الله عليه هذا الجواب ينبي

(قوله) وستاتى الاشارة الي ان ذلك غير بعيد ، في كثير من النسخ وستاتى الاشارة الي ذلك الخ اه (ح) من خط شيخه (قوله) وبيان مايدل عليه ، ينظر مافائدة لفظ بيان اه (ح) عن خط شيخه (قوله) ينظر في وجه اندفاع الايراد الخ ، غير واضح اذ الاندفاع بما ذكره المؤلف واضح لاغبار عليه وما استظهر به المحشى غير واضح انما هو من تتمة باب الاندفاع فليتامل فان دعوى الخفى غير ظاهر اه سيدنا احمد بن صالح رحمه الله عن خط (ح) (قوله) وهو القضية المشروطة ، اى المشروطة بشرط لايقضى به العقل اه (ح) عن خط شيخه (قوله) لأن الامساك اعم ، من حيث ان التقرير يلزم ان يكون بالفعل بخلاف الامساك اه (ح) (قوله) جهة حسن او قبح ، هذا

الى صاحب الجوهرة ثم قال وعند الشيخ الحسن الرصاص عقلي فينظر في هذه الرواية (قوله) الثانى عقلي اتفاقاً ، ولا عبرة بمطابقة الشرع له كقبح الظلم (قوله) الثانى شرعي اتفاقاً ، كذبح مايؤكل لحمه (قوله) مع زيادة شرط لايقضي به العقل ، كتحريم ذي الناب من السباع وذي المخلب من الطير فان اعتبار كونهما ذا مخلب وذا ناب زيادة شرط لم يعتبره العقل (قوله) والثانى ، كتحريم ذبح مالايؤكل من الحيوان مما لم يعتبر الشرع فيه شرطاً (قوله) مختلف فيه ، فعند أبي الحسين أنه شرعي وعندالشيخ الحسن انه عقلي (قوله) ازديادا في البصيرة ، قد

عرفت فيما سبق ان الحاصل بها نفس البصيرة لاازديادها (قوله) اما

ما امسك الشرع عن نقله من دون زيادة شروط لايقضي بها العقل فهو عقلي (١) والحاصل ان احكام العقل اما ان يصح تغيرها اولا الثاني عقلي اتفاقا والاول اما ان لايغيره الشرع اولا الثاني شرعي اتفاقا والاول اما ان يكون مع زيادة شرط لايقضي به العقل اولا الاول شرعي اتفاقا(٢) والثانى مختلف فيه ولما فرغ من الامور الثلاثة التي توجب ازدياداً فى البصيرة(٣) اخذ في ثلاثه مباحث فقال (وههنا ابحاث يحتاج اليها) اما الاول فلان هذا العلم لما كان علما بكيفية الاستنباط وطريقة الاخذ(٤)

بل عن ان لايجعل المذكور في تعريف الموضوع عاما بل يقيد بالسميعة فقط فيطابق ماقبله من تعريف الفقه وتعريف اصول الفقه مع انه لايساعد على هذا ماقبله من قوله قلت بناء على ان العقل احد مدارك الاحكام وكون المراد من جعل الموضوع عاماشمول المدارك العقليه من قصد المؤلف الا ان يقال انه ظهر من هذا المذكور بتمامه التنبه على صحه الاعتبارين من تقرير ابى الحسين وتحصيل الشيخ الحسن فالتقييد بالشرعية في حد الفقه والاصول لاستفادة الاحكام من الشرع بالنقل والامساك كما ذكره ابو الحسين وعدم التقييد في تعريف الموضوع بصحة كون العقلى مدركا فيما لم يغير الشرع كما حصل الشيخ الحسن فذلك مما يحمل عليه افادة الجواب والله اعلم اه

(١) يقال قد افاد ماذكره في ضمن التقسيم والتفصيل كون مانقله الشرع او امسك عن نقله شرعيا على مااختاره ورواه عن ابى الحسين فحينئذ لايتحقق للسوال والجواب ثمرة اه نعم يمكن تمشية السوال بان يجعل الجواب ماذكره المولف وتفصيله بما اوضحه السيد شرف الدين الحسن الجلال في شرحه على الفصول مالفظه وهو مقيد بالسميعة ولكنهم صرحوا في الترجيح بانه عقلى حيث قسموا التعارض الي مايكون عقلياً ونقلياً وجعلوا العقل هو القياس على انهم قد جعلوا التخصيص بالعقل من اصول الفقه ايضا وذلك دليل عقلى فالقياس حذف السمعة ايضاً اه

(٢) كالبيع مثلا فان العقل قاض بحسن المعاوضة واعتبار الشروط الشرعية لايقض بها العقل اه وكذا تحريم ماصف من الطير وذى الناب من السباع وذى المخلب من الطير ايضاً فكون الطير يصف او ذا مخلب هو زيادة شرط وكذا في ذى الناب والله اعلم اه يؤكل مادف اى حرك جناحيه عند الطيران كالحمام لاماصف كالنسور اه قاموس معنى (٣) الصواب ان يقال من الثلاثة التى يتوقف الشروع على بصيرة عليها اخذ في ثلاثة مباحث توجب ازدياداً في البصيرة فتامل اه مغربى (٤) (قوله) وطريقة الأخذ بالجر عطف على كيفية وقوله عن دلائل خاصة هي الأدلة

الاول ، البحث الاول وهو بحث المنطق (قوله) فلان هذا العلم ، أي علم الاصول لما كان علماً بكيفية الاستنباط ان أراد بالكيفية كما هو الظاهر من معناها هي الكيفية الحاصلة من معرفة شرائط انتاج القياس الاقترانى والاستثنائي كما يؤيد ذلك ماعرفت فيما سبق أنه لايتوصل بدون قواعد المنطق فتلك الشرائط انما تعرف بعلم المنطق لابهذا الفن ولعله يقال تسامح المؤلف في جعل هذه الكيفية تعرف بهذا العلم لما كان هذا العلم طريقاً للمنطقي الى تركيب القياس الاقترانى والاستثنائي لأن مادتهما مأخوذة من هذا العلم وفي عطف قوله وطريقة الأخذ كالتفسير اشعار بذلك . وان أراد بالكيفية مايحصل من معرفة شروط الادلة الآتية كان معرفتها بهذا الفن وقد ذكر الامام

القسم هو الذى لايدرك العقل فيه جهة حسن او قبح الا بكشف الشرع عنهما بامره او نهيه فالعقل يدرك كلا منهما بعد كشف الشرع فلايحتاج الي تتميم ذلك بقوله او عدم ادراك العقل فيه الخ اه (ح ن) (قوله) كقبح الظلم ، لعله يقال فيبقي النظر في دخوله في الموضوع اذا قلنا انه لاعبرة بمطابقة الشرع له مع اطلاق الموضوع عن التقييد بالشرعية اه (ح ن) (قوله) لما كان علما بكيفية الاستنباط ، جعل سيلان لقوله علما محتملا ان يراد بالكيفية الحاصلة من معرفة شرائط انتاج القياس الخ غير واضح اذ هو يستلزم اخراج العلم عن ماوضع له ولعل الحامل له على ذلك قول ابن الأمام حتى كانه جزئي من جزئيات المنطق وهذه العبارة صريحة في انه ليس بجزئي انما كأنه الجزئي من حيث الاستنباط والاستدلال بهذا العلم كان عن دلائل خاصة ولهذا لم يقل جزئيات والاولى حملها على مافسر به ثانياً اه (ح) (قوله) في بيان قول ابى الحسين ، ولفظه هي طرقه على جهة الاجمال وكيفية الاستدلال بها اه من خط المصنف

المهدي وصاحب القسطاس عليهما السلام في بيان قول أبي الحسين في تعريف اصول الفقه وكيفية الاستدلال مايؤيد هذا الاحتمال قال في القسطاس أراد أبو الحسين بكيفية الاستدلال كيفية حمل الخطاب على الحقيقة والمجاز وكيفية دلالة أقسامه وكيفية دلالة الفعل والتقرير والاجماع والقياس والاجتهاد والحظر والاباحة وفي المنهاج كيفية الاستدلال معرفة شروط الاستدلال بكل نوع على ماسيأتي تحقيقه فان للاستدلال بالنص شروطاً وللاستدلال بالفعل شروطاً وللتقرير والاجماع والقياس والحظر والاباحة شروطاً مخصوصة سنذكرها ان شاء الله تعالى « قلت » ولو جعل المؤلف عليه السلام وجه تقديم علم المنطق كونه لايتوصل بدون قواعده كما عرفت لكان أظهر ولهذا ذكر أهل حواشي شرح المختصر أن وجه حاجة هذا الفن اليه كونه آلة لجميع العلوم الكسبية فيكون مبدءاً لكل علم لان الجزم بالتصديقات انما يحصل اذا عرف ان الطرق الموصلة اليها صحيحة لافاسدة وذلك انما يحصل بعلم المنطق (قوله) عن دلائل خاصة ، هي الادلة السمعية (قوله) مطلق الاستدلال ، أي من غير تقييد لكونه عن دلائل خاصة (قوله) شارك ، أي هذا العلم (قوله) المنطق ، مفعول شارك (قوله) من هذه الجهة ، أي كونه علماً بكيفية الاستدلال والاستنباط كالمنطق الا أن الاستنباط والاستدلال بهذا العلم مقيد بكونه عن دلائل خاصة بخلاف علم المنطق فانه مطلق عن هذا فلهذا كان كالجزئي لعلم المنطق ولعله انما قال كالجزئي لعلم المنطق ولم يقل جزئياً اعتمادا على الاحتمال الثاني في تفسير الكيفية اذ لايكون هذا الفن جزئياً من المنطق بمعرفة كيفية الاستنباط المذكور في هذا الفن فتأمل (قوله) وادخال بعضها في المقاصد الخ ، هذا اشارة الى ماذكره في الحواشي من الاعتراض على ابن الحاجب بان كلامه مضطرب لانه أورد المباحث المتعلقة بالعربية بعضها في المبادي كالحقيقة والمجاز والاشتراك وبعضها في المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم فاجاب المؤلف عليه السلام بان الوجه في ادخال بعضها في المقاصد سعة مباحثها الخاصة بهذا العلم فلا اعتراض ومعنى كون مباحثها خاصة بهذا العلم ان مباحثها راجعة الى اثبات أعراض ذاتية للادلة من حيث اثباتها للاحكام ولاشك في سعة مباحث ماجعله من المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم من هذه الحيثية فلذا دخلت في المقاصد بخلاف الحقيقة والمجاز والمترادف والمشترك فان مباحثها الخاصة بهذا العلم أعني المباحث المتعلقة بهذه الحيثية قليلة بالنسبة الى تلك التي عدت من المقاصد وان كان مباحثها من غير هذه الحيثية وسيعة فان في الحقيقة والمجاز مباحث كثيرة مذكورة في غير هذا الفن ليست من هذه الحيثية والله اعلم (قوله) اثبات الاحكام ونفيها في الاصول ، هكذا في شرح المختصر وغيره فالاثبات كقولنا الامر للوجوب والنفي لما عداه من الاحكام وقد توهم بعض الناظرين انه لاحاجة الى ذكر نفي الاحكام لان ذكر اثبات الحكم يستلزم نفي ماعداه ويجاب بان هذا الاستلزام قد لايتم في النفي كقولنا الامر قد يكون لا للوجوب والذي

﴿٥١﴾

والاستدلال عن دلائل خاصة وكان المنطق علما بكيفية مطلق الاستدلال والاستنباط شارك المنطق وشابهه من هذه الجهة حتى كانه جزئي من جزئيات المنطق وفرع من فروعه ولاريب في ان اتقان الاصل وتدبره ادخل لاتقان الفرع والتبصر فيه واما الثاني فلان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك وادخال بعضها في المقاصد كالعموم والخصوص لسعة مباحثها الخاصة بهذا العلم واما الثالث (١) فلان الاصولي لما كان مقصوده اثبات الاحكام ونفيها في الاصول

السمعية اه (١) اى الموضوعات اللغوية اه

(قوله) سعة مباحثها الخاصة بهذا العلم ، لايخفى انها ان كانت جميع المباحث المتعلقة بالعربية مبحوثا في هذا العلم عن عوارضه الذاتية فالايراد وارد والجواب المذكور ليس بمفيد اذ سعة الكلام بالابحاث الخاصة بالعلم وقصره لاتوجب دخولها في مقاصده وخروجها عنها وان كان المبحوث فيه عن عوارضها انما هو بعضها وهو ماعده من المقاصد فقط فالايراد غير متجه وايضا فجوابه غير ماذكره فتامل اه سيدى اسمعيل بن محمد بن اسحق (قوله) فان في المجاز مباحث كثيرة ، ككون المجاز استعارة وغيرها مفردة ومركبة ونحو ذلك اه منه عن خط (ح)

للوجوب قد تنفى عنه افادة الوجوب لنسخ أو تعارض أو نحو ذلك (قوله) من حيث أنها مدلولة للادلة السمعية ، في هذا دلالة على أن موضوع هذا العلم هو الادلة السمعية فقط وقد تقدم ماعرفته « واعلم » ان المؤلف عليه السلام عدل عما ذكره ابن الحاجب وغيره من جعل وجه ذكر الاحكام في مبادي هذا العلم هو استمداده منها وأغفل ماذكروه من كون هذا العلم يستمد أيضاً من الكلام ويمكن أن يكون وجه عدول المؤلف هو التفصي عما ورد عليهم أما التفصي عما ورد على قولهم أنه يستمد من الكلام فلانهم ذكروا ان وجه استمداده منه هو توقف الاجمالية ككون الكتاب حجة على معرفة الباري وصدق المبلغ ودلالة المعجزة على الصدق وبينوا ذلك بماهو معروف في موضعه فورد عليهم أنهم لم يوردوا في مبادي هذا الفن من علم الكلام شيئاً منها يتعلق بمعرفة الباري وصدق المبلغ ودلالة المعجزة على الصدق بل أورد ابن الحاجب بدل هذه المسائل الثلاث الكلامية مباحث المنطق وقد اعتذر لهم بان هذه الثلاث المسائل الكلامية في نظر الاصولي بمنزلة البديهي فلم يحتج الى ذكرها والمؤلف عليه السلام أغفل ذكر استمداده من الكلام لأنه لم يستحسن ذكره مع عدم ذكر شيء مما يتعلق بعلم الكلام ويحتمل انه أغفل ذكر الكلام لما اعتذر لهم به من ان ذلك بمنزلة البديهي فلم يحتج الى التنبيه على ان هذا الفن يستمد منه لحصوله في ذهن الاصولي واما التفصي عما ورد على ماذكروه من أن هذا الفن يستمد من الاحكام فلانهم ذكروا أن المراد استمداده من تصور الاحكام ليمكن الاصولي اثباتها أو نفيها في مسائل الاصول نحو الأمر للوجوب وفي مسائل الفقه أعنى الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين نحو الحج واجب لامن التصديق بالاحكام اما في الاصول فلان التصديق بها فيه مسائله لامباديه وأما الفقه فلان ذلك فائدة الاصول فيتأخر حصوله عنه فلوتوقف العلم عليه كان دوراً فورد عليهم انهم لم يقتصروا في مبادي هذا الفن على تصور الاحكام بل ذكروا أحكاماً للاحكام ككون الحكم موسعاً ونحو ذلك ليست من مسائل الاصول ولامن مسائل الفقه فلا دور بذكرها وقد أشار شارح المختصر الى هذا الاعتراض بقوله وستقف على ذكره لاحكام الاحكام وهو خارج عن الامرين انتهى وأراد بالامرين تصور الاحكام والتصديق باثباتها في أفعال المكلفين كما في الفقه ، اذا عرفت ذلك فالمؤلف جعل وجه ذكر الاحكام هو الاحتياج اليها بوجه آخر غير الاستمداد اذ لو جعل وجه الاحتياج هو الاستمداد وقد عرفت ان الاستمداد انما هو من تصورها لامن

> من حيث انها مدلولة للادلة السميعة ومستفادة منها فاذا قلنا الامر للوجوب مثلا كان معناه انه دال عليه ومفيد له

التصديق بها لئلا يلزم الدور لزمه ماورد عليهم لان المؤلف عليه السلام أيضاً قد ذكر تلك الاحكام التى للاحكام وهي خارجة عن التصور وعن التصديق اللازم منه الدور أعنى التصديق الذي هو من مسائل الاصول والفقه فلما جعل المؤلف وجه الذكر هو الاحتياج دخلت تلك الاحكام التى للاحكام من غير اشكال واستقام التعميم الشامل لغير تصور الاحكام في قول المؤلف احتاج الى بيان أقسامها وتعريفاتها وأحكامها الخارجة عن الاصول والفقه وظهر به وجه جعل المنطق من الابحاث الثلاثة لحكم المؤلف بالحاجة الى الجميع لاعلى وجه الاستمداد وقد ذكر وجه الحاجة في بحث البحثين الاولين وأما البحث الثالث أعنى بحث الاحكام ففي تعليل الاحتياج اليها بقوله لما كان مقصود الاصولى اثبات الاحكام الخ اشكال لانه انما يفيد الاحتياج الى تصورها فقط ليمكنه اثباتها أو نفيها لا الاحتياج الى أحكامها الخارجة عن الاصول والفقه مثل الوجوب موسع ونحو ذلك فينظر ولو جعل وجه الاحتياج وهو ازدياد البصيرة ليشمل الاقسام والاحكام الخارجة عن الاصول والفقه فتأمل ، وهاهنا بحث وهو ان المؤلف اقتصر على كون مقصود الاصولي اثبات الاحكام ونفيها في الاصول ولم يذكر ان مقصوده اثباتها ونفيها في الفقه أيضاً كما ذكروه وكأن وجه الاقتصار ماذكره السعد في الحواشي من أن ذلك فائدة الاصول لامسائله فلا يلزم الاصولي من حيث هو اصولي تصور الاحكام ليمكنه اثباتها ونفيها في الفقه وحينئذ فيرد ان مقتضى اقتصار المؤلف عدم ذكر الفقه في قوله عليه السلام الخارجة عن الاصول والفقه اذ لا دخل له في كلامه وانما يظهر فائدة ذكره في عبارة شرح المختصر لانه لم يقتصر كما اقتصر المؤلف عليه السلام يعرف ذلك مما ذكرناه سابقاً فتأمله

(قوله) او تعارض او نحو ذلك ، كالتقييد والتخصيص اه (ح) (قوله) وجه الذكر هو الاحتياج ، يعنى الاحتياج اليها بوجه غير الاستمداد اه (ح) (قوله) فيرد ان مقتضى اقتصار الخ ، اى يلزم ان لايذكر الفقه اه منه والحال انه قد ذكره في قوله الخ اه (ح)

(قوله) فقد وقع جزءاً من المحمول ، قد عرفت ان هذا انما يفيد الاحتياج الى تصورها فقط فيعود الاشكال الذي تقصي عنه ولو جعل وجه الاحتياج ما ذكرناه سابقاً لشمل قوله وأحكامها أي أحكام الاحكام من كون الوجوب مطلقاً أو موقتاً مضيقاً أو موسعاً الى آخر ماسبق فان هذه الاحكام خارجة عن مسائل الاصول وخارجة عن مسائل الفقه أعنى المسائل المتعلقة بافعال المكلفين نحو الحج واجب والقصر في السفر واجب ونحو ذلك (قوله) احتاج الى بيان أقسامها ، أي أقسام الاحكام من كونها تكليفية ووضعية وقسمة التكليفي الى خمسة والوضعي الى ثلاثة كما سيأتي ، (قوله) وتعريفاتها ، أي الاحكام وكذا تعريفات الاقسام (قوله) الخارجة عن مسائل الاصول والفقه ، هذا القيد ليس للاحتراز اذ جميع احكام الاحكام المذكورة في الاصول خارجة عنهما اما عن الاصول فلانها ليست باحوال للادلة كما في مسائل الاصول لأن الاحكام فيها محمولة على الادلة السكلية نحو الامر للوجوب وأما في مسائل الفقه فلان هذه الاحكام التي للاحكام ليست باحوال لافعال المكلفين بل هي محمولة على الاحكام فهي خارجة عن الاصول والفقه (قوله) البحث الاول العلم الخ ، لما كان البحث الاول كما عرفت في المنطق وكان مقاصد المنطق هي مباحث التصورات الموصلة الى المجهول التصوري ومباحث التصديقات الموصلة الى المجهول التصديقي وكان لهذه المقاصد مقدمات ذكرها المنطقيون تحصل بمعرفتها زيادة بصيرة في مقاصد المنطق وهي تعريف العلم وقسمته الى التصور والتصديق وقسمته الى البديهي والنظري ومعرفة النظر ذكرها المؤلف وأما مباحث الألفاظ وبيان الدلالة وأقسامها فقد عدوها أيضاً في المنطق من «٥٣» المقدمات لتوقف الافادة والاستفادة عليها فصار النظر فيها متصودا بالعرض وأما المؤلف عليه السلام فلم يجعلها من مقدمات المنطق حيث لم يذكرها هاهنا ولم يغفلها رأساً بل أوردها في المباحث اللغوية وذلك لأنهم لما صرحوا بان نظر المنطقي بالذات انما هو في المعرف والحجة وهما من قبيل المعانى لا الالفاظ لم يذكرها هاهنا ولما توقفت الافادة والاستفادة على الالفاظ كما صرحوا بذلك وكان ذكر الالفاظ في المباحث اللغوية أنسب أوردها هنالك ملاحظة للامرين (قوله) فهو ، أي العلم بمعنى من ذينك المعنيين وهو المعنى الاخص يقابل غير الثابت وذلك لأن الاخص كما سيأتي صفة يتجلى بها المذكور لمن هي له فالتجلي اخرج غير الثابت أي ممكن الزوال فلذا كان مقابلا لغير الثابت وهو المعنى الاعم (قوله) يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق ، قال المؤلف في الشرح المراد بغير الثابت ممكن الزوال ومحتمل النقيض الخ هذا مبنى على اثبات النقيض للتصور وهو خلاف ماصرح به في شرح المختصر في حد العلم حيث ذكر في قول ابن الحاجب لا يحتمل النقيض مالفظه وهذا يتناول التصور اذ لا نقيض له قال السيد المحقق لأن النقيضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهوم الانسان واللا انسان لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء فيحصل هناك قضيتان متنافيتان قلت وما ذكره المؤلف عليه السلام هو الموافق لما عليه المنطقيون من اثبات النقيض للتصور حيث ذكروا أطراف القضايا كقولهم تبديل نقيض الطرفين وحيث ذكروا النقيض في النسب بين السكليات وغير ذلك وكأنه عليه السلام اعتمد ماذكره السعد من الاعتراض على مافي شرح المختصر حيث قال

فقد وقع (١) جزءاً من المحمول احتاج الى بيان اقسامها وتعريفاتها واحكامها الخارجة عن مسائل الاصول والفقه ﴿ البحث الاول ﴾ اى هذا البحث الاول او البحث الاول هذا (العلم (٢)) يطلق على معنيين اعم واخص فهو (بمعنى) من ذينك (يقابل غير الثابت من تصور او تصديق) المراد بغير الثابت ممكن الزوال ومحتمل النقيض (٣)

(١) اى الحكم وقوله جزءاً من المحمول لأن المحمول الجار والمجرور فالحكم جزء من المحمول اه وقوله واحكامها الخارجة ككون الوجوب مطلقاً او موقتاً موسعاً الخ اه (٢) قال سعد الدين في حاشيته على الكشاف معلومات العلم ان حصلت بالتمرن على العمل فربما خصت باسم الصناعة او بمجرد النظر والاستدلال فبالعلم وقد يقال الصناعة لما تدرب فيه صاحبه وتمكن ولما يكون الاصل فيه هو العمل وبالجملة للصناعة تعلق مابالعمل ولذا قالوا هي ملكة نفسانية يقتدر بها الانسان على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الأغراض صادراً عن البصيرة بحسب مايمكن فيها اه (٣) هذا يناسب قولهم تبديل نقيض الطرفين وماذكروه في النسب بين الكليتين انظر سيلان اه

(قوله) فان هذه الاحكام خارجة الخ ، الا انها تفيد زيادة بصيرة اه منه ح (قوله) فهي خارجة عن الاصول والفقه ، قدمر قريباً في بحث الموضوع نقل كلام الشريف مراراً في ارجاع احوال الاحكام الي احوال الادلة وهو يدفع ماهنا فتذكره اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) وهو المعنى الاعم ، ينظر فان المعنى الاعم اعم من غير الثابت لشموله للمعنى الاخص اه ح مغربي

لكن قوله اذ لانقيض للتصور يبطل كثيرا من قواعد المنطق ويوجب شمول التعريف لجميع التصورات الغير المطابقة كما اذا تعقل الانسان حيوانا صهالا أو بنى عليه السلام كلامه هاهنا على تأويل السيد المحقق لما ذكره المنطقيون فانه تأول كلامهم حيث قال وما ذكره المنطقيون من نقائض أطراف القضايا فعلى ان يعتبر نسب الاطراف الى الذات تقييدا ايجابا أو سلبا ويسمون هذا نقيضا بمعنى السلب مجازا ثم أجاب عما ذكره السعد من لزوم شمول التعريف لجميع التصورات الغير المطابقة حيث قال فان قلت ماذكره الشارح المحقق يقتضي كون التصورات باسرها علوما وهو باطل فان بعضا منها غير مطابق ثم أجاب بان التصورات لاتوصف بعدم المطابقة أصلا فانا اذا رأينا شبحا من بعيد هو حجر مثلا وحصل منه في أذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة الانسان وادراك له والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالصورة التصورية مطابقة لذوي الصور سواء كانت موجودة أو معدومة وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لها انتهى (قوله) فيدخل فيه ، أي في غير الثابت وهو العلم بالمعنى الاعم (قوله) والشك والوهم ومن التصديقات الظن والجهل المركب الخ ، قال في شرح المواقف اطلاق العلم على هذه الادراكات كلها وتسميتها علما كما ذهب اليه الحكماء اصطلاح مخالف لاستعمال اللغة والعرف والشرع اذ لايطلق في شيء من استعمالاتها على الظان أو الشاك أو الواهم أو الجاهل جهلا مركبا أنه عالم كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس بما في الواقع اعلمهم به واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لاحقيقية قال في

المواقف ولامشاحة أي لامضايقة ولامنازعة في الاصطلاح بل لكل أن يصطلح على ماشاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور أولى (قوله) واعتقاد المقلد المصيب ، واما المخطي فهو الجهل المركب (قوله) وبمعنى آخر ، من ذينك المعنيين وهو الذي لايقابل غير الثابت بل يشمله وهو العلم بالمعنى الاعم وسيأتى تعريفه (قوله) وان كان أي الاعم جزءا منه ، أي من الأخص كون الأعم جزءا من الاخص ظاهر ، اذا عرف الأخص بانه الصورة الحاصلة من الشيء بحقيقتها جزما كما ذكره بعض المحققين من شراح التهذيب بزيادة قيد الحقيقة والجزم على تعريف الاعم فيحترز بالحقيقة عن الحاصل خطأ وبالجزم عن الحاصل مع الاصابة بغير جزم وأما على تعريف الأخص بما اختاره المؤلف فيما يأتى من أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن هي له فكون الاعم جزءا منه انما يتم اذا صدق على الاعم جنس الاخص وهو الصفة المذكورة وامتاز الأخص بباقي القيود فينظر (قوله) لشهرته ، علة لقوله قدم على الاعم أي لشهرة الأخص في الاستعمال كما عرفت من المنقول عن شرح المواقف (قوله) وزاد الرازي الخ ، أي لم يقتصر على أن تصور العلم فقط لايحد لانه ضروري بل ذهب الى ان التصورات كلها أي تصورات سائر الماهيات بديهية لايجري فيها اكتساب أصلا وهو مدفوع بما ذكره المنطقيون من ان قسمة التصور الى الضروري والمكتسب بديهة لايحتاج الى تجشم الاستدلال وذلك انا اذا راجعنا وجداننا وجدنا من التصورات ماهو حاصل بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة وماهو

فيدخل فيه من التصورات العلم بالمفرد الذي يمكن تغيره(١) والشك والوهم ومن التصديقات الظن والجهل المركب(٢) واعتقاد المقلد المصيب (وبمعنى) آخر (يشمله) اى غير الثابت (و) هو (بالاول) من معنييه وهو الاخص وقدم الاعم وان كان جزءا منه والجزء سابق على الكل لشهرته (قيل لايحد) وهذا مختار الامام يحيى بن حمزه عليه السلام والرازي والطوسي والجويني والغزالي وزاد الرازي(٣) بان ذهب الى ان التصورات كلها

(١) لا الثابت فانه داخل في العلم بالمعنى الأخص اه (٢) لا المفرد وهو انتفاء العلم بالمقصود بان لا يعلم اصلا ويسمي الجهل البسيط ، والمركب تصور المعلوم على خلاف ماهو عليه وذلك كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم ويسمي مركبا لأنه يحصل باعتقاده جهلان جهل المعتقد بما في الواقع وجهله بانه جاهل بخلاف البسيط فليس فيه الا كونه جاهلا اه فصول وحواشيها (٣) واستدل على امتناع الكسب في التصورات بان المطلوب التصورى اما مشعور به مطلقا وطلبه تحصيل الحاصل وهو محال واما غير مشعور به مطلقا وهو المجهول المطلق ولا يمكن توجه النفس

(قوله) ويوجب شمول التعريف اى تعريف ابن الحاجب حيث قال واصح الحدود صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض اه (ح) (قوله) ثم اجاب بان التصورات ، اراد التصورات المفردة لاما دخل في التصور من المفردات التي لا اذعان فيها اه ح ن (قوله) وسياتى تعريفه ، بانه الصورة الحاصلة من الشيء في العقل او عنده اه منه (ح) (قوله) فينظر ، نعم يصدق فان الصفة قدر مشترك اه من انظار السيد عبدالله الوزير ح

بديهية لايجرى فيها اكتساب اصلا ثم اختلفوا (١) في الوجه فالجويني والغزالى لما يجى ان شاء الله تعالى والاخرون (لانه) اي العلم (ضروري) تصور (٢) ماهيته بالكنه وذلك (لوجهين الاول ان علم كل احد بوجوده) اى بانه موجود (ضروري) اى حاصل بلا نظر واكتساب (وهذا علم خاص) لتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده (فالعلم جزء منه) لانه مطلق والمطلق ذاتى للمقيد (والعلم بالجزء (٣) سابق على العلم بالكل) لتوقف حصول الكل على حصول جزئيه ضرورة (والسابق على الضروري بالضرورية) اى بان يكون ضروريا (اولى) من المسبوق فالعلم المطلق ضروري (٤) وهو المطلوب (قلنا) جوابا عن هذا الوجه (الضرورى حصول علم جزئى) متعلق (بوجوده (٥) و) حصول ذلك العلم لكل احد بلا نظر (ليس تصوره) اى العلم (ولا مستلزما (٦) له) اى لتصور

نحو المجهول المطلق قال ولا يقال يكون معلوما ومشعوراً به من وجه دون وجه لأن الوجه المعلوم معلوم مطلقاً والوجه المجهول مجهول مطلقاً فيعود المنع مطلقاً واجيب بان الوجه المجهول للمطلوب التصورى هو الذات والحقيقة التى يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الأعتبارات الذاتية الصادقة عليه سواء كان ذاتياً له اوعرضاً كما نعلم الملك مثلا بانه شى له حيوة وحركة وله وراء ذلك حقيقة مخصوصة فتطلب تلك الحقيقة المخصوصة اه من خط مولانا ضياء الدين رحمة الله عليه (١) فهذا كلام القائلين بان العلم لا يحد وان اختلفوا الخ اه (٢) فاعل ضرورى اه (*) وربما يقال الاستدلال على كونه ضروريا ينافي كونه ضروريا لان الضرورى لايقبل الاستدلال ويجاب عنه بان كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال عليه والذى لايقبل هو نفس الحصول والذى هو معروض الضرورة فانه يمتنع ان يكون حاصلا بالضرورة والاستدلال لتنافيهما اه عضد من باب الاخبار لان ضرورية تصورما او تصديق ما لاتنافي كسبية التصديق بكون هذا التصور او التصديق ضروريا لتغاير محلى الضرورية والاكتساب اه سعد (٣) وهو الأعم وقوله سابق على العلم بالكل وهو الاخص وقوله لتوقف حصول الكل وهو الاخص على حصوله جزئه يعنى الأعم اه (٤) والمراد بالعلم المطلق في عبارته عليه السلام هو العلم بالمعنى الأخص الذى هو بصدد الكلام عليه وعلم الانسان مثلا بنفسه جزء من جزئياته فافهم فانه ربما يسبق الي بعض الافهام ان المراد بالمطلق هو العلم بالمعنى الاعم الذى هو قسم العلم بالمعنى الاخص وليس كذلك لانه ياتى الكلام عليه اه (٥) اى بوجود شخص ذلك العالم بوجود نفسه اه (٦) وذلك انه لا يلزم من حصول امر تصوره حتى يبلغ تصوره حصوله ولا تقدم تصوره حتى يكون تصوره شرطاً لحصوله واذا كان كذلك جاز الانفكاك فتغايرا فلا يلزم من كون احدهما ضروريا كون الاخر كذلك هذا كلام المحقق العضد بلفظه اه

حاصل بالنظر والفكر كتصور حقيقة الملك والجن والعقل (قوله) فالجويني والغزالي لما يجي ان شاء الله تعالى ، من الاستدلال على ذلك لعسر تحديده بناء منهما على انه ليس ضروريا كما ذكره الآخرون (قوله) بالكنه ، الكنه هو الحقيقة في اصطلاحهم فاضافة كنه الى الحقيقة في قولهم كنه الحقيقة للبيان (قوله) أي حاصل بلا نظر واكتساب فسر الضروري بما ذكر لانه هو المشهور في تفسير الضروري حيث وقع صفة للعلم كما فيما نحن فيه وكما في قولهم علم ضروري واما حيث وقع صفة لمتعلق العلم وهو المعلوم كالوجود بان يقال وجود ضروري فيقال في تفسيره أي معلوم بالضرورة ولا يقال أي حاصل بلا نظر واكتساب وفي حواشي المختصر كلام على الغلط في تفسير الضروري الواقع صفة للعلم بما هو تفسير للضروري الواقع حقيقة للمعلوم وهو بسيط لاحاجة الى ايراده (قوله) وهذا علم خاص ، لتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده كما هو المفروض والا فالمتعلق بمعلوم عام يكون علماً خاصاً أيضاً نظراً الى العلم المطلق (قوله) ذاتى للمقيد ، قال في شرح المختصر الذاتى مالايتصور فهم الذات قبل فهمه فلوقدر عدمه في العقل لارتفع الذات كاللونية للسواد والجسمية للانسان (قوله) قلنا الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده وحصول ذلك العلم ، أي الجزئي ليس تصوره مبنى هذا الجواب على الفرق بين حصول العلم الجزئي وبين تصوره وكلام المستدل انما هو في العلم المطلق الذي هو جزء لهذا

(قوله) بالكنه ، قيل معنى تصور الشيء بالكنه هو ان يكون متمثلا في الذهن والتصور بالوجه لايكون هو متمثلا بل مايصدق هو عليه اه من حواشي شرح التجريد ح (قوله) حيث وقع صفة للعلم ، وفي شرح المختصر قال السعد قوله معلوم بالضرورة هذا التفسير للضرورى انما يكون حيث يقع صفة لمتعلق العلم واما حيث وقع صفة للعلم فلا يفهم منه سوى انه حاصل بلا نظر واكتساب اه ح (قوله) بين حصول العلم الجزئي وبين تصوره ، لا بين حصول العلم المطلق وبين تصوره اه ح

العلم الجزئي حيث قال فالعام جزء منه الخ فلا يتم الجواب بما ذكره المؤلف الا بضم مقدمة ذكرها في المواقف وشرحه للشريف حذفها المؤلف والشريف في حواشي شرح المختصر أجاب بالفرق بين حصول العلم المطلق وبين تصور ماهيته فاندفع به كلام المستدل من غيرحاجة الى ضم تلك المقدمة وبيان المقام محتاج الى نقل الحواشي فنقول لفظ الشريف في حواشي شرح المختصر والجواب ان الضروري هو حصول ماهية العلم له في ضمن هذا الجزئي الحاصل له ضرورة وهو غير تصور ماهيته الذي هو المتنازع فيه وذلك لانه لايلزم من حصول أمر تصوره حتى يتبع تصوره حصوله فان كثيرا من الملكات حاصلة للنفس وليس يتبع تصورها حصولها انتهى وهذا الجواب هو الملائم لقوله عليه السلام فيما يأتى وأيضاً فانما يتم لو كان العلم ذاتياً لما تحته فان الذاتى لما تحته هو العلم المطلق لا العلم الجزئي المتعلق بوجوده وذلك ظاهر ولفظ المواقف والجواب عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر وحصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم لتصوره اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولانتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزماً له واذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً فلا يلزم تصور العلم المطلق أصلا فضلا عن أن يكون تصوره ضروريا انتهى ثم قال في شرح المواقف بعد هذا ويجوز أن يجاب عنه بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتياً لما تحته وكان شيء من أفراده متصورا بالكنه بديهة وهما ممنوعان،اذا عرفت هذا ظهر امور،منها ان المؤلف نقل ماذكره عن المواقف الا أنه حذف ماهو مدار الشبهة وهو قوله واذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق الخ اذ لا ارتسام لماهية العلم الجزئي في الذهن حتى يدعى ارتسام صورة العلم المطلق حينئذ،ومنها أن ضمير غير تصوره وغير مستلزم لتصوره في عبارة المواقف عائد الى العلم الجزئي وهو مستقيم في عبارته وعوده في عبارة المؤلف عليه السلام اليه أيضاً كما هو مقتضى السياق ومقتضى قوله بعد ذلك اذ كثيرا الخ غير مستقيم الامع ذكر المقدمة المحذوفة يظهر ذلك بادنى تأمل،ومنها ان قوله في شرح المواقف ويجوز أن يجاب عنه الخ جواب غير مبنى على تسليم ان الحصول هو التصور وذلك ان جواب المواقف لما كان مبنياً على نفي تصور العلم الجزئي حيث قال واذا لم يكن الجزئي متصورا لزم الخ وكان مقتضاه انه لو تصور العلم الجزئي لزم تصور العلم المطلق وانه يتم بذلك استدلال المخالف وليس كذلك اجاب في شرحه بجواب لايكون مقتضاه ذلك ولا ان الحصول هو التصور،حاصله ان استدلال المخالف ببداهة حصول علم جزئي على بداهة ماهو جزؤه وهو العلم المطلق لايتم بمجرد تصور العلم الجزئي كما هو مقتضى مافي المواقف بل انما يتم اذا كان المطلق ذاتياً لحصول العلم الجزئي وكان شيء من أفراد العلم وهو ذلك الذاتى فانه فرد من العلم المطلق متصورا بالكنه بديهة فقوله متصورا أي ذلك الفرد بالكنه بديهة يعنى ليتصور العلم المطلق بديهة بتصور ذلك الفرد (قوله) ولا نتصور شيئاً من تلك العلوم ، وذلك ان تصور الشيء وجوده في النفس وجودا غير متأصل بمعنى ان يرتسم في النفس مثال

العلم اذ كثيراً ماتحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولانتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في ابتداء تصورها الى توجه مستأنف اليها نجد ذلك من انفسنا ضرورة (وايضاً (١)) لو سلم ان الحصول هو التصور او مستلزم

---

(١) قوله فانما يتم اى كونه ضروريا لو كان العلم ذاتياً لما تحته من الاجزاء بان يكون هو جزءا منها مقوما لها كالحيوان الذى هو جزء من منرداته التى هي الانسان و الفرس وغيرهما ولا بد مع ذلك ان يكون تصور شيء من افراد العلم التى هي علم احدنا بوجوده او بحصول كذا ونحو ذلك بحقيقته وكنهه بديهياً ضروريا فاذاً يلزم ان يكون العلم المطلق ضروريا لكن الامران ممنوعان اما الاول فتوقفه على كون العلم معنى واحداً مشتركا ذاتيا لما تحته من الافراد وانه غير مقطوع به لجواز ان يكون عرضاً عاما لما تحته او خاصة لها كالماشى لما تحته من اجناس الحيوانات والضاحك لافراد

(قوله) في ضمن هذا الجزئي،الظاهر ان المراد في ضمن حصول هذا الجزئي وقد افاده بوصفه بقوله الحاصل له ضرورة اه (قوله) ويجوز ان يجاب عنه الخ ،اقول بل هو مبنى على تسليم ان الحصول هو التصور لكن بالوجه لا بالكنه كما يدل عليه سياق الجواب وكما يدل عليه ما نقله الفاضل الشلبي في حواشيه من الايراد على جواب المواقف حيث قيل سيجيي في بحث العلم من الالاهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف الا على الالتفات ولهذا ظن ان العلم بالشيء غير العلم بالعلم وحينئذ يندفع هذا الجواب ويحتاج الي جواب الشارح اه قلت وتسليم ان الحصول تصور بالوجه لا يضر اذ النزاع انما هو في تصور ماهيته بالكنه كما صرح في صدر هذا البحث من شرح المواقف وشرح الغاية فليتامل اه سيدى القاسم بن الحسين بن اسحق ح (قوله) واذا لم يكن الجزئي متصوراً لزم الخ ، عبارة شرح المواقف المتقدمة فلا يلزم الخ اه (ح) (قوله) وليس كذلك ، اذ لايتم الا بكونه ذاتياً الخ اه (ح) (قوله) وهو ذلك الذاتى ، صوابه الجزئي وهو ظاهر اه (ح)

مطابق له وحصول العلم بالشيء في النفس وجوده فيها وجوداً متأصلاً كالكرم والبخل والايمان والكفر وهذا يوجب الاتصاف لا التصور والاول بالعكس فالكافر يتصور الايمان ولا يتصف به ويتصف بالفكر ولا يتصوره ذكره السعد في الحواشي ومثله في شرح المواقف (قوله) فانما يتم الخ ، اي ماذكره من الاستدلال حيث قالوا المطلق ذاتي للمقيد (قوله) لتوقفه ، اي كونه ذاتيا لما تحته على كون العلم معنى واحدا مشتركا الخ اذ لو كان العلم معاني متعددة كما في المشترك اللفظي لم يكن هناك علم مطلق مشترك بين جزئياته ولو كان عارضا لم يلزم من تصور افراد العلم بالكنه تصور عارضها اصلا «واعلم» ان هذا التعليل اعنى قوله لتوقفه الخ لم يذكره شارح المواقف في بحث العلم كما عرفت انما ذكره في بحث الوجود اذ الوجود هو الذي ذكر فيه الخلاف في كونه مشتركا لفظيا واما العلم فلم يذكر فيه هذا الخلاف والمؤلف نقل هذا التعليل من بحث الوجود الى بحث العلم وبيان ذلك انه ذكر في شرح المواقف اختلافهم في الوجود هل يحد اولا يحد فقيل لا يحد لانه بديهي من حيث ان الوجود المقيد كوجودي مثلا متصور بالبديهة والمطلق جزء من هذا المقيد وجزء المتصور بديهة بديهي ثم اجاب بان هذا يتم اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركاً ذاتياً لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظياً فليس هناك وجود مطلق حتى يتصور بداهة او كسبا واذا كان عارضاً لافراده لم يلزم من تصور افراده تصور عارضها اصلا ثم ذكر اختلافهم في الوجود هل هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات او هو مشترك لفظي دال على معان متعددة كما في سائر الالفاظ المشتركة اشتراكا لفظياً ثم اورد من الكلام مالا يحتمله المقام ولو قال المؤلف ولو سلم فانما يتم لو كان العلم ذاتياً لما تحته وهو ليس بمجزوم به لتعسر الاطلاع على الذاتيات في اكثر الاشياء او لانا نختار ما عليه المتكلمون من ان العلم امر اعتباري هو التعلق بين العالم والمعلوم كما ياتى وهذا التعلق ليس بذاتي لكان اظهر (قوله) فانما يتم ، اي ماذكروه من كون السابق ضروريا (قوله) لو كان تصور شيء من افراده بالكنه بديهيا ، أي افراد العلم المطلق في العلوم الجزئية الخاصة الحاصلة بديهة كما هو المفروض وانما قال بالكنه بديهياً ليتم كون ماهو ذاتي بديهياً وهو تصور تلك العلوم الحاصلة فيحصل بتصورها بديهة تصور العلم المطلق بديهة (قوله) وهو غير مسلم ايضاً لان التصديق اي حصول التصديق بانه موجود لايستدعي تصور بعض افراد العلم بالكنه اعنى تصور ذلك التصديق بالكنه فانه بعض من تلك الافراد الجزئية بل يحصل هذا التصديق لمن لم يتصوره بالكنه قطعاً واذا لم يكن مستدعيا لتصور هذا البعض

له (فانما يتم لو كان العلم ذاتياً لما تحته) وهو غير مسلم لتوقفه على كون العلم معنى واحداً مشتركا ذاتياً لما تحته وهو ليس بمجزوم به (١) (و) لو سلم كونه ذاتياً لما تحته فانما يتم لو (كان تصور شي من افراده بالكنه بديهياً) وهو غير مسلم ايضاً لان التصديق بانه موجود لايستدعى تصور بعض افراد العلم بالكنه

الانسان واما الثاني فلما مر من انه لايلزم من كون حصول التصديق بانه موجود ضروريا ان يكون تصور ذلك العلم الجزئي الذى حصل به الاذعان والقبول لكنهه ضروريا كما انه لايلزم من ضرورية التصديق ان يكون تصور طرفيه بالكنه المحكوم به والمحكوم عليه ضروريا اه

(١) لتعسر الاطلاع على الذاتيات في كثير من الاشياء لجواز كونه غير متحد اوعرضاً اه

(قوله) معنى واحداً مشتركا الخ ، قد ذكر في هذا التعليل كونه ذاتيا وفيه توقف الشيء على نفسه فلو قال مشتركا فيكون ذاتياً لسلم من ذلك اه منه ح (قوله) في كونه مشتركا لفظياً ، في المقاصد وشرحه في بحث العلم ولا نزاع في اشتراك لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل الخ كلامه وحينئذ لايتم انه نقله ابن الامام من بحث الوجود الى بحث العلم فتدبر اه سيدى احمد بن محمد بن اسحق رحمه الله (قوله) واما العلم فلم يذكر فيه هذا الخلاف ، لعل المؤلف عليه السلام بنى على ان العلم مشترك بين اليقين والظن لما ذكره فيما سياتى انشاءالله في تعريف النظر بانه ملاحظة المعقول حيث قال عدل عن المعلوم الي المعقول تحرزاً عن استعمال المشترك وسياتى الكلام والله اعلم اه منه ح (قوله) امر اعتبارى ، الذى تحته من الجزئيات وهو متعلق العلم الخاص بالمعلوم الخاص امور اعتبارية ايضاً فلا مانع من ان يكون ذاتيا لما تحته اه املا (ح) عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل (قوله) من افراده بالكنه ، الكنه بالضم جوهر الشيء وغايته وقدره ووقته ووجهه اه قاموس (قوله) الحاصلة بديهة ، ليس جميع الجزئيات حاصلة بديهة فينظر في قوله الحاصلة بديهة اه ح من خط شيخه يقال انما هو المفروض كما استدرك اه (قوله) وهو تصور تلك العلوم ، الظاهر عوده الي ذاتي ولا يستقيم الا على جهة الاستخدام بان يراد بالذاتي المعنى الاخص وهو ماكان داخلا في قوام الذات ويعود الضمير للمعنى الاعم وهو مايقال على غير العرض فيصدق على النوع فيستقيم المعنى والله اعلم اه املاح من خط شيخه

من تلك الافراد بديهة لم يحصل تصور العلم المطلق بديهة وانما لم يقل المؤلف لايستدعي تصور ذلك التصديق لان المقصود عدم استدعاء تصور اي فرد اما التصديق اوتصور العلم بالمحكوم عليه او بالمحكوم به او بالنسبه اذ لو استدعى التصديق تصور أي فرد من هذه العلوم بديهة لتم مراد المستدل من تصور العلم المطلق بديهة (قوله) كما لايستدعي تصور بعض افراد شيء من اطرافه اى اطراف هذا التصديق وهي المحكوم عليهوبه والنسبة واذا لم يكن مستدعياً لتصوراحد هذه الاطراف بالكنه بل يكفي تصوره بوجه ما فبالاولى ان لايكون مستدعياً لتصور العلم باخد هذه الاطراف الذي هو فرد من افراد العلم المطلق بالكنه وينظر في زيادة قوله بعض افراد

(قوله) وهما ممنوعان ، فيما نحن فيه اذ يحصل العلم بوجوده أي التصديق به ولا نتصور شيئاً من تلك العلوم فلو كان العلم ذاتياً لما تحته لم تحصل تلك العلوم بديهة الا وقد حصل تصور ماهو ذاتى لها بديهة وأما المؤلف عليه السلام فانه بنى هذا الجواب على تسليم كون الحصول هو التصور فان أراد بالحصول حصول العلم المطلق لم يلائم قوله فيما سبق قلنا الضروري حصول علم جزئي الخ وان أراد بالحصول حصول العلم الجزئي لم يلائم قوله لو كان العلم ذاتياً لما تحته الا مع ضم تلك المقدمة التى أغفلها ولم يحتج الى قولهوكان شيء من أفرادهمتصورا بالكنه اذ حصول علم كل أحد بوجوده بديهي قطعاً فبعد تسليم أن هذا الحصول هو التصور يثبت تصور فرد من أفراد العلم بديهة فتأمل والله أعلم (قوله) الاول بطلانه ضروري، لانه تعريف الشيء بنفسه (قوله) لان غيره ، اي غير العلم كالجنس والفصل مثلا الماخوذين في تعريف العلم (قوله) انما يعلم به ،اي بالعلم (قوله) فلوعلم ، اي العلم بغيره وهو جنسه وفصله (قوله) لزم الدور ، قال في شرح المختصر لكنه معلوم فيكون لا بالغير وهو الضروري انتهى فيندفع بما ذكره مايقال لايلزم من امتناع كونه كسبياً ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بالكنه ممتنعاً

كما لايستدعي تصور بعض افراد شيء من اطرافه بالكنه وهذا معنى قوله (وهما ممنوعان(١)) الوجه (الثانى لو كان كسبياً فاما ان يعرف بنفسه أو بغيره الاول بطلانه ضروري والثانى) بطلانه (نظري لان غيره انما يعلم به فلوعلم بغيره لزم الدور (٢)) لتوقف

(١) قال في نظام الفصول في هذا ولو سلم فانما يستلزم حصول الجزئي تصور المشترك بعد تحقق امرين احدهما بداهة تصور ذلك الجزئي لا بداهة حصوله فقط وثانيهما كون العلم الذى هو جنسه ذاتياً له فتكون بداهة الاخص مستلزمة لبداهة الأعم وكل من الامرين ممنوع، اما الاول فلما قررنا من ان حصول امر لايستلزم تصور ماهيته فضلا عن بداهة التصور ولما الثانى فلان معنى كون الشيء ذاتياً لشيء انه جزؤه لا كله والا لما تغايرا وكونه جزؤه يستلزم تركب ذاته منه ومن غيره وتركب الذوات انما يكون في العنصريات لا في البسايط فانها انما تتعدد باعتبار جهة التعلق فان ارادة المعلوم انما تتميز عن العلم من جهة تعلقهما به تعلق محبة بحصوله كما ان العلم يتعلق به تعلق احاطة به والا فهما في انفسهما لا يتمايزان ومن ثمة حكموا بان البسائط انواع حقيقية غير اضافية اى لاتندرج تحت جنس واشرنا الي تحقيق ذلك في شرح التهذيب وذهب اهل البيت الي أن صفات الله ذاته وانما تعددت اسماءها لتعدد جهات تعلق الذات المقدسة وايضا لو تركبت ذاته لم يكن تصورها ضروريا اذ كل مركب مكتسب ولا شيء من المكتسب بضروري ينتج لاشيء من المركب بضروري اذ لامعنى للضروري الا البسيط فكل ضروري بسيط ولا تنعكس كلية لجواز كسب البسيط بلوازم خارجة عن ذاته اه من نظام الفصول للعلامة الجلال رحمه الله (*) لايقال نحن لانقتصر على ماذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضاً بذلك انه عالم كذلك والعلم احد تصوري هذا التصديق وهو بديهي ايضاً فيكون السابق على التصديق بالبديهي اولى ان يكون بديهياً لانا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الي تصورهما بالكنه كما يحكم على جسم معين مشاهد من بعد بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل نحكم بان الواجب تعالي اما نفس اولا وان لم نعلم حقيقتهما بل باعتبار امر عام عارض لهما لكونه صانعاً للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم تصور مطلق العلم بوجه ما بديهياً ولا نزاع فيه بل في تصوره بنفس الحقيقة اه المراد من المواقف وشرح الشريف عليه (٢) مثلا جنس العلم وفصله لا يعلمان

(قوله) فبالاولي ان لا يكون الخ ، استفيدت الاولوية من جعله مقيساعليه حيث قال كما لايستدعي الخ اه منه (ح) (قوله) وينظر في زيادة الخ ، يقال المقصود منه المبالغة لانه اذا كان الطرف مركباً تركيباً اضافيا او غيره ولم يستلزم التصديق تصور بعض افراد الطرف فبالاولى لايستدعي تصور الطرف فتامل اه املاح عن خط شيخه

(قوله) انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به اي بالغير قال المحقق الشريف العبارة المحررة ان يقال تصوره موقوف على تصور غيره وهو علم جزئي متعلق به انتهى (قوله) فان الجمهور ، اي الجمهور من الناس (قوله) لان اللازم حينئذ توقف تصور حقيقة العلم المحدود على حصول علم جزئي بذلك الغير وهو العلم بالجنس والفصل المذكورين في حد العلم مثلا اعنى صفة يتجلى الخ كما سياتي وحصوله اي هذا العلم الجزئي (قوله) يستلزم حصول حقيقة العلم ، عبارة المحقق الشريف يتوقف على حصول الخ (قوله) ضرورة توقف حصول الكل وهو العلم بالجنس والفصل على حصول اجزائه ومن اجزائه حقيقة العلم فيتوقف تصور حقيقته أي العلم على حصولها أي تلك الحقيقة في ضمن بعض جزئياتها وهو العلم بالجنس والفصل وحصولها اي الحقيقة لا يتوقف على تصورها لما عرفت من ان الجمهور يعلمون اشياء ولا يتصورون حقيقة العلم (قوله) وهذا التقرير اي تقرير المؤلف لاستدلال المخالف بقوله وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم في ضمنه الخ الكلام (قوله) بناء على ان حصول الشي وهو العلم المطلق بهويته العينية اي الشخصية اعنى حصوله في ضمن العلم المتعلق بالجنس والفصل مثلا يستلزم حصول اجزائه العقلية التي هي نفس ارتسام مثال العلم وصورته في النفس اذ لو لم يكن التقرير مبنيا على ذلك لم يحتج المؤلف الى التعرض لقوله وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم ولا الى دفعه بقوله وحصولها لا يتوقف على تصورها لان المحوج الى ذلك هو التنبيه على منشا توهم لزوم الدور وهو القول بذلك الاستلزام ولولا ذلك لتم الجواب وانحلت الشبهة بان يقال غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق بالغير وحصوله لا يتوقف على تصور حقيقة العلم فان الجمهور الخ ولذا قال السيد المحقق

معلومية كل منهما على معلومية الاخر حينئذ (قلنا) جوابا عنه (غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي) متعلق(١) به (لا بتصور حقيقة العلم) فان الجمهور يعلمون اشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم المطلق (والذي نريد علمه بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) لان اللازم حينئذ توقف تصور حقيقة العلم على حصول علم جزئي بذلك الغير وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ضرورة توقف حصول الكل(٢) على حصول اجزائه فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وحصولها لا يتوقف على تصورها (٣) فلا دور ، وهذا التقرير بناء على ان حصول

الي اخرما في شرح الشيخ للفصول اه (١) قوله متعلق به اى بالغير وقوله لا بتصور حقيقة العلم اى المطلق وقوله فان الجمهور يعنى من العقلا وقوله والذى نريد علمه اى نطلب ان نحصل على ذلك التقدير وقوله تصور حقيقة العلم يعنى لا حصول جزء منه وقوله فلا دور يعنى للاختلاف اه من شرح المواقف وغيرها (٢) الذى هو العلم الجزئي المتعلق بالغير لانه مركب من حصول العلم المطلق وتعلقه بالغير (٣) قوله لا يتوقف على تصورها اى لان الحصول غير التصور اه (*) وحاصل حل الشبهتين الفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره وذلك لان منشاهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى يخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كان ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ذهننا قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية يخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول ماهية في ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الاخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما ان يرتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وليس تصورها مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان نتصورها والثاني ان يرتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذى لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية اه من شرح المواقف للسيد

(قوله) علم جزئي متعلق به ، هنا فائدة ذكرها في حاشية شرح المختصر قال العلم الجزئي المتعلق بالغير هو تصور ذلك الغير بعينه اه واذا كان كذلك حصل تصور العلم المطلق بتصور الغير وحينئذ فقول المؤلف عليه السلام انما يعلم بحصول علم جزئي لا غبار عليه اذ حصول العلم الجزئي هو نفس تصور ذلك الغير وكان في قول السيد المحقق العبارة المحررة اشارة الي ان تصور الغير هو المراد من حصول العلم بالغير فتامل اهمنه ح مع زيادة يسيرة (قوله) اى تقرير المولف لاستدلال المخالف ، تحقق هذا اهمنقوله ، لعل وجهه انه كان الظاهر ان يقول المحشى لرد استدلال المخالف كما ذلك ظاهر من صريح كلام الاصل المحشى عليه ، والله اعلم اه عن خط سيدى احمد بن زيد ، في بعض الحواشي اى تقرير احتجاجهم والرد عليه وهو اولي كما يظهر بالتامل لا كما ذكر المحشى الاول فتنبه اهح قال من خط شيخه عافاه الله (قوله) بهويته ، اعلم انما به الشيء هو هو يسمى باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية اه من شرح العقايد (قوله) التي هي نفس ارتسام ، كان الظاهر ان يقول التي بها ارتسام مثال العلم الخ والله اعلم اه (ح) عن خط شيخه

الشيء بهويته العينية يستلزم(١) حصول اجزائه العقلية والحق خلافه كما قرر في موضعه فيكون اندفاع الدور اظهر(٢) (وقيل) لا يحد لا لكونه ضروريا بل (لعسر تحديده (٣)) وهذا راى الجويني والغزالي الموعود به سابقا قالا (وانما يعرف) اى العلم على صيغة المجهول من المعرفة (بالقسمة او المثال) اي يتميز بهما عما يلتبس به من الاعتقادات(٤) اما القسمة فكأن يقال الاعتقاد اما جازم او لا(٥) والجازم اما مطابق اولا والمطابق اما ثابت اولا فقد خرج(٦) عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت متميز عما يلتبس به من الاعتقادات التى هى الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب وهو العلم بمعنى اليقين وهو بهذا المعنى اخص منه بالمعنيين السابقين(٧) واما المثال فكتشبيه ادراك البصيرة بادراك الباصرة(٨) (قلنا) القسمة والمثال (ان افادا تمييزا) لماهية العلم عما عداها (صلحا معرفا(٩)) وحدا لها اذ لا نريد بتحديدها هنا سوى تعريفها (والا لم تحصل بهما معرفة) لامتناع حصول معرفة الشيء بدون تمييزه كذا قرر الكلام في هذا المقام «واعلم» ان الغزالى صرح في المستصفى بانه

السند قدس سره (١) على راى الحكماء في وجود الكلي الطبيعي في ضمن اشخاصه والحق خلافه اه (٢) لان العلم الجزئي لم يقترن به حصول الكلي المطلوب تصوره اه (٣) عسر الامر عسرا مثل قرب قربا وعسارة بالفتح فهو عسر اى صعب شديد وعسر الامر عسرا من باب تعب تعبا اه مصباح (*) في المواقف وربما نصر بالدليل الثانى اه وانما قال ربما لان النصرة تخييلية الاترى انه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شيء اه ح مواقف (*) يعنى بالكنه اه شيخ لطف الله وفي الفصول لخفاء جنسه وفصله اه(٤) اذ لا اخفاء لتميزه عن الارادة والقدرة وسائر الصفات النفسية وانما التباسه بالاعتقادات والله اعلم اه (٥) وغير الجازم ليس علما بل هو الظن والشك والوهم اه عضد (٦) اى حصل وقوله التى هي الظن تميز عنه بالجزم وقوله والجهل المركب تميز عنه بالمطابقة وقوله واعتقاد المقلد تميز عنه بالثابت اه(٧) وهما كونه بمعنى يقابل غير الثابت والمعنى الاخر هو الذى يشمله، ووجه اخصيته بالنظر الي المعنى الاول هو انه بذلك المعنى يشمل التصور الذى لا يمكن تغيره ولا يشمله بهذا المعنى لعدم صدق الاعتقاد على التصور كما سياتى عن قريب واما وجه اخصيته بالنظر الي المعنى الاخر فهو ظاهر اذ هو اخص من المعنى الاعم والله اعلم اه(ح) عضد(٨) او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين اه شرح مواقف(٩) قيل عليه لا يلزم من مجرد افادتهما تمييزا صلاحيتهما التعريف ولو رسميا انما يلزم لو افادا لازما بينا وليست المحصلة بالقسمة مثلا لوازم بينة والالم يجهله احد وبهذا يظهر جواز كون الشيء طريقا الي معرفة شيء من غير ان يكون معرفا له لانتفاء شرايطه وهو كونه بين الثبوت في جميع افراده بين الانتفاء عما عداه وان ما اشتهر بينهم من ان القسمة الحقيقية لانطوائها على ما به الاشتراك وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وان مآل المثال الي التعريف الرسمي ليس شيء منهما على اطلاقه اه شلبي في حاشية شرح المواقف وقد ذكر العضد في شرح المختصر معنى هذا الكلام واغفله في المواقف هو والشارح والله اعلم واحكم وصلى الله على سيدنا محمد واله

في حواشي شرح المختصر بعد ان اجاب بما ذكرنا وبهذا القدر من الجواب انكشف الحال واندفع الاشكال قال وانما زيد في الجواب بيانه ماتوقف عليه غير العلم تنبيها على منشا توهم الدور فانه يتوقف على حصول علم جزئي يتعلق بذلك الغير وعلى حصول ماهية العلم في ضمنه فكانه لم يفرق بين حصوله وتصوره انتهى وبما ذكرنا يعرف كون اندفاع الدور على ما هو الحق اظهر اذ لا يحتاج مع البناء عليه الى قوله وحصوله يستلزم الخ كما احتيج اليه مع البناء على غيره والله اعلم (قوله) والحق خلافه والا لزم فيمن حصل له العلم بهويته بان وجد فيه وجودا متأصلا أن تحصل في ذهنه اجزاؤه العقلية متميزة بعضها عن بعض فيتصوره وليس كذلك قال في شرح المواقف بين الجنس والفصل تمايز في الحصول الشخصي بان يكون للجنس وجود وللفصل وجود بل هما متحدان بحسب الخارج (قوله) كما قرر في موضعه وقد عرفت ذلك من المنقول عن شرح المواقف من أن عدم تميز الاجزاء العقلية في الحصول الشخصي انما يتميز في العقل فلو استلزم حصول الشيء بالهوية حصول أجزائه العقلية لتميزت الاجزاء في الهوية وليس كذلك فتأمل والله اعلم (قوله) من المعرفة فيكون بتخفيف الراء في يعرف لا من التعريف والا لكان بتشديدها (قوله) اما جازم اولا لو قال وغير الجازم ليس علما بل هو الظن والشك والوهم لكان أولى ولهذا قال المؤلف فيما يأتي قريبا من الاعتقادات التي هي الظن الخ (قوله) وهو العلم بمعنى اليقين، أي ذلك الاعتقاد الجازم الخ (قوله) أخص منه بالمعنيين السابقين وهما كونه بمعنا يقابل غير الثابت وكونه بمعنى اخر يشمله ووجه أخصيته بالنظر الى المعنى الاول ان المعنى الاول يشمل التصور الذي لا يمكن تغيره بخلاف هذا المعنى لعدم صدق الاعتقاد على التصور كما يأتي واما وجه أخصيته بالنظر الى المعنى الاخر وهو العلم بالمعنى الاعم فظاهر

يعسر تحديد العلم بعبارة جامعة للجنس والفصل الذاتيين لتعسره في أكثر الاشياء بل أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال لكنا نقدر على شرح العلم بتقسيم او مثال اما التقسيم فهو ان نميزه عما يلتبس به من الادراكات فيتميز عن الظن والشك والوهم بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد بان الاعتقاد يبقى مع تغير المعتقد ويصير جهلا بخلاف العلم وبعد هذا التقسيم والتمييز(١) يكادان يرسم العلم في النفس بحقيقته ومعناه، واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اى مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صورة المعقولات في العقل فالنفس بمنزلة حديد(٢) المرآة وغريزتها التي بها تتهيأ لقبول الصور أعنى العقل بمنزلة صقالة المرآة واستدارتها وحصول الصور في مرآة العقل هو العلم فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا تلخيص كلامه في المستصفى وذكر التقسيم والمثال المذكورين وقال ان التقسيم يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما اراد تعسر التحديد الحقيقي لا مطلق التعريف وهذا موضع اتفاق لا اختلاف فيه جار في غير العلم ايضا كما اعترف به (وقيل) بل (يحد) لانه نظري ولا يعسر حده (فهو) معرف بتعريفات كثيرة ذكرنا منها بعضا اولها (اعتقاد جازم مطابق ثابت) الاعتقاد كالجنس(٣) شامل لجميع انواع التصديقات ويخرج بالفصل الاول الظن وبالثاني الجهل المركب وبالثالث اعتقاد المقلد المصيب(٤) الحاصل بلا برهان (و) هذا الحد (ليس بجامع لخروج علم الله تعالى(٥)) عنه فان الاعتقاد مختص بالعلم الحادث (و) لخروج (التصور) عنه لعدم اندراجه في الاعتقاد ايضاً مع انه علم تقول علمت حقيقة الانسان ومعنى المثلث (والاولى) في تحديده ان يقال (ادراك يتجلى به المدرك) بفتح الراء (للمدرك) بكسرها الادراك جنس شامل للتصورات

(١) في نسخة والتمييز لك ان ترسم وكتب عليه في العضد يكاد يرتسم اه (٢) في حاشية السعد حديدة اه (٣) لا جنس حقيقة لخروج علم الله عنه والتصور مع كونهما علمين والجنس شامل لافراد ماهو جنس له (٤) قال المحقق عبد الحكيم في حاشيته على حاشية الخيالي ويخرج اعتقاد المقلد المصيب لعدم استناده الي موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان تزول بتقليد اخر اه (٥) وقد اجيب عنه بان القصد الي تحديد العلم المكتسب فلا ضير في خروج علم الله تعالي لكنه يبقي الاعتراض عليا بالتصور فلا يكون هذا الجواب دافعاً للاشكال بكماله فالصواب ان يجعل هذا جوابا عما اورد على الحد الثاني اعني قوله ادراك يتجلى به الخ لانه اورد عليه المحشي ان التجلي في حق الله تعالي غير لايق ولو قيل ادراك ظاهر المدرك من مدرك الخ لكان اولي اه كلام المحشي

(قوله) ثم قال لكنا نقدر، الى قوله هذا تلخيص كلامه لعل هذه نسخة بدل عن قوله وذكر أي الغزالي التقسيم والمثال الى قوله يفهمك حقيقته (قوله) فظهر انه انما أراد الى قوله لا مطلق التعريف، أي ما يفيد امتيازه عن غيره (قوله) جار في غير العلم كما اعترف به، أي الغزالي حيث قال لتعسره في أكثر الاشياء فليس عسر التحديد الحقيقي مختص بالعلم بل يجري في غيره لصعوبة الامتياز بين الذاتيات والعرضيات ذكره الشريف فالاطلاع على ذات الماهية لما كان في غاية الصعوبة نظروا في آثارها الفايضة عنها واشتقوا منها ما يحمل على الماهية وسموا المستتبعات العامة أجناساً وان لم يعلم كونها ذاتية وتوابعها اعراضاً عامة والمستتبعات الخاصة فصولا وتوابعها خواص وعرفوا بتلك المستتبعات (قوله) إدراك يتجلى به المدرك، التجلي في حق الله تعالى غير لائق فلو قيل ادراك ظاهر لمدرك من مدرك الخ

(قوله) فالاطلاع على ذات الماهيه الخ، فانهم لما نظروا في ذات الانسان وجدوها مستتبعة للحيوانية والناطقية وهما المسميان بالاثار الفايضة على الذات اى اللاحقة لها ونظروا ثانيا في هذه الاثار فوجدوا منها ماهو عام وماهو خاص فسموا ما كان عاما جنسا وما كان خاصاً فصلا ثم وجدوا هذه الاثار مستتبعة لتوابع عامة وخاصة فسموا ما كان عاما عرضاً عاماً وما كان خاصاً خاصة كالمشي والضحك فان المشي تابع للحيوانية والضحك تابع للناطقية اه (ح)

والتصديقات والتجلي الانكشاف (١) التام الذى لااشتباه فيه فيتناول الموجود والمعدوم ممكنه ومستحيله والمفرد والمركب والكلي والجزئي ويخرج عنه ممكن (٢) الزوال من تصور او تصديق سواء كان مطابقا او غير مطابق الا انه يرد (٣) ادراك الحواس الظاهرة لدخولها في الحد وليست من العلم على ماهو الحق فلا يطردواما الاشعرى

---

(١) قال العلامه الشلبي في حواشي شرح المواقف مامعناه فان قلت التجلى هو الانكشاف مطلقا فالتقييد بالتام عناية في التعريف وذا غير جائز قلت لو سلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه وحمل التعريف على المتبادر واجب نعم والمراد من التام مالا دغدغة (*) فيه لاحالا ولا مآلا فلا يرد التقليد والجهل المركب اذ عدمها فيهما انما هو حالا فقط ان قلت فبما يعلم انتفاء الدغدغة مآلا قلت يعلم منه عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه اه معنا كلامه (*) في القاموس مالفظه دغدغه بكلمة طعن عليه والدغدغة الزغزغة في معانيها الخ اه (*) انما قيد التجلى بهذا ليخرج الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب كما صرح بذلك في شرح المواقف وفيه انه ان خرج به ماذكر فانه يخرج به بعض التصورات ايضاً مع تصريحهم بدخولها في الحدود وذلك كتصور الانسان بوجه الضاحك او بعنوان الناطق مثلا فان ذلك ليس انكشافا تاما له كتصوره بالحيوان الناطق اذ يجب ان يراد بالتام مالااتم منه كما يفيده قوله الذى لااشتباه فيه وكما يقتضيه اخراج ماذكر اذ لو لم يرد به ذلك لما خرج ماذكر، وقد يوجه ذلك على راى من قال ان تصور الشيء بالوجه ليس تصوراً لذلك الشيء حقيقة لان المرتسم صورة مطابقة النفس الوجه لا للشيء، مثلا اذا تصورنا الانسان بوجه الضاحك فلا شك ان المرتسم فينا صورة مطابقة لماهية مفهوم الضاحك لكن له نسبة الي الانسان فيقال انه تصور له مجازا كما يقال لجالس السفينة متحرك وقد حقق هذا الرأى بعض المتاخرين لمحرره عفى الله عنه كما وجدت وقيل ان كلام الرئيس يفيده اه (٢) كالظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة اه شريف من شرح المواقف (*) اعلم ان خروج الجهل المركب والتقليد مبني في هذا الكتاب وفي غيره من كتب المحققين على ان كلا منهما ممكن الزوال بخلاف اليقين الذى هو العلم بالمعنى الاخص فانه ليس بممكنه وفيه بحث ذكره الفاضل الدواني في حواشيه على الحواشي الشريفة على الشرح العضدى وهو ان اريد بالامكان الامكان الذاتى فلا شك ان زوالهما ممكن بالذات وزوال اليقين ايضاً كذلك اذ ليس شيء منهما واجباً بالذات ولا ممتنعا بالذات وان اريد امكان اتصاف الموضوع بالمحمول بشرط الوجود وهو معنى القضية الممكنة التى يعتبرها المنطقيون في مقابلة الضرورية المطلقة التى مضمونها ضرورة ثبوت المحمول الموضوع بشرط وجوده فلا يظهر ان التقليد والجهل ضروريان لشيء من النفوس بهذا المعنى كيف والاستعدادات متفاوتة جدا ومن الجائز عقلا رسوخ التقليد والجهل المركب في بعض النفوس ولو في بعض العقايد بحيث يمتنع زوالها عنه بل ذكر الشيخ الرئيس في بعض المواد من الاشارات ان الذى يقتضى خلوداً هو الجهل المركب وهذا مشعر بعدم الزوال المراد اه ملخصاً من كلام طويل اه (٣) اى على هذا الحد ادراك الحواس الظاهرة وهي خمس والباطنة ايضاً خمس وقد جمعها من قال مبتديا بالحواس الباطنة

خيال ثم وهم ثم فكر * وذكر ثم حفظ فهي خمس
وسمع ثم ابصار وشم * وذوق ثم خامسهن لمس

لكان أولى وينظر هل الظهور يفيد ما أفاده الانكشاف التام ليكون مانعاً أم لا (قوله) وليست أي ادراك الحواس من العلم على ماهو الحق اشارة الى ماذكره المؤلف عن أبي الحسن الاشعري من أن ادراك الحواس الظاهرة عنده علم بمتعلقاتها فالادراك بالسامعة علم بالمسموعات وقس باقيها من الباصرة واللامسة والذائقة والشامة وقد خالف الجمهور من المتكلمين قالوا فانا اذا علمنا شيئاً كاللون مثلا علماً تاماً ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقاً ضروريا ونعلم أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علماً بالمبصرات لم يكن هنالك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها واجيب بان هذا الفرق لا يمنع كون ادراك الحواس علماً مخالفاً لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس فيكون العلم حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات وأيضاً فانما يصح استدلال الجمهور لو أمكن العلم بمتعلق الادراك الحسي بطريق اخر غير الحس ليتم قولهم فانا إذا علمنا شيئاً الى آخره وهو باطل لان الحس

(قوله) وينظر هل الظهور يفيد الخ، لا يفيد لانه من حيث الافادة مشترك بين معنيين اصطلاحيين ولغوى كما سياتى في بحث الظاهر والمأول اه سيدى عبدالله الوزير ح (قوله) وليست، لعل التانيث في ليست باعتبار اكتساء الادراك له من المضاف اليه اه سيدى احمد (ح) (قوله) عن ابى الحسن الاشعرى، وقد قيل عن الاشعرى انه رجع عن هذا القول لان للبهائم احساساً اى ادراكا بالحواس وليست من اولي العلم عرفا ولا لغة وجعل احساس العقل علما دون احساس البهائم محض اصطلاح اه ح (قوله) فالادراك بالسامعة علم بالمسموعات، وهو رأى البغداذيه من المعتزلة واختاره المولي ص بالله في الاساس اه ح

لايتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولاسبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس لايقال نحن نعلم ان في الجسم الفلاني مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح امكان العلم بمتعلق الادراك بطريق آخر غير الحس لانا نقول هـذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي وذلك لايخفى على ذي مسكة (قوله) لأن المراد بالمعنى ما يقابل العين ، يعنى ليس المراد بالمعنى الصورة الذهنية الكلية لانه مخل بانعكاس الحد اذ يخرج العلم بالجزئيات بل المراد بالمعنى الصورة الذهنية كلية كانت أو جزئية فلذا قال المؤلف فيشمل الكلي والجزئي (قوله) أي مايدرك باحدى الحواس الخمس ، تفسير للعين لا للمعنى (قوله) الادراك مجاز ، أي المذكور في تعريف العلم (قوله) اجيب باشتهاره ، أي اشتهار هـذا المجاز أي اشتهار التجوز بالادراك في المعنى الاعم يعنى انه مجاز مشهور في العلم بالمعنى الاعم الذي هو جنس للعلم بالمعنى الأخص وقد توهم بعض الناظرين ان الضمير في اشتهاره للعلم الاعم واعترض على المؤلف بان الاشهر استعمال العلم في المعنى الأخص كما سبق وهو مدفوع بما ذكرنا (قوله) ينكشف بها لمن هي له ، أشار بتقديم هـذا الى أنه متعلق بالتجلي أي يتجلي لمن تلك الصفة ثابتة له مامن شأنه ان يذكر (قوله) مامن شأنه ان يذكر ، فسره بهـذا لأنه لوأراد المذكور بالفعل لورد ان المذكور بالفعل لايصح ايقاع التجلي عليه اذ قد حصل له التجلي (قوله) انكشافا تاما ، أخذه المؤلف من معنى التجلي المعرف أنه الانكشاف التام (قوله) وهو ، أي هذا التعريف فيما يتناوله من أفراد المعرف (قوله) ويخرج عنه ، أي فيما يخرج عن هذا التعريف (قوله) كالذي قبله ، أي كالتعريف الذي قبله وهو ادراك يتجلى به الخ (قوله) أي يتجلى به المذكور من حيث هو مذكور ، هذه الحيثية فهمت من تعليق التجلي عن الوصف المناسب وهو المذكور المشعر بالغلبة واذا كان التجلي من هذه

فادراك الحواس الظاهرة عنده من العلم(١) فيطرد عنده فان اريد اخراجه زيد في الحد لفظ المعنى فيقال ادراك يتجلى به المعنى المدرك للمدرك فيطرد(٢) حينئذ لان المراد بالمعنى مايقابل العين اى مايدرك باحدى الحواس الخمس فيشمل الكلي والجزئي ﴿فان قيل﴾ الادراك(٣) مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي اللحوق والوصول والمجاز مهجور في التعريفات اجيب باشتهاره ﴿فان قيل﴾ يلزم حينئذ تعريف الشي بنفسه لان المعنى المجازى هو العلم اجيب باشتهاره في المعنى الاعم(٤) الذى هو جنس للاخص المعرف (او) يقال (صفة يتجلى(٥) بها المذكور لمن هي له) ومعناه(٦) انه صفة ينكشف بها لمن هي له مامن شأنه ان يذكر انكشافا تاما لااشتباه فيه وهو فيما يتناوله(٧) ويخرج عنه كالذي قبله ولا يرد على طرده ادراك الحواس الظاهرة لانه يتبادر ان المذكورية مدخلا فيه اى يتجلى به المذكور من حيث هو مذكور وانكشاف الاعيان من هذه الحيثية

(١) فالسمع عنده نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر التكلمين الي انهما صفتان زائدتان اه (٢) قوله فيطرد اى الحد وقوله فان اريد اخراجه اى ادراك الحواس اه (٣) قوله فان قيل الادراك يعنى المذكور في حد العلم وقوله واجيب باشتهاره يعنى فيلحق بالحقائق فيجوز ان يقع في التعريفات اه (٤) قوله في المعنى الاعم يعنى الادراك وقوله الذى هو جنس للاخص المعرف يعنى فيصح ان يحد الاخص بالاعم لجلائه اه (٥) قال السيد السند في شرح المواقف بعد سرد جميع التعاريف له واحسن ماقيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة الخ وقال بعض محشيه ان قائله الشيخ ابو منصور اه والله اعلم (*) وهذا حد الشريف الا انه عدل عن قوله لمن قام به الي قوله لمن هي له لانها ابعد عن الايهام اه وهذا الحد لايستقيم على اصول البهشمية اه لي وينظر هل الظهور يفيد ماافاده الانكشاف التام ليكون مانعا اولا اه (٦) قوله ومعناه اى هذا الحد انه يعنى العلم اه (٧) قوله وهو فيما يتناوله الضمير مبتدا ويخرج معطوف على يتناوله وكالذى قبله الخبر اه

(قوله) مايقابل العين ، وفيه ان مدرك الحواس ليس الا المعانى كما صرح به ارباب المعانى فكيف يخرج مدرك الحواس بالتقييد بالمعنى وجوابه ان التقييد بالمعنى بمعنى ان المدرك المعنى لا من حيث انه من اعراض العين بل من حيث ذات المعنى وادراك الحواس من حيث ادراكها للاعيان من حيث ماعليها من الاعراض كاللون والريح واللين ونحو ذلك ولذلك سميت المدركات محسوسات والمدركات حواس اه من انظار سيدنا العلامه حسن بن محمد المغربى رحمه الله ح (قوله) لانه مخل بانعكاس الحد ، عبارة السعد قوله في الامور المنوية

الحيثية أعنى من حيث المذكورية بالقلب أو اللسان لا من حيث المشاهدة ظهر معنى قوله عليه السلام وانكشاف الاعيان من هذه الحيثية أي المذكورية والحضور القلبي أو الخيالي بعد غيبة المشاهدات عن الحواس قال في المرآة ويعبر عنه بالتعقل (قوله) انكشاف المعانى، أي كانكشاف المعانى وقوله اذ لا سبيل الى ادراك الاعيان الخارجية أي من حيث أنها خارجية لا من حيث كونها مذكورة وقوله سوى الحواس الظاهرة كالمشاهدة في المشاهدات مثلا لا الذكر القلبي أو اللساني ولهذا قال المؤلف سواء كان المذكور مأخوذا من الذكر بالضم وهو فعل القلب كقول العلماء وليكن هذا البحث على ذكر منك أي بذكر قلبي أو حضور في الخيال (وقوله) أو الذكر، بالكسر، وهو فعل اللسان وانما امر بالتأمل لدقة هذا الفرق (قوله) يعنى ان الخلاف في تحديده كالخلاف فيه بالمعنى الاخص، اما صاحب المواقف فانه جعل الخلاف في المعنى الاعم حيث قال المرصد الثانى في تعريف مطلق العلم وفيه أي في العلم المطلق ثلاثة الاول انه ضروري الى آخر ماذكره المؤلف عليه السلام من الاقوال ومافعله المؤلف عليه السلام من ذكر الخلاف في الاخص ثم في الاعم لايخالفه في المعنى (قوله) الصورة الحاصلة من الشيء في العقل، سيأتى قريباً ان العلم من مقولة الكيف لانه صفة للعالم فهو نفس الصورة فلذا عدل عن تعريف بعضهم بان العلم حصول الصورة لأن الحصول من مقولة الاضافة والحصول ليس صفة للعالم وسيأتى فائدة زيادة قوله أو عنده أي عند العقل وهو دخول الجزئيات المادية فانها ليست في العقل بل عنده لكونها في آلات النفس وقواها (قوله) بديهة، أي ضرورة (قوله) واتفاقا، أي بين من يقول بان العلم نفس الصورة أو قبولها أو اضافة مخصوصة

انكشاف المعاني اذ لا سبيل الى ادراك الاعيان الخارجية سوى الحواس الظاهرة سواء كان المذكور من الذكر وهو فعل القلب او الذكر وهو فعل اللسان فتامل (و) العلم (بالثاني) اى المعنى الاعم (كذلك) يعنى ان الخلاف في تحديده كالخلاف فيه بالمعنى الاخص وهو بهذا المعنى اذا اريد تعريفه (الصورة الحاصلة (١) من الشى في العقل أو عنده) اعلم ان العلم ليس حاصلا قبل حصول (٢) الصورة في الذهن بديهة واتفاقا وحاصل عنده بديهة

(١) قوله الصورة الحاصلة من الشى والمراد من الصورة المثال وقوله او عنده يعنى مجاوراً له اه ملا
(٢) قوله قبل حصول الصورة يعنى ارتسامها وقوله بديهة واتفاقا يعنى يعلم ذلك بديهة اى ضرورة وهو متفق عليه وقوله وحاصل عنده أى عند حصول الصورة اه

اى الصور الذهنيه كليات كانت او جزئيات تغاير الامور العينيه وتقييدها بالكليات ليس بمستقيم لما ذكره في المواقف من انه مخل بطرد الحد اى انعكاسه لانه طرد للحد في جميع افراد المحدود على ماهو المعنى اللغوى اذ يخرج العلم بالجزئيات اهـ ح عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل المغربى (قوله) لدقة هذا الفرق، اى الفرق في الاعيان من حيث الذكر ومن حيث الوجود الخارجي فتامل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) فانه جعل الخلاف في المعنى الاعم، وقد ذكر صاحب الفواصل عن بعض المحققين ان الخلاف ليس الا في المعنى الاخص قال وهو الذى ينطبق عليه استدلال من يقول بانه ضرورى بل لا يتمشى الا عليه كما ان من قال بعسر تحديده لاينظر الا اليه فالتقسيم الذى يميزه عن غيره صريح في انه المراد اه منه لفظاً ح (قوله) ثم في الاعم لايخالفه، اى ماذكره صاحب المواقف اهـ ح (قوله) ان العلم من مقولة الكيف، واعلم انه قد وقع الاختلاف بين المتقدمين والمتاخرين في تعريف العلم فالمتقدمون يقولون ان العلم من مقولة الاضافة فتعريفه عندهم حصول صورة الشيء في العقل والمتاخرون يقولون هو من مقولة الكيف فتعريفه عندهم هو صورة حاصلة من الشيء عند العقل وهذا الثانى اوضح لانه يرد على المتقدمين ثلاثة وجوه الاول ان الاضافة تقتضى النسبة بين المضاف والمضاف اليه كقولك غلام زيد فقد نسبت الغلام الي زيد فعلى هذا لابد من النسبة بين العالم والمعلوم وقد ينتقض ذلك اى بان لا تكون مطابقة بين العالم والمعلوم كقولك رأينا شبحاً من بعيد فظنناه فارساً او غير ذلك فتبين غيره فهاهنا لم تحصل المطابقة فاذا علمت بذلك فالعلم لايقتضى المطابقة بين العالم والمعلوم فتبين بهذا فساد تعريف المتقدمين المنبنى على ان العلم من مقولة الاضافة من حيث النسبة كما مر الثانى انهم قالوا ان العلم حصول صورة الشيء في العقل والمراد هنا ليس هو نفس الحصول الذى هو المصدر وانما هو الصورة الحاصلة الثالث انهم قالوا في العقل والعقل محله القلب فيفهم من اطلاقهم ان العلم محله القلب فقط وليس كذلك بل العلم قد يكون في القلب وقد يكون في الفضلات كالسمع والبصر والشم والذوق وغير ذلك فقد يعلم الانسان بهذه الحواس وببعضها وبهذين الاخرين تبين فساد تعريف المتقدمين من حيث اللفظ والمعنى ويجاب عن المتقدمين بان الاضافة هاهنا من باب جرد قطيفة اى قطيفة جرد فيكون حصول صورة الشيء اى صورة حاصلة وبان في بمعنى عند فيرجعون الي تعريف المتاخرين فاذا علمت ذلك فالعلم من مقولة الكيف والكيف عرض الخ تعريفه اهـ ح

واتفاقوا الحاصل(١) معه امور ثلاثة الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها واضافة مخصوصة(٢) بين العالم والمعلوم فذهب بعض العلماء الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة الكيف(٣) وبعضهم الى انه الثاني فيكون من مقولة الانفعال وبعضهم الى انه الثالث فيكون من مقولة الاضافة (٤) والتعريف مبنى على الاول وهو مبنى على القول بالوجود الذهنى

---

(١) قوله والحاصل معه امور ثلاثة الخ اعترض على هذا بما حاصله كيف يترتب على هذه الجملة اعنى حصول الصورة في الذهن كما يفيده قوله معه ماذكر من الامور الثلاثة مع المخالفة الظاهرة في تعريف العلم بين الحكماء والتكلمين فترتب ذلك على تلك الجملة من الجمع بين الاضداد فان تعريف الحكماء مبنى على الوجود الذهنى فلا يناسب دخول تعريف غيرهم تحت تلك الجملة التى هي عين تعريفهم وليس عندهم الا امر واحد كما هو مدلول تلك الجملة فكيف يترتب عليها ماذكر هذا تقرير الاعتراض المذكور بناء على تعريف العلم عند الحكماء بالحصول كما هو في المواقف وقد يقرر الاعتراض باعتبار تلك الجملة المفيدة بكون العلم من مقولة الاضافة بانه كيف يتفرع عليها ماليس من تلك المقولة « والجواب » ان هذه مناقشة باعتبار ظاهر العبارة فيحمل على ان المراد بالضمير في قوله معه هو المعلوم والمرتب على تلك الجملة هو تعريفات العلم الثلاثة فيحصل حينئذ التغاير وقد يقال ان المراد بقوله وحاصل معه اى مع ذلك المفهوم حصولا لاينكشف ولا يرتسم ولا تتحقق المطابقة وعدمها الا بتلك الامور الثلاثة كما يشعر به الاتيان بالواو في تعداد الامور الثلاثة وهذا المعنى اعم باعتبار لوازم العلم فصح ان يتفرع عليه ماذكر والحكماء المثبتون للوجود الذهنى لاينكرون لوازم الماهية ويسمونها المعقولات الثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل فملاحظة مفهوم العلم اولا بما يعم الامور الثلاثة باعتبار لوازمه ثم بيان ان كل واحد منها قد جعل ماهية العلم لافساد فيه وقريب من عبارة ابن الامام وقع في حاشية جمال محمود على شرح التهذيب الدوانى اه مختصراً من افادة السيد العلامة ضياء الدين اسمعيل بن اسحق ونقلت من خط العلامة احمد بن اسحق رحمه الله (*) قوله والحاصل معه اى مع حصول الصورة والمعنى ان المجتمع عند حصولها امور ثلاثة اه (٢) يعنى فهو تعلق خاص بينهما اه (٣) هكذا فسره الحكماء واما المتكلمون ففسروه بقولهم العلم اضافة محضة بين العالم والمعلوم لانهم لم يقولوا بالوجود الذهنى والامام ﴿﴾ منهم مع انه يقول بالوجود الذهنى اه ﴿﴾ يعنى الرازى اه (*) قوله الكيف الكيف عرض لايقتضى لذاته قسمة ولا نسبة اه ح تجريد (٤) وهو قول المتكلمين لعدم قولهم بالوجود الذهنى لكن ينظر في ترتب هذا على قوله والحاصل معه امور ثلاثة فان ضمير معه لحصول الصورة في الذهن المبتنى على الثبوت الذهنى اه قلت يصح ذلك الترتب اذا المراد بحصول الصورة العائد اليه ذلك الضمير هو المعلوم والمرتب على قوله والحاصل معه من التعريفات الثلاثة هي حدود العلم نفسه على ان القائل بالوجود الذهنى انما يحد العلم بالصورة الحاصلة لابحصولها فلا وجه لهذا الاعتراض كما لايخفي اه

﴿قوله﴾ والحاصل معه ‹اي مع حصول الصورة (قوله) وقبول الذهن ‹بانطباع الصور وانتقاشها فيه (قوله) واضافة مخصوصة‹ اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهذه النسبة هي التى تسمي بالتعلق فلا بد من هذا التعلق في كون شيء عالما باخر فجمهور المتكلمين جعلوا العلم اضافة محضة هو هذا التعلق وقال الحكماء العلم هو الموجود الذهنى وهو نفس الصورة الحاصلة فيه قالوا لانا نحكم على ماهو عدم صرف ونفي محض ولا يمكن ذلك الا بتعقله ولا شبهة ان بين العاقل والمعقول تعلقاً مخصوصاً والتعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة ولا ثبوت للمعلوم هنا في الخارج لانه عدم صرف فهو في الذهن فاذا لاحقيقة للعلم الا امر الوجود في الذهن واما التعلق فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها قالوا وهذا الموجود في الذهن هو المعلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الموجود في الذهن باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم قالوا واذا كان العلم بما هو عدم صرف على هذه الحال وجب ان يكون العلم في سائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية وابطل المتكلمون كون العلم عبارة عن الموجود الذهنى بانه لو كان ثبوت التعقل لاجل حصول ماهية المعقول في ذهن العاقل لزم فيمن عقل السواد والبياض ان يكونا قد حصلا في ذهنه فيكون الذهن اسود ابيض وهو بناء منهم على ابطال الوجود الذهنى وسياتى الكلام فيه عند قول المؤلف وهو مبنى على الوجود الذهنى (قوله) والتعريف مبنى على الاول ‹وهو كونه من مقول الكيف فيكون العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل او عنده كما عرفت (قوله) وهو مبنى على القول بالوجود الذهنى ‹ فنفاه جمهور المتكلمين واثبته الحكماء وتحقيق ذلك بان يقال لاشبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر منه احكامها واثارها من الاضاءة والاحراق وغيرها

وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا منها لا نزاع فيه انما النزاع في النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا تترتب عليه تلك الاحكام والاثار اولا وهذا الوجود يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واستدلوا على ثبوته بانا نحكم على مالا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة كالحكم عليه بالامكان العام وكون الممتنع اعم من شريك الباري تعالى والحكم عليه يقتضي ثبوته اذ ثبوته لغيره فرع ثبوته في نفسه واذ ليس ثبوته في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب ورد بانهم ان ارادوا بالاحكام الثبوتية امورا ثابتة في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على مالا وجود له في الخارج وان اريد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واحتج جمهور المتكلمين على نفي الوجود الذهني بانه يلزم منه ان من عقل السواد والبياض والحر والبرد ان يكون قد حصل في ذهنه ذلك فيكون الذهن اسود ابيض حارا باردا وذلك منتف بالضرورة وايضا يلزم منه حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا وذلك منها لا يعقل ورد الوجه الاول بانه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل في الذهن هوية السواد والبياض اي ماهيتهما ماخوذة بالوجود العيني الخارجي الذي هو مصدر الاثار لا ماهيتها الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني وغير الاصيل والماهية الذهنية مخالفة للهويات الخارجية في اللوازم التي للوجود الخارجي وكون المحل اسود ابيض من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهني بتلك قطعا ورد الثاني بان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في ذهننا فان هذه الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول في الذهن لا ماهيتهما هذا ما يتعلق بما اشار اليه المؤلف عليه السلام ولتحقيق الوجود الذهني وما فيه من الاعتراضات والجوابات موضع آخر (قوله) والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها ، قد عرفت ان المؤلف اثبت النقيض للتصور وانه قد يحتمل النقيض فيكون المراد بغير المطابقة محتمل النقيض من تصور وتصديق متناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا وقد عرفت ما في ذلك من الكلام فتذكر (قوله) والجزئيات ، سواء كانت مجردة او مادية لدخول الجزئيات المادية في قوله او عنده (قوله) وهذا بناء على ان المدركات الكليات والجزئيات ﴿٦٦﴾ المجردة ، وذلك لان قوله او عنده انما تدخل فيه الجزئيات المادية لادراكها بالحواس

> وليس هذا موضع الكلام فيه والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها والكليات والجزئيات لقولنا في العقل او عنده وكلمة او لبيان نوعي المعرف فلا تخل بالحد انما تخل به لو كانت للتشكيك لمنافاته التعريف وهذا بناء على ان مدرك الكليات

فهي عند العقل لا فيه واما الجزئيات المجردة فهي لا تدرك بآلات النفس وقواها فلا تدخل في هذا القيد والمراد بكون الجزئيات مجردة انها مجردة عن التعلق بالمحسوسات (وتحقيق ذلك) ان المعاني اما كلية فترتسم في القوة العاقلة واما جزئيات حقيقية فان كانت محسوسة فهي مدركة بالحس المشترك محفوظة في الخيال وان كانت متعلقة بالمحسوسات فهي مدركة بالوهم وحفظها بخزانته ، وان لم تكن محسوسة ولا متعلقة بالمحسوسات فهي مرتسمة ايضا في العاقلة كالامكان مثلا فانه معقول صرف فاذا ادركنا امكان زيد مثلا واشرنا اليه اشارة عقلية بهذا الامكان كان جزئيا حقيقيا ومقولا صرفا لا مدركا بالالات المخصوصة بادراك الجزئيات المحسوسة ومتعلقاتها بل نقول نحن نعلم بالضرورة انا ندرك اشياء ليست جسمانية اصلا كالامور العامة فجزئياتها لا تدرك الا بالعقل وكذا خصوصيات المبادي كالعقول العشرة على اصطلاح الحكماء فانها جزئيات مجردة فاذا ادركت ارتسمت في النفس الناطقة لا في قواها المدركة او الحافظة هذا تلخيص ماذكره بعض المحققين اذا عرفت ذلك ظهر لك ان الجزئيات المجردة ليست هي المنتزعة عن المحسوسات فانها لا تكون الا كلية اذ لو كانت جزئية لكان ذلك تشخصها بالامور المحسوسة القابلة للانقسام فلا يدركها العقل كما سيأتي بخلاف الجزئيات المجردة كما ذكرنا

(قوله) فلا نسلم الخ ، واجيب بان المراد بالثبوتية ماليس السلب داخلا في مفهومها اه شرح مواقف مختصرا (قوله) وانه قد يحتمل النقيض ، ينظر ما فائدته بعد قوله ان المؤلف اثبت النقيض فتامل اهح عن خط شيخه الحسن بن اسماعيل (قوله) وقد عرفت ما في ذلك من الكلام ، في حاشية قوله يقابل غير الثابت من تصور او تصديق اهح (قوله) وهذا بناء على مدرك الكليات والجزئيات تمام قول المولف هو العقل اه (قوله) كالامور العامة ، اقول المراد بالامور العامة الامور التي هي مشتركة بين الواجب لذاته والممكن لذاته وهي الوجود على ماسياتي بيان ذلك والوحدة لان لكل موجود هوية وتلك الهوية هي وحدته حتى ان الكثرة من حيث هي كثرة تعرض لها الوحدة فيقال هذه كثرة واحدة اه من شرح الملخص المنصص اهح (قوله) لكان ذلك لتشخصها ، اى اتصاف الاشياء المنتزعة لاجل تشخصها وقد فرضت انتزاعها عن المحسوسات الشخصيات وحينئذ يصير المعنى المنتزع معنى كليا الا ترى انك اذا فرضت انتزاع معنى الانسان من زيد وحده كليا لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه ولا يكون

(قوله) ومدرك الجزئيات ، اي وبناء على ان مدرك الجزئيات المادية اي المحسوسة او المتعلقة بالمحسوسات وانما كان هذا التعريف مبنياً على ذلك لقوله او عنده اي عند العقل فان ادراكها لما كان بالقوى النفسانية كانت عند العقل للمجاورة لا فيه لعدم ادراكه لها عندهم فلذا عدل المؤلف عن تعريف بعضهم للعلم بانه الصورة الحاصلة في العقل فان هذا لا يشمل ادراك الجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات دون نفس العقل لكن يؤيد هذا ماذكره بعض المحققين من ان القصد هاهنا بالعلم مايكون للعقل بذاته وهو الصور المعقولة دون ماهو بواسطة آلته وهو الصور المحسوسة لما ستعلم من ان الفكر الكاسب انما هو حركة النفس في معقولاتها وان الأمور المعقولة التي يكون ترتبها ذكرا ونظرا هي المعقولات دون المحسوسات والمتخيلات والمتوهمات فلاباس بخروجها عن تعريف العلم كما صرح به المحققون كصاحب الطوالع فانه جعل المنقسم الى التصور والتصديق هو التعقل لا العلم بمعنى مطلق الادراك الشامل للتعقل والاحساس والتخيل والتوهم وكلام المؤلف ايضاً لا يناسب التعميم لما ننقله فيما ياتي عن المنطقيين من ان النظر ملاحظة المعقول الخ وكذا ماذكره المؤلف عن الاصوليين من ان النظر الفكر وهو انتقال النفس في المعاني ان اريد بالمعاني هي المعقولات كما ذكره الشريف (قوله) الجسمانية ، يحتمل ان يريد بالقوى الجسمانية المشاعر العشر أعني الحواس الخمس الظاهرة والقوى الخمس الباطنة وقد صرح بذلك الشريف في شرح المواقف ويحتمل ان يريد بالقوى هي الباطنة فقط كما هو مقتضى مانقلناه آنفاً عن بعض المحققين كما عرفت وعلى الاحتمالين فقد جعلوا القوى الباطنة كلها مدركة للجزئيات واعتمده المؤلف عليه السلام بناء منهم على انها اما مدركة او مكملة للادراك الباطني بان تكون معينة في الادراك كما في الحس المشترك فانه آلة للنفس في ادراكها كما ستعرف ذلك وكما في الحافظة فيما ذكرنا يستقيم التعميم فيما ذكره المؤلف من أن المدركات للجزئيات المادية هي القوى الجسمانية «واعلم» ان كلام الحكماء في اثبات القوى الباطنة وتعددها مبني على اعتقاد كفري وهو نفي القادر المختار تقدس وتعالى كما ذكره السيد المحقق وذلك لانهم لما اعتقدوا ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد احتاجوا الى اثبات القوى وتعددها لتعدد افعالها الخمسة التي هي ادراك ﴿٦٧﴾ المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وحفظها والتصرف فيها وذهب اهل الحق الى نفيها وأبطلوا هذا الاصل بما لا يسعه المقام كيف ونحن نقول بان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى وتقدس مع كونه منزهاً عن التركيب جل وعلى ومبنى ايضاً على ان العقول عندهم جواهر مجردة والنفوس كذلك ايضاً وتعلقها بالبدن انما هو تعلق التصرف والتدبير لا لكونها داخلة فيه بالجزئية أو الحلول فلما ذهبوا الى تجردها حكموا بانها لا تدرك الا الكليات لاستحالة ارتسام ماله امتداد كالصور الجزئية في النفس إذ لو كانت محلاله لزم كونها منقسمة في الكم وهو باطل عندهم لتجردها فلذا اثبتوا القوى النفسانية لادراك الجزئيات وحفظها وجعلوها متعددة لتعدد افعالها كما عرفت واجاب اهل الحق بعد تسليم كونها مجردة ان ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلوله كحلول الاعراض في محالها وهو ممنوع لان حلول الاعراض سرياني وليس ارتسام الصور في النفس فلذا ذهبوا الى ان المدرك لجميع اصناف الادراكات هو النفس الناطقة فانا نحكم بالكلي على الجزئي نحو زيد انسان ونسلب الجزئي عن الجزئي نحو زيد ليس بعمرو والحاكم لابد ان يدرك الطرفين والنسبة وليس الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك ولا لغيرها فهو للقوة العاقلة وايضا فان النفس عندهم لما كانت مدبرة لبدن شخصي وتدبير الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة لبدن الجزئي ولاستيفاء الحجج والشبه والاعتراضات محل اخر وانما المراد التنبيه على انا نسبه المؤلف الى الحكماء مخالف لما عليه اهل الحق وينبغي الاشارة الى بعض ماذكره في القوى الباطنة لان المؤلف عليه السلام قد لمح اليها بقوله القوى الجسمانية فاقتضى المقام ذلك «فنقول» هي عندهم خمس «الاولى» الحس المشترك

والجزئيات المجردة (١) هو العقل ومدرك الجزئيات المادية هو القوى الجسمانية

(١) يعني عن العوارض المادية اه (*) كالموجودات الخارجية الظاهرة والمجردة هي المتصورة منها الغير الخارجية اه منه

جزئياً من المشخصات هو معنى هذا والله اعلم اه ح (قوله) وكلام المؤلف ايضا لا يناسب التعميم ، قد رجع القاضي في القولة الثانية الى تقوية التعميم وتمامه اه سيدي احمد اه ح (قوله) لا يناسب التعميم ، بل يناسبه بمعنى ان المدرك للجزئيات حقيقة هو النفس وانما نسبة الادراك الي قواها كنسبة القطع الى السكين وسيصرح المحشي بهذا عند تعداده القوى الباطنة وقد صرح المحقق جمال الدين في حواشي حاشية التهذيب للدواني انه اتفق المحققون على ان مدرك الكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الي قواها كنسبة القطع الي السكين وانما الخلاف في ارتسام صور الجزئيات الجسمانية هل هو فيها او في آلاتها فليراجع فهو كلام حسن اه من خط سيدي القاسم بن الحسين رحمه الله (ح)

ومحله مقدم الدماغ وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الحس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فيطالعها النفس ثمه فيدركها ولما كانت هذه القوة آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة قالوا ولولا هذه القوة لما امكن الحكم بان هذا الملموس هو هذا المتلون وليس هذا الملون فان الحاكم بالنسبة لابد ان يحضره المحكوم عليه وبه وليس شيء من القوى الظاهرة بهذه المثابة فهو لقوة باطنة ،ورد ماذكروا بان الحاكم هو العقل وما ذكروه من استحالة ارتسام ماله امتداد في النفس ممنوع كما عرفت «الثانية» من القوى الباطنة الخيال ومحله مؤخر البطن الاول من الدماغ وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك ولو لا حفظه لها لامتنع ان يعرف اذا غاب المحسوس عن الحواس الظاهرة انه الذي رئي فيما سبق « الثالثة »الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لابد لها من قوة مدركة سوى الناطقة ومحلها مقدم البطن الاول من مؤخر الدماغ «الرابعة »الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية كنسبة الخيال الى الحس المشترك « الخامسة »القوة المتخيلة وهي التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس قالوا هذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصلت عنه سميت مفكرة وان استعملها الوهم سميت متخيلة قالوا ومحل هذه القوة وسط الدماغ فهي بين البطن الاول وبين البطن الاخير لتأخذ من المحسوسات التي في أحد جانبيها ومن المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر فيتصرف بالتركيب والتفصيل فيما بين البطنين واستدلوا على محالها بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون فعل غيرها قالوا ويستعان على ذلك بالتجارب الطبية هذه مقالتهم ولذكر شبههم الواهية وابطالها محل آخر مع ان اغلبها مقدمات خطابية لا يفيد المطلوب

وهو رأي محقق الحكماء ووجه بناء الحد على رأيهم كون اطلاق لفظ العلم على هذا المعنى الاعم واقعاً على اصطلاحهم وفيه مع ذلك ان العقل ان اريد به المشهور من اصطلاحهم وهو انه جوهر مجرد(١) غير متعلق بالبدن خرج علم الله سبحانه وعلم الانسان وان اريد

(١) يعني ليس بجسم ولا جسماني اه

(قوله) وهو رأي محققي الحكماء، هو رأي جمهورهم وعند بعض الحكماء ان المدركات للجزئيات المادية هو النفس الناطقة ولكن ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الالة الجسمانية (قوله) واقعاً على اصطلاحهم ، اي اصطلاح الحكماء اشارة الى ان اطلاق العلم على المعنى الاعم مخالف لاصطلاح اللغة والعرف والشرع كما حققناه فيما سبق (قوله) وفيه ،اي في تعريف العلم بما ذكره المؤلف (قوله) مع ذلك ،اي مع البناء على رايهم المخالف للمشهور (قوله) ان العقل الخ ،وفيه ان مع ذلك اعتراضاً آخر وهو ان العقل الخ (قوله) وهو انه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن ،هذا مبني على ما عليه الحكماء و بعض المسلمين كالغزالي والراغب وجمع من الصوفية من اثبات الجواهر المجردة ،وتحقيق ذلك على ماذكره بعض المحققين من اهل الحواشي وغيره ان الحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال في المتحيز وهو العرض اولا متحيز ولا حال فيه وهو المسمى عندهم بالجوهر المجرد فان كان متعلقاً بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس والا فعقل قال الشريف وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقاً بالجسم على سبيل التأثير وخالفهم الجمهور فلم يثبتوا الجواهر المجردة عقولا كانت او نفوساً قالوا

(قوله) كالجواسيس لها ، اى للقوى الباطنة اهـ ح (قوله) كما عرفت ، اى في قوله يحضره المحكوم عليه وبه اهـ ح (قوله) مقدم البطن الخ ، الصواب مؤخر البطن الثاني اهـ ح (قوله) مقدم البطن الاول ، ينظر فانه مغاير لما في شرح المواقف فليطالع اهـ ح عن خط شيخه ، لامغايرة فلفظ المواقف هكذا فالحس المشترك في مقدمه اى الدماغ والخيال في مؤخره ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره اهـ فظهر ان مقدمه هو البطن الاول من مؤخر الدماغ وهو الاخر بالنسبة الي البطن الاول من الدماغ اهـ ح (قوله) لاتفيد المطلوب ، وهي لاتفيد سوى الظن كما عرف اهـ ح (قوله) وعند بعض الحكماء الخ ، اذ تاملت ماتقدم عرفت ان مذهب اهل الحق ان المدرك بجميع اصناف الادراكات هو النفس وبعض الحكماء ان العقل لايدرك الا الكليات والجزئيات المجردة ولا يدرك سوى ذلك وعند بعضهم ان المدرك للجزئيات المادية هو النفس ولكن ادراكها الخ فهو كالاطلاقين والتفصيل الخ تامل اهـ

وما احتج به الحكماء على تجردها من انها تعلق البسيط ومحل البسيط لو كان جسماً او جسمانياً لكان منقسماً وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وانه ينافي البساطة مدفوع بانه مبني على ان النفس محل المعقول وهو الصورة الحاصلة في القوة العاقلة وهو ممنوع بان العلم مجرد تعلق بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري اتصف به العالم لا امر موجود حال فيه وان سلم ذلك فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم فان ذلك اذا كان الحلول سريانياً وهو فيما نحن بصدده غير مسلم واختلف جمهور المتكلمين القائلين بعدم مجرد النفس الناطقة في تحقيق النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا على مذاهب منها انها اجزاء الطبقة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد ومنها انها الهيكل المخصوص وغير ذلك من الاقوال المذكورة في مواضعها كشرح المحقق النجري وشرح المواقف والله اعلم (قوله) خرج علم الله ، لان العقل لا يطلق على الباري تعالى فلا يكون علمه داخلا في التعريف وذلك ينافي عموم قواعد الفن وقد اجاب الشريف في حواشي شرح المطالع بان خروج علم الله من الحد لا يضر لان المبحوث عنه هو العلم الكاسب والمكتسب وعلمه تعالى منزه عن ذلك فلا باس بخروجه قال وتعميم القواعد انما هو بحسب الحاجة (قوله) وعلم الانسان ، لم يتعرض في شرح التهذيب لخروج علم الانسان وما ذكره المؤلف بناء على ان العقل غير متعلق بالبدن ولذا ادخل المؤلف علم الانسان في تعريف العلم على القول بان المراد بالعقل هو النفس لتعلقه حينئذ بالبدن على ان الشريف جعل العقل متعلقاً بالبدن ايضا لكن لا كتعلق النفس كما عرفت فيدخل علم الانسان (قوله) وان اريد به النفس ، اي اريد بالعقل النفس ولذا قالوا العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهو النفس الناطقة التي يشير اليها ﴿٦٩﴾ كل احد بقوله انا وقد جزم في شرح الشمسية لميبدي بهذا حيث قال والمراد به هاهنا هو النفس (قوله) وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن ، اي جوهر مجرد كما ذكره في شرح المواقف وغيره ولعل هذا القيد سقط من قلم الناسخ (قوله) متعلق بالبدن ، يعني تعلق التدبير والتصرف والتحريك كما عرفت (قوله) فانه اي المستحيل ليس شيئاً اتفاقا اذ ليس بثابت في نفسه لانه نفي محض وانما الخلاف في المعدومات الممكنة هل هي ثابتة في حال عدمها فتكون شيئاً اولا (قوله) والقول بان العلم لا يتعلق به ، أي بالمستحيل مكابرة وقوله فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين يعني ولا يمكن الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة الا بعد العلم باجتماع الضدين الذي هو المستحيل لان الحكم بثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت الغير في نفسه فهو ثابت واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ولعل هذا هو مراد المؤلف وان لم تؤده العبارة «واعلم» ان الحكم بثبوت الشيء لغيره انما يستدعي تصور الغير بوجه ما وهذا التصور كاف في كون المستحيل قد تعلق به العلم لانك قد عرفت ان تعريف العلم شامل للصورة المطابقة وغيرها وهو التصور بوجه ما واما تصوره بماهيته فقد صرح السعد في الحواشي في بحث المحكوم فيه باستحالته حيث قال المستحيل لا تحصل له صورة في العقل فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين او الضدين فتصوره اما على طريقة التشبيه بان يعقل مثلا بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تعقلناه لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفي الى آخر كلامه وسيأتي تقرير المؤلف عليه السلام لذلك في مسئلة امتناع التكليف بما لا يطاق وتحقيق الكلام هنالك ان شاء الله تعالى (قوله) بل العلم يطلق المعدوم الخ ، أي بل يخرج عن التعريف العلم بمطلق المعدوم سواء كان ممكناً أو مستحيلا فلهذا عطف هذا على ماقبله ببل لافادته الترقي في الاشكال

خرج علم الله سبحانه وعلم الانسان وان اريد به النفس وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن لم يشمل (١) علمه تعالى وفيه ايضاً انه يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس بشيء اتفاقاً والقول بان العلم لا يتعلق به مكابرة لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم (٢) باستحالة اجتماع الضدين (٣) والنقيضين بل العلم (٤) بمطلق المعدوم على القول بانه لا يسمى شيئاً (٥) وقد يعتذر

(١) قال السيد الشريف في حواشي شرح المطالع وما قيل من ان العقل لا يطلق على الباري تعالى فلا يكون علمه داخلا في التعريف وذلك ينافي عموم قواعد الفن فمدفوع بان المبحوث عنه هو العلم الكاسب والمكتسب وعلمه تعالى منزه عن ذلك فلا باس بخروجه وتعميم القواعد انما هو بحسب الحاجة اه (٢) وفي نسخة العلم اه (٣) تمام هذا في شرح المواقف مالفظه ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه اه (٤) اي بل يخرج العلم فهو معطوف على قوله وفيه ايضا الخ اه (٥) ذهب الى هذا الاشعرية وابو الحسين وابن الملاحمي والامام يحيى وكثير من الناس اه دامغ

(قوله) لا كتعلق النفس كما عرفت ، رمز في الام من هنا الى قوله متعلقا بالجسم على سبيل التاثير قبل هذا بيسير اه (ح) عن خط شيخه

(قوله) يسمى شيئاً ، أي لغة كما ذكره في المواقف قال وكونه ليس بشيء بمعنى انه غير ثابت في نفسه لايمنع كونه شيئاً لغة (قوله) لسلم مما ورد على تعريف الحكماء ، من خروج ما خرج عنه لدخوله في هذا الحد وقوله مع العناية في اصلاحه أي مع حصول العناية في اصلاحه لأن قوله للمدرك بالكسر مفيد لما أفاده قولهم في العقل أو عنده (قوله) فان كان العلم بهذا المعنى أي بالمعنى الأعم اذ هو الذي ينقسم الى الظن وسائر الاقسام (قوله) إذعاناً بنسبة ، التى هي ثبوت شيء لشيء كما في الحملية أوعنده كما في الاتصالية أو منافاته له كما في الانفصالية أو انتفاء ذلك أعني انتفاء ثبوت شيء لشيء كما في الحملية أو عنده في الاتصالية أوانتفاء المنافاة في الانفصالية « واعلم » أن العلم بالمعنى الاعم هو الصورة الحاصلة الخ فهو من مقولة الكيف وقد اختاروا ذلك فتفسيره بالاذعان المفسر بالاعتقاد كما ذكره المؤلف أو بالقبول أو بانقياد النفس أو بالادراك كما في عبارة غيره لايناسب ذلك اذ الاذعان والقبول والانقياد من مقول الانفعال وقد أشار الى ماذكرنا في شرح الشمسية (قوله) أي اعتقاداً لنسبة ، المراد بالاعتقاد هنا مايشمل الجازم وغيره المطابق وغيره الثابت وغيره كما ذلك أحد معنييه الآتيين فيشمل الظن والاعتقاد الجازم غير المطابق « واعلم » أن المؤلف فسر الاذعان بالاعتقاد كما في شرح اليزدي وذلك ان المراد به الاذعان النفسي وهو الاعتقادولو فسره بالقبول كما ذكره السعد أو انقياد النفس كما ذكره بعض شراح التهذيب لكان أولى اذ الاعتقاد ادراك فيكون متعلقه وقوع النسبة أولا وقوعها وهو خلاف ماذكره المؤلف وأما صاحب الجواهر فاختار أن الحكم ليس هو الاذعان والقبول بل جعله نفس الادراك المتعلق بان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وقد صرح بذلك الشريف في شرح المواقف حيث قال العلم ان كان حكماً أي ادراكاً لأن النسبة واقعة

عن هذا بان المستحيل والمعدوم يسمى شيئاً لغة فلايخرج العلم بهما عن التعريف ولو عرف بما يحصل(١) من المعنى المدرك بفتح الراء للمدرك بكسرها السلم عما ورد على تعريف الحكماء مع العناية(٢) في اصلاحه (فان كان) العلم بهذا المعنى(٣) (اذعاناً بنسبة(٤)) اى اعتقاداً لنسبة خبرية

(١) زيادة المعنى ليخرج الادراك بالحواس والله اعلم (٢) اشارة الي الجمع بين قوله في العقل أو عنده اه (٣) قوله فان كان العلم بهذا المعنى اى الاعم وقوله اذعانا اى من النفس وقوله اى اعتقاداً لنسبة اى سواء كان جازما اولا مطابقاً اولا ثابتاً اولا على مااشتهر من كلام الرازى ومن تبعه من تقسيم التصديق الى العلم والظن والاعتقاد والشك والوهم على ماذكره السعد اه (٤) وانما اختار المصنف هذه العبارة على تقسيم العلم دون مااختاره الاخرون من ان العلم ان كان ادراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة فتصديق والا فتصور لانها اخصر واوجز ولانها لاترد عليها الاعتراضات التى تردعلى عباراتهم على مافصلت في مواضعها اه(*) قال السيد حسن

(قوله) لدخوله في هذا الحد لكنه يخرج عنه بقوله مايحصل من المعنى مدركات الحواس عند من يجعل الحاصل عنها علماً اذا اريد بالمعنى مايقابل العين اه ح قال اه مغربى (قوله) التى هي ثبوت شيء لشيء كما في الحمليات نحو الانسان كاتب اه ح (قوله) اوعنده ، معطوف على قوله لشيء تقديره ثبوت شيء عنده لانه بسبب وجود النهار عند طلوع الشمس وقوله او منافاته معطوف على قوله ثبوت تقديره وتصور النسبة الحكمية التى هي منافاته اياه اى منافاة زوجية العدد الفردية اه من خط سيدى احمد بن محمد اسحق ح (قوله) او عنده، كما في المتصلة الشرطية كتصوروجود النهار عند وجود الشمس نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اه من خط سيدى احمد بن محمد اسحق ح (قوله) اومنافاته له ، اشارة الى الحكم الذي في القضية المنفصلة كمنافاة الزوجية للفردية نحو العدد اما زوج او فرد لكنه فرد يفيد انه ليس بزوج او نقول لكنه زوج يفيدانه ليس بفرد فان النسبة الحكمية هي الزوج الى اخر هو الفرد اه من خط سيدى احمد بن محمد اسحق ح (قوله) من مقول الانفعال والفعل لايكون انفعالا وذلك لان الفعل هو التاثير وايجاد الاثر، والانفعال هو التاثر وقبول الاثر فلا يصدق احدهما على مايصدق الاخر بالضرورة واما أن الاداك انفعال فانما يصح اذا فسر الادراك بانقياد النفس بالصورة الحاصلة من الشيء واما اذا فسر بالصورة الحاصلة في النفس فيكون من مقول الكيف فلا يكون انفعالا ايضاً اه من حاشية شرح الشمسية للشريف (قوله) المراد بالاعتقاد الخ، في الزهور الوردية والمراد بالاعتقاد الادراك المتعلق باحدهما اى التصور والتصديق فان من ادراك النسبة الحكمية الحملية والاتصالية والانفصالية الايجابية او السلبية حصل له بعد ادراكها ادراك انها واقعة اى مطابقة لما في نفس الامر او غير واقعة اى ليست مطابقة له والمدرك في صورة الشك غير مغاير لهذه النسبة بالذات بل باعتبار التردد في الادراك فانها في صورة الشك مدركة بادراك غير اذعاني وفي صورة الحكم مدركة بادراك اذعاني هذا مذهب القدما واختاره المصنف وذهب المتاخرون الي اثبات نسبة اولى هي مورد الحكم ونسبة اخرى هي الحكم فالنسبة الاولى تصوريه وهي تصور نسبة المحمول الى الموضوع بدون اذعان النفس بها وتسمى نسبة وقوعية ونسبة بين بين ومورد الايجاب والسلب والنسبة الثانية ادراك النفس ان تلك النسبة الصورية واقعة ام لا

أو ليست بواقعة فتصور والافتصديق وفسر به كلام شرح المختصر ومثله في شرح الشمسية فان فسر التصديق بالاذعان يكون متعلقه مجرد النسبة الحكمية أعني مورد الايجاب والسلب لاوقوعها أولا وقوعها كما صرح به المؤلف فيما يأتي وذلك لأن الشك والوهم وسائر التصورات لااذعان فيها بنسبة ثبوتية أو سلبية فلا حاجة في اخراجها الى زيادة قيد الوقوع اولاوقوع ولهذا قال الشيرازي انه أخصر من قولهم التصديق ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويؤيد هذا قولهم ان اجزاء الحملية ثلاثة الموضوع والمحمول والنسبة وعلى القول بان متعلق التصديق وقوع النسبة اولا وقوعها تكون اربعة رابعها وقوع النسبة وان فسر التصديق بالادراك كما ذكره الشريف ومن معه كان متعلقه وقوع النسبة اولا وقوعها بمعنى ادراك ان النسبة واقعة على التعيين او ليست بواقعة كذلك ليخرج الشك والوهم وسائر التصورات «وتحقيق ذلك» كما ذكره في الجواهر وهو ان ادراك النسبة بين الشيئين على ثلاثة اوجه احدها ادراك النسبة من حيث هي هي وثانيها ادراكها من حيث وقوعها اولا وقوعها وثالثها ادراك ان النسبة واقعة أو ليست واقعة والثاني أعم من الثالث مطلقا لانك اذا أدركت أن النسبة واقعة أو ليست واقعة فقد أدركت النسبة من حيث وقوعها أولا وقوعها ولا يلزم من ادراك النسبة من حيث وقوعها أولا وقوعها ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فان ادراك النسبة من حيث وقوعها أولا وقوعها يتناول الشك والوهم ويصدق على العلم وسائر الاقسام فهو أعم من التصديق والحكم والاعتقاد والجزم والرجحان والتساوي والمرجوحية فتصور النسبة بين الشيئين انما هو بالمعنى الثاني دون الاول والثالث وأما الثالث فظاهر لامتناع صدق ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة على الشك والوهم وأما الاول فلان الشك انما يكون في وقوعها أولا وقوعها لا في ادراك النسبة من حيث هي هي انتهى وبما نقلنا يندفع مايقال ان التمايز بين ادراك النسبة المسمى بالتصور وبين ادراكها المسمى بالتصديق خفي «ووجه» الاندفاع بامرين الاول ان ادراك النسبة من حيث وقوعها أولا وقوعها حاصل في الشك والوهم بخلاف ادراك أنها واقعة على التعيين أو ليست بواقعة كذلك والثاني ان الثاني متميز يلازمه المشهور وهو احتمال الصدق والكذب بخلاف الاول (قوله) فالعلم تصديق، فالتصديق نفس الحكم الذي هو الاذعان وذلك لحمل التصديق على العلم المفروض كونه اذعانا فيلزم من ذلك ايجاد الاذعان والتصديق لان ذلك هو مقتضى حمل المواطاه و (قوله) دون المجموع الخ، اذ المتبادر اتحاد العلم الذي هو الاذعان لمجرد التصديق لامع اعتبار شيء آخر كما ذكره الرازي

ثبوتية كاعتقاد ان زيداً قائم اوسلبية كاعتقاد انه ليس بقائم (فتصديق) اي فالعلم تصديق فالتصديق نفس الحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين (١)

الجلال في عصام المحصلين عن مزالق الموصلين «اعلم» ان النسب اربع نفسيتان وخارجيتان عن النفس فاولى النفسيتين تصورية وهي تصور نسبة المحمول الي الموضوع بدون اذعان النفس بها وتسمى ودوعية ونسبة بين بين ومورد الايجاب والسلب واخراها ادراك النفس ان تلك النسبة المقصودة واقعة اولاواقعة وجزمها بذلك وايقاعها ونسبة ايقاعية ونسبة حكمية وتصديقاً وايجاباوسلبا واثباتا ونفياً فهو علم بنسبة اخرى موضوعها تلك النسبة الاولى ومحمولها التصديق كان المتكلم يقول الوقوعية مصدوق بها ولهذا سموا الاولي مورد الايجاب والسلب «واما الخارجيتان» عن النفس فاحداها اللفظية التى يشار بها الي مافي النفس وهي صورة بين بين برزت الى اللفظ لتدل على مافي النفس وليست بنسبة حقيقية اذ النسبة ادراك النفس لارتباط المحمول بالموضوع لماتقرر في الحكمة الالهية من ان كونها مسخرة للعقل والوهم لايمنع من قبول ما اكسباها والاخرى منهما هي مافي نفس الامر اعنى الخارج عن النفس واللفظ اه مختصراً (١) ومن تصور النسبة اه

وجزمها واذعانها وايقاعها وتسمى نسبة ايقاعية ونسبة حكمية وايجابا وسلباً اونفيا واثباتاً فالنسبة الاولى موضوع النسبة الاخرى كان المتكلم يقول الوقوعية مصدوق بها قال المحقق الدواني اثبات النسبة الاولي هي من تقييدات المتأخرين فاجزاء القضية على مذهب القدماء ثلاثة محكوم به ومحكوم عليه ونسبة تامة ومتعلق الاذعان والادراك الجزء الثالث وعلى مذهب المتاخرين اربعة محكوم به ومحكوم عليه ونسبة تقييدية ووقوع هذه النسبة اولا وقوعها ومتعلق الاذعان عندهم الجزء الاخير اعني الوقوع واللاوقوع اه (قوله) فتصور والا فتصديق، اظن فتصديق والا فتصوراه وهو ثابت في نسخ الحسن بن محمد المغربي اهح عن خط شيخه (قوله) كما صرح به المؤلف فيما يأتي، في قوله وفيه اشارة الخ اه ح (قوله) والثاني وهو العلم بان النسبة واقعة او ليست بواقعة اه جواهر وقوله متميز اى عن الاول وهو تصور النسبة من حيث الوقوع واللاوقوع اه جواهر (ح)

(قوله) كما هو رأي الرازي ، وقد رده السيد المحقق بان تقسيم العلم الى التصور والتصديق انما هو لامتياز كل منهما عن الآخر بطريق
يستحصل به ثم ان الادراك المسمى بالحكم ينفرد بطريق خاص توصل اليـه وهو الحجة المنقسمة الى أقسامها وماعدا هذا الادراك له
طريق واحد توصل اليه وهو القول الشارح فلافائدة في ضمها الى الحكم وجعل المجموع قسما واحدا من العلم مسمى بالتصديق لان هذا المجموع
ليس له طريق خاص فمن لاحظ مقصود الفن أعنى بيان الطريق الموصلة الى العلم لم يلتبس عليه انه لواجب في تقسيمه ملاحظة الامتياز
في الطريق فيكون الحكم أحد قسميه المسمى بالتصديق لكنه مشروط في وجوده ضمه الى امور متعددة من أفراد القسم الآخر
(قوله) وفيه ، أي في قوله عليه السلام اذعانا بنسبة حيث لم يقل اذعانا بوقوع نسبة أولا وقوعها وقد عرفت وجه ذلك (قوله) هو
النسبة الحكمية ، أي المتصورة التي هي بين الايجاب والسلب لامع قيد وقوعها وقد عرفت بيان ذلك مما سلف

كما هو رأي الرازي (١) وفيه اشارة الى ان متعلق الحكم هو النسبة الحكمية (٢)
لاوقوعها (٣) اولاوقوعها (والا) يكون اذعانا بنسبة (فتصور (٤)) سواء عدم كونه
ادراكا لنسبة كتصور الاطراف او كان ادراكا لها لا على وجه الاذعان اما بان
لاتقبله كالنسب التقييدية والانشائية او بان تقبله لكن لم يقع كالنسب المشكوكة
والموهومة (وكل) واحد (منهما) اى من التصور والتصديق بعضه (ضروري (٥))

(١) تابع في ذلك اليزدى والذى في سائر شروح التهذيب وغيرها ان التصديق عنده المجموع
المركب من نفس الحكم وتصور الطرفين والنسبة وهو الحق لما سياتى من ان الحاجة في
التصديق الي تصور النسبة كالحاجة الي تصور الطرفين اه سيدى هاشم بن يحي قدس سره
(٢) وهي ثبوت شيء لشيء او عنده أو منافاته اياه وتفسيرها بربط المحمول بالموضوع كما وقع
في بعض الشروح ليس بصواب لعدم شمول نسبة الشرطية اه من شرح الشمسية (٣) قوله
لاوقوعها اولاوقوعها قال الشريف يريد انا لانعنى بادراك وقوع النسبة اولاوقوعها ان يدرك
معنى الوقوع اولا وقوع مضافا الي النسبة فان ادراكها بهذا المعنى ليس حكما بل هو ادراك
مركب تقييدي من قبل الاضافة بل نعنى بادراك الوقوع ان تدرك ان النسبة واقعة ويسمي هذا
الادراك حكما ايجابيا وبادراك عدم الوقوع ان النسبة ليست بواقعة ويسمي هذا حكما سلبيا ولا
شك ان ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يجب ان يتاخر عن ادراك النسبة الحكمية كما يجب
تاخر ادراكها عن ادراك طرفيها اه (٤) سواء كان لامر واحد كتصور زيد او لامور متعددة
بدون نسبة كتصور زيد عمرو بكر او مع نسبة غير تامة لايصح السكوت عليها كتصور
غلام زيد او تامة انشائية كتصور اضرب او خبرية غير مدركة بادراك اذعاني كما في صورة
التخييل والشك والوهم اه (٥) فالتصور الضروري هو مالا يتقدمه تصور تقدما طبيعيا ﴿﴾ اى
لايتوقف تحققه عليه وهو الذى متعلقه مفرد كالوجود والشيء فلايطلب بحد اذلاحد له فانه تمييز
اجزاء المفرد ولا اجزاء له والمطلوب بخلافه وهو ما كان متعلقه مركبا فتطلب مفرداته ليعرف
مميزه وذلك حده فقد تبين ان كل مركب يكتسب بالحد ولا شيء من البسيط كذلك وهذا
ماوعدناك في بيان ان البسيط هو معنى الضروري والتصديق البديهي هو مالا يتقدمه تصديق

(قوله) بعضه ضروري الخ ، قد
يتوهم ان هذا مع قوله كل منهما
زايد لمجرد التوضيح وليس كذلك

(قوله) بان تقسيم العلم الي التصور
والتصديق ، يعنى ان الباعث على
تقسيم العلم الي هذين القسمين هو
ان كلا منهما كان ممتازاً في نفس
الامر لاحصول الامتياز بواسطة
التقسيم اه من خط سيدي احمد
بن محمد إسحق (ح) (قوله)
لامتياز كل منهما ، يعنى لما كان كل
ممتازاً في نفس الامر عن الاخر
بطريق خاص يتحصل به قسم العلم
اليهما بملاحظة ذلك الامتياز فلابد
ان يكون التقسيم على وجه يكون كل
من القسمين الخارجين ممتازاً عن
الاخر بطريق خاص اه حاشية ملا
عماد وقد يقال معناه ان تقسيم العلم
الى القسمين انما هو لتبين طريق كل
منهما وامتياز كل منهما بطريق خاص
يتحصل به عند الطالبين كما يمتاز كل
منهما بذلك في نفس الامر اه ملا
عماد (قوله) الي اقسامها ، القياس
الاستثنائي والاقتراني الحملى
والشرطي والاستقرا والتمثيل
اه من خط سيدى احمد بن محمد ح (قوله) وهو القول الشارح ، فتصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية يشارك
سائر التصورات في الاستحصال بالقول الشارح فلو ضمت الثلاثة الي الحكم وجعل المجموع قسما واحداً مسمي بالتصديق لم يكن
لهذا المجموع طريق خاص يمتاز به ومقصود الفن بيان الطرق الموصلة الي العلم المنقسمة الي القسمين بملاحظة الامتياز في الطريق ولا يكون
الا اذا كان الحكم احد قسميه المسمي بالتصديق لكنه مشروط الي اخر ماهنا اه من خط سيدى احمد بن محمد اسحق ح (قوله)
فلا فائدة في ضمها ، عبارة الشمسية ضمه اه اى ضم ماعداه اه ح (قوله) فيكون الحكم احد قسميه ، فالتصديق بسيط على مذهب
الحكماء مركب على راى الامام وتصور الطرفين شرط للتصديق خارج عنه على قولهم وشرطه الداخل فيه على قوله اه من خط سيدى
احمد بن محمد ح

فان له فائدة تظهر بالتأمل (قوله) المذكورين عقيبهما ، أي عقيب الضروري والنظري وقوله على طريقة الوصف حيث قال ضروري لايحتاج الخ ونظري يحتاج الخ ولو ذكرا غير وصفين لقيل الضروري هو الذي لايحتاج الخ والنظري هو الذي يحتاج الخ لكن المؤلف انما ذكر هذين الوصفين في الشرح لا في المتن فليس النظر مأخوذا في تعريفهما في المتن فلو قال ولما كان النظري منسوب الى النظر لتوقفه عليه عرفه فقال الخ لكان أحسن (قوله) والنظر الفكر ، هذا الحد للقاضي الباقلاني فزعم الامدي ان قوله الفكر ليس جزءا من التعريف بل انما ذكر لبيان اتحاد مدلولها ومابعده هو الحد وضعف بان المتبادر من هذه العبارة أن الفكر جزء من النظر وانه جنس له شامل للنظر وغيره لأنه ذكر لبيان الترادف اذ لو ذكر لبيان الترادف لقيل والنظر والفكر فلذا قال المؤلف عليه السلام الفكر جنس الخ اشارة الى هذا وقال لأنه أي الفكر انتقال النفس في المعاني والمراد بالمعاني هي

المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة للموهومات لأن حركة النفس في المحسوسات تسمى تخييلا لافكرا ولا نظرا وقوله انتقالا بالقصد احتراز عن الحدس وعما يتوارد على النفس من المعاني بلا قصد ومن ذلك مايتوارد على النفس من المعقولات في المنام بلا اختيار فانه لايسمى فكرا وانما خرج الحدس بقيد القصد لأن المعاني المذكورة هنا في حد النظر هي المبادي للمطلوب ففي النظر ينتقل الى المبادي من المطالب المعلومة بوجه ما فيكون ذلك الانتقال بالقصد وأما الحدس فلا انتقال من المطالب الى المبادي بل عند ان تسنح المبادي وتعرض في الذهن يحصل المطلوب ، فالانتقال فيه ليس الا من المبادي الى المطالب انتقالا دفعياً واما الفكر فلا بد فيه من حركتين حركة من المطالب نحو المبادي ورجوع الى المطالب «وتحقيق المقام» ما ذكره المحقق الشريف من ان كل مجهول لايمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة له وانه لايمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة

لايحتاج في تحصيله الى نظر (و) بعضه (نظري) يحتاج في تحصيله الى النظر وهذه القسمة بديهية (١) لايحتاج فيها الى تجشم الاستدلال كما ارتكبه اقوام (٢) وذلك انا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا من التصورات ماهو حاصل لنا بلا نظر كتصور (٣) الحرارة والبرودة وماهو حاصل بالنظر كتصور حقيقة الملك والجن ومن التصديقات ماهو حاصل لنا بلا نظر كالتصديق بان الشمس مشرقة والنار محرقة وماهو حاصل بالنظر كالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود، ولما كان الضروري والنظري تتوقف معرفتهما على معرفة النظر لاخذه في تعريفيهما المذكورين عقيبهما على طريقة الوصف عرفه فقال (والنظر الفكر المطلوب به علم اوظن) وهذا تعريف الاصوليين ، الفكر جنس شامل للنظر وغيره لانه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم اوظن فيسمى نظراً وقد لايكون كذلك كما كثر حديث النفس فلا يسمي نظراً

يتوقف عليه وهو دليله وطلبه بالنظر ولابأس ان يتقدمه تصور يتوقف عليه وهو دليله فيطلب بالدليل «واعلم» انه لايلزم من توقف التصور على تصور مفرداته ان تطلب بل قد تكون حاصلة من غير سبق طلب ونظر اه عضد الدين ﴿ التقدم الطبيعي هو ان يكون المتقدم يحتاج اليه المتاخر ولا يكون علة له اه قطب (١) البديهي هو الذي لايتوقف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج الي شيء اخر من حدس اوتجربة او غير ذلك او لم يحتج ويرادف الضروري وقد يراد به مالايحتاج بعد توجيه العقل الي الشيء اصلا فيكون اخص من الضروري كتصور الحرارة والبرودة وكالتصديق بان النفي والاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان اه تعريفات (٢) وهو قولهم لو كان الكل من الكل نظرياً لدار اوتسلسل او بديهياً لما احتجنا في شيء منهما الي الفكر وهذا لايتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها ولا بد من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج الي الفكر وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكل فظهر ان الاستدلال يؤل بالاخرة الي دعوى البداهة في المطلوب فلنكتف به اه مختصراً (٣) قوله كتصور الحرارة والبرودة يعنى في الاعراض وقوله كتصور حقيقة الملك والجن يعنى

(قوله) فان له فائدة تظهر بالتامل ، وهي دفع توهم ان المراد بكل منهما الكل المجموعي فصرح بالمراد بالاتيان بواحد وبقوله بعضه وهو الكل الافرادي ﴿ ولا يصح ارادة الاول ولذا زاد ابن الامام لفظ واحد وبعض والله اعلم اه سيدي احمد بن محمد (ح) ﴾ اذا المراد انقسام التصور الى ضروري ونظري وكذلك التصديق ولذا قال السعد في التهذيب وينقسمان بالضرورة الي الضرورة والاكتساب اه سيدي احمد ح (قوله) لتوقفه عليه ، في العبارة طي وحقها ان يقال ومعرفته موقوفة على معرفته الخ والله اعلم اهح عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل

مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه أكمل فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى تجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم لابد أيضاً أن يتحرك في تلك المبادي لترتيبها ترتيباً خاصاً يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر مايحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية أول مايوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع مابين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية (قوله) فبقية التعريف لاخراجه ، اي لاخراج مالا يكون لطلب علم اوظن كاكثر حديث النفس فالفكر جنس والباقي فصل وقد ذكر في المواقف ان هذا التعريف شامل لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل الى التصور والى التصديق وقد اورد عليه في المواقف اسئلة أربعة وأجاب عنها تركناها خوف الاطالة والمؤلف عليه السلام كأنه لذلك أورد تعريف النظر عند متأخري المنطقيين فقال ملاحظة المعقول أي ماحصل في العقل مفردا أو مركبا فيشمل التعريف بالمفرد فان شارح المواقف أختار التعريف به «قلت» ويؤيده ماسيأتي من صحة التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها (قوله) لتحصيل المجهول، تصوريا كان أو تصديقياً كملاحظة الحيوان والناطق المعلومين لتحصيل الانسان المجهول وكملاحظة المقدمتين المعلومتين كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث لتحصيل النتيجة المجهولة وهي قولنا العالم حادث ويشمل التصديقات اليقينية والظنية والمراد بالمجهول ليس هو المجهول المطلق بل المراد المجهول من وجه المعلوم من وجه آخر وقد سبق بيان ذلك من كل وجه لاستحالة طلب المجهول

(قوله) وهو في الشمول الخ ، أي هذا التعريف كالتعريف الذي سبق في الشمول والاخراج فيشمل قوله ملاحظة المعقول ما كان لطلب علم أو ظن ومالم يكن كذلك ويخرج بقوله لتحصيل المجهول مالم يكن لطلب علم أو ظن ويخرج الحدس بقوله قصدا ومايتوارد على النفس من المعاني بلاقصد (قوله) تحرزا ، التحرز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف لان المعلوم يطلق تارة على المتيقن وتارة على

فبقية التعريف لاخراجه (وقيل) في تعريفه على راي متاخري المنطقيين (ملاحظة المعقول(١) لتحصيل المجهول) يعني ان النظر توجه النفس نحو المعلوم قصداً(٢) لتحصيل امر غير معلوم وهو في الشمول والاخراج كما سبق وعدل عن المعلوم الي المعقول تحرزاً(٣)

في الجواهر اه (١) قوله ملاحظة المعقول اي المعلوم وهو الحاصل في العقل تصورا كان او تصديقاً مفرداً او مركبا اه (٢) قوله قصداً يحترز عن الحدس وعما يتوارد على النفس بلا قصد اه (٣) لان المعلوم تارة يطلق على اليقينيات وتارة على الظنيات وتارة على الحمليات وتارة اخرى على المجموع فلفظ المعلوم مشترك بخلاف المعقول فهو اولى اه(*) ومن فوائد العدول التنبيه على ان الفكر انما يجري في الامور المعقولات اي الكليات الحاصلة في العقل دون الجزئية فان الجزئي ليس كاسباً ولا مكتسبا ومنها رعاية السجع اه (*) لايخفى عليك ان من كمال الاحتراز عن استعمال المشترك في التعريف عدم تفسير لفظ الحد به والا انتقض الغرض من الاحتراز والله اعلم اه سيدي هاشم بن يحيى قدس سره

(قوله) شعور ما بامر تصوري اوتصديقي ، اما في التصور فكما اذا حصل لنا شعور بامر تصوري وحاولنا حصوله على وجه اكمل تحركت النفس في المعلومات المخزونة عندها منتقلة من معلوم الى معلوم كتحركها عند طلب تصور ماهية الانسان فيما عندها من ناطق وشجر وحيوان وحجر حتى تجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسمى بمباديه كالناطق والحيوان ثم تتحرك ثانيا في تلك المبادي لترتبها ترتيباً خاصا يودى الى ذلك المطلوب بتقديم الحيوان وتقييده بناطق اه واما التصديق فعند طلب النفس التصديق بحدوث العالم مثلا تتحرك في القضايا المخزونة عندها حتى تجد القضيتين الحاكمتين بحدوث المتغير وبالتغيير على العالم وهي المبادى التصديقية ثم تتحرك ثانيا في تلك المبادى لترتبها ترتيباً خاصاً وهو توسيط المتغير المحكوم به على العالم والمحكوم عليه بالحدوث بين طرفي المطلوب ليتعدى حكم الحدوث الي العالم فهناك حركتان مبدؤ الاولي المطلوب المشعور به بالوجه الناقص ومنتهاها اخر تلك المبادى ومبدؤ الثانية اول مايوضع منها للملاحظة والترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به بالوجه الاكمل وعدول المصنف عن الترتيب الي الملاحظة لما قيل من ان الترتيب لازم للحركة الثانية فقط والملاحظة والتوجه اما عين الحركتين اللتين مجموعهما حقيقة النظر او لازم لهما جميعاً او لما اورد على تعريف النظر بترتيب امور معلومة من خروج التعريف بالمفرد كالفصل وحده والخاصة وحدها وقد اجيب عن هذا بان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات وهي مركبة من حيث اشتمالها على الذات والصفة وبان التعريف بالمفرد مركب من الوجه المعلوم والمفرد فيقع الترتيب بينهما ذهنا اه زهور وردية ح

المظنون، والمعقول ليس بمشترك لفظي (قوله) وبين مايطلق عليه لفظه من المعاني قد تقدم انه يطلق على معنيين أعم وأخص فلعله أراد هنا جنس المعاني أو اعتبر اطلاقه على التصور والتصديق والضروري والنظري منهما (قوله) بذكر أقسام منه ، ان اريد العلم بالمعنى الاعم فالاقسام هي الاعتقاد والظن والشك والوهم واما قسيمه فليس الا الجهل البسيط لما عرفت من أن الجهل المركب من أقسام العلم بالمعنى الاعم كما ذكره المؤلف سابقاً وأما على ماذكره في شرح المواقف من الاعتراض على جعل الجهل المركب من أقسام العلم فالقسيم أمران الجهل البسيط والمركب وعلى التقديرين ففي جمع القسيمات تأمل وان اريد العلم بالمعنى الأخص لم يكن المذكورهنا الا قسماواحدا وهو الاعتقاد بمعنى اليقين ولعله يحمل كلام المؤلف على الاستخدام فيراد بالعلم في قوله ولما ذكر العلم هو العلم بالمعنى الاعم وبضميره في قوله وقسيمات له العلم بالمعنى الأخص فتكون القسيمات حينئذ هي الشك والظن والجهل والوهم وان كانت أقساماً للعلم بالمعنى الاعم وفيه تكلف ولوقال المؤلف عليه السلام لما ذكر العلم وبين مايطلق عليه أردفه بذكر ماهو قسم منه أو قسيم له الخ لاستقام الكلام (قوله) ثابتاً ، أي غير منتف بالتشكيك وهذا القسم أخص من المطابق اذ المطابق قد يكون اعتقاد تقليد (قوله) والظن ترجيح أحد الطرفين الخ ، في هذا مسامحة اذ الظن ليس نفس الترجيح بل هو الادراك الراجح ولذا قال المؤلف في الشرح هو اعتقاد راجح الخ وقوله والشك استواء الطرفين وقوله وهو تردد الذهن وقوله والوهم مرجوحية أحدهما في الكل مسامحة أيضاً اذ الشك ليس نفس الاستواء ولا التردد والوهم ليس نفس المرجوحية بل الادراك غير الجازم المستوي الطرفين والوهم هو الادراك غير الجازم المرجوح والله اعلم

عن استعمال المشترك في التعريف، ولما ذكر العلم وبين مايطلق عليه لفظه من المعاني(١) اردفه بذكر اقسام منه (٢) وقسيمات له فقال (والاعتقاد يقال) اى يطلق بالاشتراك على التصديق) سواء كان جازماً أو غير جازم مطابقاً أو غير مطابق ثابتاً أو غير ثابت وهذا هو المتداول المشهور (و) قد يقال (على) قسم من العلم بالمعنى الاخص وهو (اليقين) اعني التصديق الجازم المطابق الثابت (والجهل) مشترك ايضاً بين معنيين فهو (بمعنى يقابل العلم والاعتقاد) مقابلة العدم للملكة فهو عدم العلم أو الاعتقاد عما من شانه (٣) ان يكون عالما أو معتقداً وهذا يسمى جهلا بسيطاً (وبآخر قسم من الاعتقاد) بمعناه الاعم (٤) فهو اعتقاد الشيء على خلاف ماهو عليه اعتقاداً جازما سواء كان مستنداً الى شبهة أو تقليد وهذا يسمى جهلا مركباً (٥) لانه جهل بما في الواقع مع الجهل انه جاهل به (والظن ترجيح احد الطرفين) اى الايجاب والسلب فهو اعتقاد راجح لا تنقبض

(١) المرادمافوق الواحدوهما الاعم والاخص او المراد التصديق والتصور والضروري والنظري اه

(٢) قوله اقسام منه كالاعتقاد والظن والشك والوهم وقوله وقسيمات له القسيم هو المباين فقسيم العلم بالمعنى الاعم انما هو الجهل وبالمعنى الاخص سائر اقسامه بالمعنى الاعم والجهل اه

(٣) فلا يقال الجماد جاهل اه قطب (٤) هو التصديق وقوله فهو يعني الجهل اه

(٥) الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستنداً الى شبهة او تقليد والجهل البسيط هو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما ويقرب منه السهو وسببه عدم استثبات التصور حتى اذا انتبه الساهي ادنى تنبه تبينه وعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة تقرب منه ايضاً ويفهم منها عدم التصور مع وجود مقتضيه وكذلك الذهول يقرب منه وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو وبينه بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج في حصولها الى سبب جديد، قال الامدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له وان لم يكن صفة اثبات اه مختصرا من المقصد الثالث والرابع من مقاصد العلم من موقف الاعراض من المواقف وشرحه اه

(قوله) فلعله اراد هنا جنس المعاني ، هذا مبنى على ان من بيانية في قوله من المعاني والظاهر انها تبعيضية فلا يحتاج الى هذا الحمل الاول واما قوله او اعتبر الخ فلا يصح التوجيه به اذ المراد من اطلاق لفظ العلم هو الاطلاق بحسب الوضع واطلاقه على التصور والتصديق ليس بوضعي والضروري والنظرى اقسام لهما فتامل والله اعلم اه املاح عن شيخه الحسن (قوله) لم يكن المذكور هنا الا قسما واحداً ففي جميع الاقسام تامل اه سيدي احمد ح

(قوله) والسهو يرادفه الذهول الخ ، لما ذكر المؤلف الطريق المحصل للعلم أو الظن وهو النظر ذكر مايقابله وهو المزيل لذلك أعني السهو والنسيان فناسب ايرادها في هـذا المقام (قوله) اما بذاته ، أي بحقيقتـه (قوله) أو بامر صادق عليه ، فانا قد نحكم على أشياء لانعرف حقائقها كالحكم على واجب الوجود تعالى بالقدرة والعلم والحكم على شبح من بعيد بانه شاغل للحيز والتصديق انما يستدعي تصور المحكوم عليه وبه بامر صادق عليه لا بالحقيقة والا لم يصح منا أمثـال هـذه الاحكام (قوله) ان امتنع فرض صدقـه الخ ، قيل عدل المؤلف عليه السلام عن قولهم في حد الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه وفي حد الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه لئلا يرد عليه ان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حـد الجزئي غير مستقيم ، وقد اجيب عنه بان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل أو عنده فان كان كلياً فحصول صورته في العقـل وان كان جزئياً فصورته في آلته بلا إشكال ذكرمعناه في شرح المطالع وبهذا الجواب يتبين أن ايراد المؤلف لعبارتهم كما يأتي في المبادي اللغوية حيث قال فان تشخص ذلك المعنى بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيـه الخ بنـاء منه على صحة كل من التعريفين لاندفاع هذا الايراد بهذا الجواب

النفس معه عن الطرف الاخر (والشك استوائهما) اى الطرفين وهو تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح احدهما على الآخر (والوهم مرجوحية احدهما) فهو مقابل الظن ،والسهو (١) ويرادفه الذهول زوال الصورة الحاصلة للنفس بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها، والنسيان (٢) زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها

التصورات

قدم مباحث التصورات على مباحث التصديقات لاحتياج التصديق الى التصور اذ لابد فيـه من تصورات ثلاثة تصور المحكوم عليـه امابذاته (٣) اوبامر صادق عليه (٤) وتصور المحكوم به، وتصور النسبة الخبرية للعلم (٥) بامتناع الحكم ممن جهل احد هذه التصورات (المفهوم) مايستفـاد (٦) من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمى مفهوما وباعتبـار انه قصد منـه يسمى معنا وباعتبار انه دال عليـه يسمى مدلولا (٧) والمراد بالمفهوم هنا ماحصل في العقل او عنـده (٨) كما مر وهو اما ان يمتنع فرض صدقه على الكثرة اولا يمتنع (ان امتنع فرض صدقه (٩) على الكثرة

(١) السهو مبتدا خبره زوال اه (٢) قوله والنسيان زوال الخ واختلف فيه فقال الحاكم معنى عدمه الله في القلب وقال ابو هاشم واصحابه ليس بمعنى وانما هو زوال العلم الضروري الذي جرت العادة بحصوله اه ثمرات من اول سورة الانعـام (٣) قوله اما بذاته نحو الانسان حيوان ناطق وقوله اما بامر صادق عليه نحو الانسان ضاحك وقوله وتصور النسبة الخبرية اى الحكمية التي هي ثبوت الشيء للشيء في الحملية او عدمه في الشرطية المتصلة او منافاته اياه في الشرطية المنفصلة اه (٤) يعني ان استدعاء التصديق تصور المحكوم عليه ليس معناه انه مستدع تصور المحكوم عليه بكنه الحقيقة حتى لو لم يتصور حقيقـة الشيء يمتنع الحكم عليه بل المراد ان يستدعي تصوره بوجه ما اما بكنه حقيقته او بامر صادق عليه فانا نحكم على اشياء لانعرف حقائقها كما نحكم على واجب الوجود بالقدرة الخ مافي سيلان اه من القطب (٥) قوله للعلم متعلق بقوله لابد باعتبار المعنى لان لابد بمعنى وجب اه (٦) قوله مايستفاد ما مبتدا خبره يسمى مفهوما وقوله يسمى مفهوما راجع الى السامع وقوله يسمى معنى راجع الى المتكلم وقوله يسمى مدلولا راجع الى اللفظ اه (٧) وايضاً من حيث له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما اه تلويح (٨) ليدخل الجزئي المادى اه فالمفهوم سواء كان حصوله عند العقل بالذات او بواسطة الآلات اما كلي او جزئي اه (٩) عبارة الدواني ان امتنع ان يحكم العقل بعد تصوره بصدقـه على كثيرين اى يكون بسبب الامتناع مجرد تصوره ويعرف ذلك بان يغمض العقـل عن الخصوصيات المقارنة ويجرد النظر الى

(قوله) وان كان جزئيا ، يعنى ماديا وعلى هذا كان على المصنف ان يقول هنا ماحصل في العقل او عنده كما سلف له والله اعلم اه عبد الله الوزير هذا مبنى على نسخة لم يثبت فيها او عنده فتامل اه ح عن خط شيخه

(قوله) تجويز العقل، كما في قولهم يمتنع فرض الانقسام في النقطة (قوله) لاالتقدير، كما هو معناه لغة مثل قولهم على سبيل الفرض والتقدير فان هذا ممكن في الجزئي اذ معناه أن تقدر صدقه على كثيرين بحرف الشرط فانه يقع مقدم الشرطية في هذا التقدير وتالى هذه الشرطية فيقال ان كان زيد صادقاً على كثيرين لم يكن جزئياً وان لم يكن صادقاً على كثيرين كان جزئياً وهذا معنى قول المؤلف فانه لايستحيل الخ يعنى وانما الممتنع هو الفرض بالمعنى الاول (قوله) ويعرف التجويز الخ، هذا الى اخره ذكره الدوانى ووجه الاغماض عن الخصوصيات في الكلي ظاهر لانها فيه مانعة عن فرض صدقه على كثيرين فبالاغماض عنها يجوز العقل في الكلي هذا الفرض فتتم الكلية واما في الجزئي فالخصوصيات فيه مانعة ايضا عن هذا الفرض كما ان مجرد مفهومه وهو الذات مانع فما وجه الاغماض «والجواب» ان العقل لو لم يغمض في الجزئي عن الخصوصيات لم يعرف ان امتناع فرضه على كثيرين لمجرد مفهومه بل له وللخصوصيات ولا بد أن يكون الامتناع لمجرد مفهومه فلذا اشترط الاغماض عنها والله اعلم والخصوصيات المقارنة في الكلي هي نحو الادلة الدالة على امتناع فرضه على كثيرين كما في الواجب لذاته وفي الجزئي نحو كونه ابن عمرو او بكر وكون الحركة الشخصية من زيد مثلا فاذا جرد العقل الجزئي عن ذلك عرف ان امتناع صدقه على كثيرين لمجرد مفهومه (قوله) فيخرج عنه مايمتنع تكثره بدليل خارجي كواجب الوجود فان امتناع فرض صدقه على كثيرين بدليل خارجي لكن اذا جرد العقل النظر الى مفهومه لم يمتنع من فرض صدقه على كثيرين فان مجرد مفهومه لو منع من فرض صدقه على كثيرين لم يفتقر في اثبات الوحدانية الى دليل (قوله) والكليات الفرضية وهي التى لايمكن صدقها في نفس الامر على شيء من الاشياء الخارجية والذهنية كاللاشيء فان كل مايوجد في الخارج فهو شيء فيه ضرورة وكل مايفرض في الذهن فهو شيء فيه ضرورة فلا يصدق في نفس الامر على شيء منها انه لاشيء

فجزئى كزيد (١)) والمراد بالفرض هنا تجويز العقل لاالتقدير (٢) لانه لايستحيل تقدير صدق الجزئي (٣) على كثيرين ويعرف التجويز بان يغمض العقل عن الخصوصيات المقارنة له ويجرد النظر الى الصورة الحاصلة فان امتنع في هذا النظر الحكم بجواز صدقه على الكثرة فهو جزئي فيخرج عنه مايمتنع تكثره (٤) بدليل خارجي والكليات (٥) الفرضية

الصورة الحاصلة فان امتنع الحكم بجواز صدقه على كثيرين فهو جزئي فلا يرد ان فرض صدق الجزئي على كثيرين ممكن فانه يقع مقدم الشرطية في هذا الفرض وتاليها في قولك ان كان زيد صادقا على كثيرين لم يكن جزئياً وعكسه فالفرض ههنا ليس بمعنى التقدير بل بالمعنى الذى مر كما انه في قولهم يمتنع فرض الانقسام في النقطة ليس بمعنى التقدير ايضا اه (١) قوله كزيد اى كمفهوم زيد فان العقل بعد تصوره يمنع من فرضه مشتركا بين كثيرين وكهذا الانسان فان الهذية اذا حصل مفهوما عند العقل امتنع بمجرد تصوره عن صدقه على امور متعددة اه (٢) والفرق دقيق اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال معنا زيد يستحيل ان يجعل مشتركا فيه فان معناه هو ذات المشار اليه وذات المشار اليه يمتنع في الذهن ان يجعل لغيره فالحاصل ان مجرد فرض صدق الشيء على كثيرين لابالفعل بل بالامكان كاف في اعتبار الكلية فلتكن هذه الدقيقة على ذكر منك فلها في تحقيق المحصورات مواضع نفع اه مطالع والله اعلم (٣) اى من دون تجويز العقل اه (٤) كالاله المعبود بحق اذ الدليل الخارجي قطع عرق الشركة عنه لكنه عند العقل لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين والالم يفتقر الى دليل الوحدانية اه مطلع (٥) قال البرقعيدى في حواشيه على شرح الكاتى للايساغوجي ما لفظه اعلم ان الكلي هو الذى يمكن ان يفرض صدقه على كثيرين بالامكان الذاتى سواء وقع على كثيرين في نفس الامر او لم يقع فيه وسواء فرض صدق وقوعه على كثيرين اولم يفرض فدخل الواجب والشمس واللاشى في تعريف الكلي والجزئي الذى لايمكن فرض صدقه على كثيرين كزيد فانه لايمكن فرض صدقه على كثيرين لمنع التشخص عن فرض صدقه على كثيرين «فان قيل» ما الفرق بين زيد وبين اللاشى فلم قيل ان احدهما جزئي والاخر كلى مع ان كل واحد منهما لايمكن

(قوله) لانها فيه مانعة الخ، كالاولية في حق الواجب الدالة على امتناع فرضه على كثيرين اهح ن (قوله) والخصوصيات المجردة عبارة المحشى عليه المقارنة اهح (قوله) لو منع من فرض، لفظ فرض غير ثابت في الام اهح (قوله) فان كل مايوجد، في الام بخط المصنف وجد اهح

كاللاشيء واللا امكان (والا) يمتنع فرض صدقه على الكثرة (فكلي كالانسان)

فرض صدقه على كثيرين اما زيد فلما مر انفا واما اللاشي فلانه لاشيء من الاشياء الخارجية والذهنية يصدق عليه اللاشي فلا يمكن ان يفرض صدقه على كثيرين، قلت الفرق بينهما هو ان زيداً يمتنع فرض صدقه على كثيرين امتناعاً ذاتيا فينافي الامكان الذاتي واما امتناع فرض صدق اللاشي على كثيرين بسبب ان نقيضه الشيء يكون شاملا لجميع الاشياء الخارجية والذهنية فيكون امتناع فرض صدقه بالغير فلا ينافي الامكان الذاتي انتهى المراد (*) اى التى لايمكن صدقها في نفس الامر على شيء من الاشياء الخارجية والذهنية كاللاشي فان مايفرض في الخارج فهو شيء في الخارج ضرورة وكل مايفرض في الذهن فهو شيء في الذهن ضرورة فلايصدق في نفس الامر على شيء وكاللاممكن ﴿﴾ بالامكان العام فان كل مفهوم يصدق عليه في نفس الامر ممكن عام فيمتنع صدق نقيضه في نفس الامر على مفهوم من المفهومات وكاللاموجود فان كل مافي الخارج يصدق عليه انه موجود في الذهن فلا يمكن صدق نقيضه على شيء اصلا لكن هذه الكليات الفرضية مع امتناع صدقها على شيء اصلا لايمنع العقل بمجرد حصولها فيه عن فرض الاشتراك بل يمكنه فرض اشتراكها بمجرد حصولها فيه مع قطع النظر عن شمول تفاصيلها بجميع الاشياء وانما اعتبر القوم في التقسيم الى الكلي والجزئي حال المفهومات في العقل اعنى امتناعها عن فرض العقل باشتراكها وعدم امتناعها فيه فجعلوا مثال مفهوم الواجب ونقائض المفهومات الثابتة لجميع الاشياء الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة داخلة في الكليات دون الجزئيات ولم يعتبروا حال المفهومات في انفسها اعنى امتناعها عن الاشتراك في نفس الامر وعدم امتناعها عنه فيه ولم يجعلوا تلك المذكورات داخلة في الجزئيات بناء على ان مقصودهم التوصل ببعض المفهومات الى بعض وذلك انما هو باعتبار حصولها في الذهن فاعتبار احوالها الذهنية هو المناسب لما هو غرضهم اه من حاشية السيد الشريف على شرح القطب للشمسية اه ﴿﴾ اشارة الي ان في عبارته في المثال المذكور مساهلة والى ان المراد هو الامكان العام دون الخاص ووجه المساهلة انه عبر عن الفاعل في هذا المثال وعن المفعول في المثال المذكور بعده اعنى كاللاموجود بالمصدر ﴿﴾ «ووجه» القول بالمساهلة ان الامكان العام والوجود المطلق لا يصدقان على شيء من الموجودات محققة او مقدرة بحسب نفس الامر فيجب ان يصدق عليه نقيضاهما بحسبه وهو اللاامكان واللاوجود والا ارتفع النقيضان عن الامر الموجود واستحالته بديهة فلهذين المفهومين افراد بحسب نفس الامر فلا صلح شيء منهما مثالا للكلي الفرضى الذى لافرض الا بحسب فرض العقل ولهذا يعبر عنه بالكلي الفرضى بخلاف اللاممكن بالامكان العام واللا موجود مطلقا فان كل موجود يصدق عليه بحسب نفس الامر انه ممكن عام موجود مطلقا فلا يصدق عليه نقيضاهما بحسبه والا اجتمع النقيضان وهو بين الاستحالة وانما خص الامكان بالامكان العام المتناول لكل الموجودات واجبة كانت امlا والمعدومات ممتنعة كانت اولا لان الامكان الخاص لايتناول الواجب والممتنع ﴿*﴾ فيتناولهما نقيضه فلنقيضه افراد بحسب نفس الامر وانما قيدنا الوجود بالاطلاق لان الموجود الخارجي قد لايتناول الموجودات الذهنية فيتناولها نقيضه والموجود الذهنى فقط لايتناول الموجودات الخارجية فيتناولها نقيضه فلنقيضيهما افراد بحسبه بخلاف المطلق فانه يتناول المجموع فلا يتناول نقيضه شيئاً منه اه من حاشية على حاشية الشريف على شرح الرسالة الشمسية ﴿*﴾ فليس الممكن الخاص من الكليات الفرضية اذ نقيضه يصدق على الواجب وذلك جزئي وكذلك الممتنع اه ﴿﴾ وهذا بناء على ان عبارة المؤلف واللا وجود والموجود في نسخ واللاموجود باسم المفعول فتامل اه

(قوله) كاللاشي واللاامكان فان كل مايوجد في الذهن او في الخارج فهو ممكن فلا يصدق في نفس الامر على شيء انه لايمكن فلو قيل المفهوم ان امتنع صدقه على كثيرين لفهم ان المقصود منع صدقه عليها في نفس الامر فيلزم ان يكون مفهوم اللاشي واللا امكان مثلا داخلا في حد الجزئي خارجا عن حد الكلي وليس كذلك فان الامر بالعكس فلما قيد بالفرض علم ان المراد منع الصدق وعدم منعه بحسب الفرض وفي العقل والمعتبر امكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقا ام لا وسواء فرض العقل صدقه ام لم يفرض قال في شرح المطالع لا يقال اذا كان مجرد الفرض كافيا فلنفرض الجزئي صادقا على اشياء كما نفرض صدق اللاشي عليها لانا نقول ذلك فرض ممتنع بالاضافة وهذا فرض ممتنع وقد عرفت ان المعتبر امكان الفرض

(قوله) منع صدقه عليها في نفس الامر، في نسخ بعد هذا وعدم منع صدقه عليها في نفس الامر اه ح

(قوله) غالباً ، اشارة الى ان بعض الكليات ليست اجزاء لجزئياتها كالخاصة والعرض العام واما الثلاثة الباقية فهي اجزاء لجزئياتها فان الجنس والفصل جزآن لماهية النوع والنوع جزء لماهية الشخص من حيث هو شخص هكذا نقل عن المؤلف رحمه الله تعالى (قوله) وبالاضافي، اي ويقيد الجزئي بالاضافي (قوله) كما ذكرنا ، ينظر اين ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) الى شيء آخر، يعني اعم منه (قوله) واقله المفهوم والشيء ، الضمير عائد الى المفهوم العام وليس المراد الاقلية في الصدق على كثيرين فان صدق المفهوم والشيء على كثيرين اكثر من صدق ماتحتهما بل أراد الاقلية في أجزاء الماهية فان أجزاء ماتحتهما اكثر من اجزائهما (قوله) ولا عكس ، اراد لاعكس بالمعنى العرفي اي ليس كل مندرج جزئيا حقيقيا اذ لو اراد العكس

الاصطلاحي لانعكس لصحة قولنا بعض المندرج جزئي حقيقي

و للاموجود ووجه التسمية ان الكلي جزء للجزئي (١) غالبا فيكون الجزئي كلا والكلي جزءا والكل له نسبة الى اجزائه لكونه مركباً منها والاجزاء لها نسبة الى الكل لكونها اجزاء له فالكل جزئي لكونه منسوبا الى الجزء والجزء كلي لكونه منسوبا الى الكل ويقيد الجزئي بالحقيقي لان جزئيته بالنظر الى حقيقته المانعة من فرض الشركة وبازائه الكلي الحقيقي وبالاضافي لان جزئيته كما ذكرنا بالاضافة الى شيء آخر وبازائه الكلي الاضافي وهو الاعم من شيء والجزئي الاضافي اعم مطلقا (٢) من الحقيقي اذ كل جزئي حقيقي مندرج تحت مفهوم (٣) عام واقله المفهوم والشيء ولا عكس اذ الجزئي الاضافي قد يكون كليا (٤) كالانسان بالنسبة الى الحيوان والكلي الحقيقي اعم من الاضافي (٥) لصدق الحقيقي على ممتنع الاشتراك في نفس الامر (٦) بخلاف الاضافي (وهو) اى الكلي (ان كان جزءاً للجزئي فذاتي (٧)) اى يسمى ذاتياً

(١) كالانسان فانه جزء لزيد وكالحيوان فانه جزء للانسان والجسم فانه جزء للحيوان اهقطب
(٢) قوله اعم مطلقاً من الحقيقي اى الجزئي الحقيقي يعنى ان كل جزئي حقيقي جزئي اضافي من دون عكس اه (٣) قوله تحت مفهوم عام في نسخة له ولغيره اه (٤) لانه الاخص من شيء والاخص يجوز ان يكون كليا تحته كلي اخر بخلاف الجزئي الحقيقي فانه يمتنع ان يكون كلياً كالانسان بالنسبة الى الحيوان والحيوان بالنسبة الى الجسم النامى اه (٥) الكلي الحقيقي مايصلح لان يندرج تحته شيء اخر بحسب فرض العقل سواء امكن الاندراج في نفس الامر اولا والكلي الاضافي مااندرج تحت شيء اخر في نفس الامر فيكون اخص من الكلي الحقيقي مطلقاً بدرجتين الاولى ان الكلي الحقيقي قد لايمكن اندراج شيء تحته ولم يندرج بالفعل لاذهناً ولاخارجا ولا بد في الكلي الاضافي من الاندراج بالفعل اه شريف
(٦) كالواجب الوجود فانه كلي بالنظر الى مفهومه ومنحصر بحسب الحقيقة والوجود والكائن في نفس الامر في الله جل وعلا اه وفي ح كشريك البارى وكالنقطة والوحدة اه
(٧) الذاتى مالا يتصور فهم الذات قبل فهمه فلو ارتفع عن العقل لارتفع الذات كاللونية للسواد والجسمية للانسان اذ لو خرجتا عن الذهن لبطل فهمهما فرفعهما رفع لحقيقتهما بخلاف

(قوله) لصدق الحقيقي على ممتنع الاشتراك في نفس الامر ، يعنى انه يصدق على الكليات الفرضية كاللاشي وقد عرفت امتناع الاشتراك فيهما في نفس الامر فالكلي الحقيقي ماصلح لان يندرج تحته شيء آخر بحسب فرض العقل سواء امكن الاندراج في نفس الامر اولا لان الكلي الاضافي مااندرج تحته شيء اخر في نفس الامر فيكون اخص من الكلي الحقيقي مطلقاً ذكره السيد المحقق (قوله) ان كان جزءاً للجزئي ، اراد بالجزئي مايشمل الاضافي كالانسان بالنسبة الى الحيوان فلا يتوهم ان الجزئي اشارة الى الحقيقي اذ لم يسبق في المتن سواه وانما سمي جزء الحقيقة ذاتيا لدخوله في حقيقة جزئياته كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس وعلى ماذكرنا من ارادة الجزئي الاضافي يظهر الايراد الآتى فان النسبة الى الجزئي الحقيقي ظاهرة فتامل

(قوله) ينظر اين ذكره عليه السلام ، ذكره في قوله والكل له نسبة الى اجزائه وان لم يكن صريحاً اه ح (قوله) جزئيا حقيقيا ، بل قد يكون حقيقياً كزيد واضافيا كانسان اه ح عن خط شيخه (قوله) لان الكلي ، صوابه والكلي اه ح (قوله) اذ لم يسبق في المتن سواه ، في قوله المفهوم ان امتنع فرض صدقه ، على الكثرة الخ اه ح (قوله) يظهر الايراد ، اى الذى اورده المؤلف بقوله وقد اورد على تناول الذاتى الخ اه ح (قوله) يظهر الايراد ، في بعض النسخ لايظهر وظن عليه قال في الهامش التظنين بلامناسب ، تامل اذ عند شمول الجزئي للحقيقي الاضافي صح اتصاف الكلي بالذاتى اذ هو ما كان جزءاً للجزئي فيكون الجنس والفصل ذاتيين اذ هما جزئان للجزئي الاضافي وهو الانسان

﴿ قوله) وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الى أقسام ، أما العرضي فهو قسمان فقط خاصة وعرض عام (قوله) يقال بمعنى يحمل ، سيأتي للمؤلف عليه السلام كلام في اطلاق هذا الحمل على هذا في شرح معرف الشيء (قوله) فان الحمل يجري فيهمامعاً ، فمثال حمل الجزئي هذا زيد لكن قد نقل بعض المحققين من شراح الشمسية عن بعضهم القول بان الجزئي لايكون مقولا ومحمولا على شيء أصلا بل يقال وتحمل عليه المفهومات الكلية فهو مقول عليه لامقول قال واما قولك هذا زيد فلا بد فيه من التأويل لان هذا اشارة الى شخص معين فلا يراد بزيد ذلك الشخص والا فلا حمل من حيث المعنى اذ لابد في الحمل أن يكون بين أمرين متغايرين بل يراد مسمى زيد أوصاحب اسم زيد وهذا المفهوم الكلي وان فرض انحصاره فى شخص واحد فالمحمول أعنى المقول على غيره لايكون كلياً «قلت» وقدصرح في المطول بان هذا التأويل واجب عند المنطقيين لان الجزئي الحقيقي لايكون محمولا البتة فلا بدمن تأويله بمعنى كلي وان كان في الواقع منحصرا في شخص ويؤيد هذا ماسيأتي للمؤلف عليه السلام في بحث معرف الشيء من ان الغرض من حمل المعرف افادة تصور الموضوع بعنوان المحمول والمراد من الجزئي هو الذات وقد اعترض في شرح الشمسية ماانقل عن هذا البعض وكذا الشلبي اعترض كلام المطول وحاصل الاعتراض ان معنى الحمل كون المتغايرين مفهوماً متحدين ذاتاً فحيث يصدق هذا التعريف ينبغي أن يصح الحمل اذ لاشك ان التغاير والاتحاد من الجانبين فكما يصح حمل الكلي على الجزئي نحو زيد ناطق يصح عكسه أيضاً نحو الناطق زيد بلا تأويل ، قال الشلبي «فان قلت» المراد بالناطق ذاته لكونه موضوعاً فيكون حمل زيد عليه بلا تأويل حمل الشيء على نفسه وهو ليس بمفيد «قلت» لم لايكفي التغاير باعتبار الوصف العنواني انتهى، اذا عرفت ذلك فالمؤلف عليه السلام كأنه بنى ماذكره على اعتماد هذا الاعتراض والله أعلم (قوله) يخرج الجنس كالحيوان و كالفصل البعيد ،وهو الذي يميز عن المشاركات في الجنس البعيد كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الجسمية وسيأتي هذا في كلام المؤلف وانما خرج الفصل البعيد لانه مقول على كثرة مختلفة الحقيقة (قوله) والعرض العام ، أخرجه المؤلف هاهنا بقوله متفقة الحقيقة والمناسب لما صرح به المؤلف فيما يأتي في الفصل أخراجه بقوله يقال لأن المؤلف ذكرانه لايقال

والا) يكن جزءاً للجزئي بل كان خارجاعنه (فعرضي) اى فيسمى عرضياً(١) وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الي اقسام(٢) والاول لايخلو (اما ان يقال على الكثرة متفقة الحقيقة في جواب ماهو) يقال بمعنى يحمل،وهو شامل للكلي (٣) والجزئي فان الحمل يجرى فيهمامعاً كماصرح به الفارابي وابن سينـاء فقوله على الكثرة يخرج الجزئي ومتفقة الحقيقة يخرج الجنس (٤) والفصل البعيد والعرض العام وفى جواب ماهو يخرج الفصل القريب والخاصة(وهو) اى ماانطبق عليه ماذكرنا يسمى (النوع كالانسان) فاذا قلت مازيد كان السؤال عن تمام الماهية المختصة به واذا قلت مازيد

المتضايفين اه (*) فسر الكاتي في شرح ايساغوجي الذاتي بما دخل في حقيقة جزئياته ثم قال بعد كلام طويل وعلى هذا تكون نفس الماهية من العرضيات لانها تخالف الذاتي بذلك التفسير وما يخالفه فهو عرضي وقد يقال الذاتي على ماليس بعرضي فح تكون الماهية ذاتية اه المراد من كلامه (*) قوله فذاتي أى فالكلي ذاتي للجزئي فالحيوان ذاتي لزيد اه (١) لعروضه للذات اه (٢) الذاتي ينقسم الي ثلاثة اقسام الاول النوع والثاني الجنس والثالث الفصل والعرض ينقسم الي قسمين اما لازم او مفـارق وهما مشتملان على الخـاصة والعرض العام وهـذه هي الكليات الخمس وهي توجد في زيد لانه انسان حيوان ناطق ضاحك ماش اه (٣) الكلي نحو مازيد فيقال انسان والجزئي نحو هذا زيد اه (٤) قوله يخرج الجنس كالحيوان وقوله والفصل البعيد كالمتحرك بالارادة وقوله والعرض العام كالمتنفس وقوله الفصل القريب كالناطق وقوله الخاصة كالكاتب اه

ويكون النوع ذاتيا اذ هو جزء للجزئي الحقيقي وهو زيد وحينئذ فلا وجه ﴿﴾ بين المنسوب والمنسوب اليه بخلاف ما اذا اريد احدهما اى الحقيقي او الاضافي ظهر الايراد وقد وقع ماذكر والله اعلم اهح ﴿﴾ قال في الام كذا وجد (قولا) خاصة وعرض عام ، بل لازم ومفارق كما ياتي في الغاية قريبا وسيتكلم عليه المحشى في بحث العرض اه سيدى احمد ح (قوله) افادة تصور الموضوع بعنوان المحمول ،سمي وصف الموضوع عنوانا لانه يعرف به ذات الموضوع الذى هو المحكوم عليه من الافراد كما يعرف الكتاب بعنوانه وهو وصف كلي اذا صدق على ماهية ماصدق عليه من الافراد فلا بد ان يكون احد ثلاثة اقسام اما عين الذات كقولنا كل انسان حيوان او جزئها كقولنا كل حيوان حساس او خارجا عنها كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة فالعنوان هي الانسانية والحيوانية وتحرك الاصابع وكذا في الموضوع اهح

في الجواب اصلا وما ذكره هاهنا موافق لما ذكره المؤلف في التعريف الرسمي من جواز التعريف بالعرض العام والخاصة فيصح حينئذ أن يكون محمولا ولعله يقال ماذكره هاهنا وما سيأتى في الرسمي مبنى على مايأتى للمؤلف من ان العرض العام لا يميز شيئاً عن شيء من حيث أنه عرض عام بل من حيث أنه خاصة اضافية فيصلح حينئذ للحمل والتمييز أو يكون مبنياً على اصطلاح القدماء من صحة التعريف بالعرض العام كما يأتى وأما ما ذكره المؤلف عليه السلام من أنه لا يقال في الجواب أصلا فمبنى على أنه لا يقال من حيث أنه عرض عام أو يكون مبنياً على اصطلاح المتأخرين من عدم صحة التعريف به والله أعلم (قوله) ودفع بان المنسوب وهو الماهية ذات مخصوصة ، وهي الماهية المقيدة وهي ماصدق عليه الماهية المطلقة كالانسان (قوله) والمنسوب اليه ليس اياها ، بل المطلق أي الماهية من حيث هي المتعقلة في الذهن ونقل عن شرح المطالع أن الماهية من حيث هي تجعل منسوبة الى الماهية المخصوصة كالانسان ولا يخفى ان الماهية من حيث هي غير الماهية المخصوصة فانها أخص منها ونسبة العام الى الخاص ليست نسبة الشيء الى نفسه وماذكره المؤلف أظهر (قوله) فالجنس لابد ان يقع الخ ، هذا متفرع على مافهم من التعريف وذلك انه فهم منه ان السوال اما عن كثرة اولا والكثرة اما متفقة الحقيقة اولا فان لم يكن عن الكثرة فالجواب بغير الجنس بل اما بالحد نحو ما الانسان فيقال حيوان ناطق او بالنوع نحو مازيد فيقال انسان وان كان السوال عن كثرة متفقة الحقيقة فكذا يجاب بالنوع لا بالجنس فيقال في جواب مازيد وعمرو وبكر انسان فظهر معنا قوله فالجنس لابد ان يقع الخ لكن المؤلف لم يتعرض لمثال ماكان السؤال عن متفقة الحقيقة ولا المثال الثاني مما اختل فيه الكثرة نحو مازيد

وعمرو كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع النوع (١) في الجواب عن السؤالين لانه تمامها وقد اورد (٢) على تناولها الذاتي للماهية سؤال وهو ان الذاتي مايكون منسوبا الي الذات والماهية هي الذات فيكون المنسوب والمنسوب اليه (٣) شيئاً واحداً وهو باطل لاقتضاء النسبة (٤) التعدد، ودفع بان المنسوب (٥) وهو الماهية ذات مخصوصة (٦) والمنسوب اليه ليس اياها بل المطلق (٧) فتعددا (٨) (او) يقال (عليها) اى على الكثرة (مختلفة الحقيقة (٩) في جواب ماهو (١٠)) ويعرف فوائد القيود بالقياس الى ماذكرنا في النوع (وهو جنس كالحيوان) فاذا قلت ما الانسان والفرس كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع الجنس في الجواب واما اذا قلت ما الانسان وقع في الجواب الحد التام لانه تمام ماهيته المختصة به فالجنس لابد ان يقع جوابا عن الماهية وعن بعض الحقائق المخالفة لها المشاركة اياها في ذلك الجنس فان

(١) النوع ان تعدد افراده كان مقولا في جواب ماهو بحسب الشركة والخصوصيات كالانسان فانه يقال في جواب مازيد وعمرو وبكر وان لم يتعدد كان مقولا في جواب ماهو بحسب الخصوصية كالشمس المقول في جواب ما النير الاعظم دون الشركة اذ ليس لها افراد اخر فتعريف النوع المنطبق على القسمين انه كلي مقول على واحد او كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ماهو اه شرح السعد على الرسالة ولوامع والله اعلم واحكم اه (٢) كما دل عليه والاول اما ان يقال الخ اه (٣) في فصول البدايع مالفظه الذاتي بمعنى ماليس بخارج عن الماهيه سؤاء كان جزءاً منها او عينها فالنسبة اصطلاحية اه (٤) اى التصريفية اى المنسوب والمنسوب اليه اه (٥) واجيب بان الماهية من حيث هي مغايرة بالاعتبار للماهية من حيث انها مقترنة بالشخص الماخوذ معها على وجه التقييد دون التركيب وهذا القدر كاف لتصحيح النسبة على قانون اللغة اه من حواشي شرح المطالع (٦) وهي الذات المتعقلة في ضمن الفرد اه (٧) وهي الماهية المتعقلة في الذهن فتعدد اعتباراً اه (٨) كما في الجنى والانسي والجواب بان اطلاق الذاتى على الماهية بحسب الاصطلاح دون اللغة عجز واضطرار فلا يفيد في مقام الاختيارات اه والله اعلم (٩) خرج الفصل القريب والنوع وخاصة النوع اه شريف في حاشية القطب (١٠) خرج باقى الكليات اما العرض العام فلانه لا يقال في الجواب اصلا واما الخاصة والفصل البعيد فلانهما لا يقالان الا في جواب اى شيء اما في ذاته كالفصل او عرضه كالخاصة اه

(قوله) وهي الماهية المقيدة ، يعنى الماهية المتعقلة في ضمن الفرد اه ح (قوله) والمتعقلة في الذهن ، فتعدد اعتباراً اه ح (قوله) نسبة الشيء الي نفسه ، في نسخ وما ذكره المؤلف اظهر اه ح (قوله) على مافهم من التعريف ، يقال التعريف انما فهم من التقسيم فلو قال مافهم من ضمن التقسيم والله اعلم اه ح من خط شيخه الحسن (قوله) فظهر معنى قوله فالجنس الخ ، لان السؤال عن الكثرة المتفقة الحقيقة يجاب بالنوع لا بالجنس فلا بد ان تكون متفقة الحقيقة اه ح من خط شيخه (قوله) لم يتعرض لمثال الخ ، بل قد تعرض له بعد قوله قبيل هذا وهو النوع كالانسان بقوله فاذا قلت مازيد كان السؤال عن تمام الي قوله فيقع النوع في الجواب عن السؤالين لانه تمامها اه ن ح

(قوله) فالجنس قريب، سمي قريبا لقربه من النوع اذ ليس بينه وبين النوع الا الفصل لا جنس اخر (قوله) فالجنس بعيد ، سمي بعيدا لبعده عن النوع اذ بينه وبين النوع جنس او جنسان او اجناس (قوله) واعلم ان للنوع معنى غير السابق، يعني انه يقال بالاشتراك اللفظي على ماسبق وعلى الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس كالانسان مثلاً فانه ماهية يقال عليها وعلى غيرها كالفرس الجنس كالحيوان فقولنا المقول عليها وعلى غيرها الجنس يخرج به الجنس العالى كالجوهر اذ لايقال عليه وعلى غيره جنس اذ ليس فوقه جنس وقولنا في جواب ماهو يخرج الفصل والخاصة والعرض العام (قوله) والمراد بالماهية مايجاب به عن السؤال بما هو ، ذكر الدوانى ان الماهية معنيين مشهورين احدها مابه الشيء هو هو والاخر مايجاب به السؤال بما هو وهي بالمعنى الاول لاتستلزم الكلية اصلا فضلا عن دلالتها عليها التزاما لصدقها على الجزئيات الحقيقية فهي لاتخرج الصنف وبالمعنى الثانى يخرج الشخص والصنف اذ لايصح ان يجاب بشيء منهما عن السؤال بما هو « واعلم » ان الشخص هو النوع المقيد بجزئيات مشخصة والصنف هو النوع المقيد بصفات عرضية غير كلية (قوله) فلا يدخل الشخص والصنف ، المؤلف عليه السلام قد اخرج الشخص والصنف عن جزء النوع الاضافي بقوله الماهية كما ذكره الدوانى وذلك لان الماهية كما عرفت هي التى تقع جواباً عن السؤال بماهو وهما لايقعان جوابا عن السؤال بما هو وقد عرفت من ان الصنف هو النوع المقيد بصفات عرضية كلية والشخص هو النوع المقيد بصفات عرضية غير كلية والمركب من الداخل في الماهية والخارج عنها خارج عنها فلا يقال ان في جواب ماهو ولم يخرجهما بقوله عليه السلام يقال عليها الجنس فان الجنس يقال عليهما في جواب ماهو كما اذا سئل عن التركي والفرس بما هما كان الجواب الحيوان وقد صرح بذلك في شرح الشمسية (قوله) وهذا يقيد بالاضافي، لان نوعيته بالاضافة الى مافوقه لانه لابد في نوعية هذا النوع من اندراجه مع نوع اخر تحت جنس فيكون مطابقا له وهو فوق كل منهما (قوله) والاول بالحقيقي، لان نوعيته بالنظر الى حقيقته لابالنظر الى اندراجه تحت جنس بل هو نوع سواء اندرج اولا (قوله) فعند المتقدمين الاضافي اعم مطلقاً، لاجتماعهما في الانسان فانه اضافي لاندراجه تحت جنس وحقيقي لانه مقول على الكثيرة متفقة الحقيقة وانفراد الاضافي بدون الحقيقي في حيوان اذ هو مندرج تحت جنس وليس بحقيقي لاختلاف افراده بالحقيقة وهذا بناء على نفي وجود الحقائق البسيطة كالنفس والعقل والنقطة

كان مع ذلك جوابا عن الماهية وعن كل واحد من الحقائق المختلفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحيوان حيث يقع جوابا للسؤال عن الانسان وعن كل مايشاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع جوابا عن الماهية وعن كل مايشاركه في ذلك الجنس فالجنس بعيد كالجسم حيث يقع جوابا للسؤال عن الانسان والحجر ولا يقع جوابا عن السؤال عن الانسان والفرس ولا عن الانسان والشجر مثلا(١) (واعلم) ان للنوع معنى غير السابق وهو الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو والمراد بالماهية مايجاب به عن السؤال بماهو فلا يدخل الشخص(٢) والصنف اذ لايصح ان يجاب بشيء منهما عن السؤال بما هو وهذا يقيد بالاضافى والاول بالحقيقي وفي النسبة بينهما خلاف فعند (٣) المتقدمين الاضافي اعم مطلقا (٤) من الحقيق

(١) اذ ليس تمام المشترك بين الانسان والنبات لوجود جزء آخر مشترك بينهما ليس داخلا فيه وهو النامي ولا بين الانسان والحيوان لوجود النامي والحساس بينهما اه شرح تهذيب (٢) قوله فلا يدخل الشخص اى العلم كزيد وقوله والصنف كرومى وزنجي وتركى اه (٣) قال ابو الفتح في حاشيته على حاشية الدوانى بعد كلام مالفظه فالحق ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق والحقيقي اعم من الاضافي على عكس مااختاره القدماء لان كل اضافي حقيقي ولو بالقياس الي حصصه من غير عكس كما في المفهومات الشاملة اه وفي حاشية عليه مالفظه فانها انواع حقيقية بالقياس الي حصصها وليست انواعا اضافية اذ ليس فوقها امر يشملها فضلا عن كونها اجناسا فافهم اه (٤) وانما يتم اذا ثبت ان كل نوع له جنس ولم يثبت اذ يجوز ان يكون نوعا بسيطاً لاجنس له اه مرآة الفهوم وأيضاً يجوز تركب الماهية من امرين متساويين اه

(قوله) سمي قريباً لقربه من النوع ، عبارة الابرى على ايساغوجي وسمي قريباً لقربه من النوع وعدم الواسطة بينهما وكونه اقرب اجزاء الماهية (قوله) والخارج عنها خارج عنها ويويد هذا جعل الحرف المشتمل على شيء من العرضيات رسمياً وان اشتمل على شيء من الذاتيات اه ح عن خط شيخه

والوحدة إذ لو قيل بوجودها لم يكن الاضافي أعم مطلقا لانفراد الحقيقي بدون الاضافي في هذه الحقائق البسيطة فانها أنواع حقيقية لانها تمام ماهيات أفرادها غير اضافية لعدم اندراجها تحت جنس لبساطتها وقد نوقش القول بوجودها بانه انما يتم اذا قيل بأن تصورها ضروري غير مكتسب بالجنس والفصل المقتضي لتركبها ولانسلم أن تصورها ضروري كيف وانا نتعقل النفس والعقل والنقطة ونحوها بالحدود والرسوم المركبة المستلزمة للجنس والفصل (قوله) وعند جمهور المتأخرين بينهما عموم من وجه ، فيوجد الاضافي بدون الحقيقي في الجنس المتوسط كالجسم النامي اذ يصدق عليه الاضافي لكونه مندرجاً تحت الجنس دون الحقيقي لاختلاف أفراده بالحقيقة والا لم يكن جنساً متوسطاً ويوجد النوع الحقيقي بدون الاضافي في الانواع البسيطة فانها أنواع حقيقية لكونها مقولة على آحاد متفقة الحقيقة ويمتنع كونها أنواعاً أضافية لامتناع كونها مندرجة تحت جنس واما اجتماعهما ففي النوع السافل اما الاضافي فلوجوب اندراج النوع السافل تحت الجنس المقول عليه وأما الحقيقي فلكونه مقولا على آحاد متفقة الحقيقة (قوله) وعند بعضهم الحقيقي أعم ، لانفراد الحقيقي عن الاضافي في الحقائق البسيطة وعدم وجود الاضافي بدون الحقيقي فانه ذكر في الجواهر ان كل نوع فهو حقيقي بالقياس الى الجزئيات الداخلة تحته وقد زيف ذلك بما لايحتمله المقام (قوله) وتوجيه ذلك، أي توجيه ماذكر من الخلاف في النسبة بين الحقيقي والاضافي يحتاج الى بسط لايسعه المقام لابتناء بعضه على وجود الحقائق البسيطة والكلام في ذلك متسع وفي مانقلناه اشارة الى شيء من ذلك (قوله) والنوع ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس ، أشار المؤلف عليه السلام بهذه العبارة الى أن هذا البحث مختص بالنوع الاضافي لاالحقيقي وسيصرح بذلك فيما يأتي بقوله لان نوعية الشيء الاضافية التي لايجري الترتيب الا فيها قال في شرح الشمسية الانواع الحقيقية تستحيل أن تترتب حتى يكون نوع حقيقي فوقه نوع آخر حقيقي والا لكان النوع الحقيقي جنساً وانه محال لان مفهوم النوع مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة الخ ومفهوم الجنس مقول على كثيرين مختلفين فالتغاير بينهما ظاهر (قوله) لأن جنسية الشيء باعتبار العموم الخ وقوله فيما يأتي لأن نوعية الشيء الخ، أشار بهذا التعليل الى وجه التسمية بجنس الاجناس ونوع الانواع وذلك ان جنسية الشيء انما هي بالقياس الى ماتحته فهو انما يكون جنس الاجناس اذا كان عالياً ونوعية الشيء بالقياس الى مافوقه فهو ما يكون مندرجاً تحت نوع فهو انما يكون نوع الانواع اذا كان سافلا وتحت جميع الانواع وقال في الجنس متصاعدة لأن جنس الجنس فوق الجنس فهو تصاعد من خاص الى عام وقال في النوع متنازلة لان النوع على التنازل من عام الى خاص

وعند جمهور المتاخرين بينهما عموم (١) من وجه وعند بعضهم الحقيق اعم مطلقاً من الاضافي وتوجيه ذلك يحتاج الى بسط لايسعه المقام واذا قد عرفت ان الجنس بعيد وقريب والنوع ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو فالاجناس تترتب متصاعدة (٢) في العموم منتهية الى الجنس العالي وهو الذي لاجنس فوقه (٣) ويسمي جنس الاجناس لان جنسية الشيء باعتبار العموم بعد ان يكون مقولا

(١) فيجتمعان في نحو الانسان فانه نوع اضافي لاندراجه تحت جنس وهو الحيوان وحقيقي اذ ليس تحته جنس وينفرد الاضافي في نحو الجسم النامى فان فوقه جنسا وهو الجسم المطلق وتحته جنس وهو الحيوان وينفرد الحقيقي بالماهية البسيطة كالعقل المطلق عند القول بنفي جنسية الجوهر اه زكريا (٢) تقول الحيوان ان جنس من النامى والنامى جنس من الحساس والحساس جنس من الجسم والجسم جنس من الجوهر فهو لايخرج الشخص اذ لايصح ان يجاب بشيء منهما عن السؤال بما هو اه دوانى (*) وهي الجسم الحساس والنامى والحيوان اه (٣) قوله الذى لاجنس فوقه كالجوهر وقوله ويسمي اى الذى لاجنس فوقه اه
« تنبيهان » الاول تعريفات الكليات قيل رسوم لاحتمال ان تكون المذكورات لوازم المفهومات وقيل حدود لانها ماهيات اعتبارية فحقيقتها هذه الامور المعتبرة والاحتمال يوجب عدم العلم بالحد لا العلم بعدمه ورجح الاول بأن المحمولية مقيسة الى الغير فتقتضى الخروج وهو مردود لان ذلك الاقتضاء في المحققة والحق ان الامور المذكورة ان كانت عين معتبر المعتبرين فحدود والا فرسوم وحين لم تتحقق فتعاريف الثانى كما ان الحد في اصطلاح الاصوليين مطلق القول الجامع المانع كذلك الجنس اعم من المشترك الذاتى المستتبع من لازمه المساوى اما عارضه الاعم فمختلف في انه يسمى جنساً والاخص متفق على انه لا والفصل هو المميز الكامل اعم من الذاتى المختص المستتبع ومن لازمه المساوى اما عارضه الاعم او الاخص فلا اه مختصراً من فصول البدايع

(قوله) والالم يكن جنساً ، بل يكون نوعا حقيقيا اه ح عن خط شيخه (قوله) في الانواع البسيطة ، كالعقل على القول بنفي جنسية الجوهر اه ح عن خط شيخه

في جواب ماهو فما يكون اعم من الكل يكون جنساً للكل والانواع تترتب متنازلة في الخصوص (١) منتهية الي النوع السافل وهو الذى لانوع تحته ويسمي نوع الأنواع (٢) لان نوعية الشيء الاضافية التي لايجري الترتيب الافيهاباعتبار الخصوص فاخص الكل يكون نوعا للكل (٣) وما بين العالي والسافل متوسطات فما بين الجنس العالي كالجوهر (٤) والجنس السافل كالحيوان اجناس (٥) متوسطة وما بين النوع العالي كالجسم المطلق والنوع السافل كالانسان انواع (٦) متوسطة (او) يقال (على الشيء في جواب اي شيٌ هو في ذاته) يخرج النوع والجنس لانهما يقالان في جواب ماهو والعرض العام لانه لايقال في الحواب اصلا « فان قيل » العرض العام يدخل في جواب اي لصلوحه للتمييز في الجملة عن بعض المشاركات في الشيئية او في اخص منها لايقال المعتبر المميز عن جميع الاغيار (٧) لانه حينئذ يخرج الفصل البعيد عن التعريف (٨)

---

(١) اى من عام الي خاص اه (*) تقول الجمم نوع من الجوهر والنامي نوع من الجمم والحساس نوع من النامي والانسان نوع من الحساس اه (٢) فالانسان نوع للحيوان ونوع للحساس ونوع للنامى ونوع للجمم اه (٣) اى لكل الاجناس اه (٤) النوع المفرد لم يوجد له مثال وقد يقال في تمثيله انه كالعقل ان قلنا ان الجوهر جنس لان العقل تحته العقول العشرة وهي في حقيقة العقل متفقة فهولا يكون اعم من نوع آخر ليس تحته نوع بل أشخاص ولا اخص اذ ليس فوقه نوع بل جنس وهوالجوهر على ذلك التقدير فهو نوع مفرد والجنس المفرد يمثل بالعقل على تقدير ان لايكون الجوهر جنساً فانه ليس اعم من جنس اذ ليس تحته الا العقول العشرة وهي أنواع لا أجناس ولا أخص اذ ليس فوقه الا الجوهر وقدفرض انه ليس بجنس لايقال احدالتمثيلين باطل لانا نقول التمثيل الاول على تقدير ان العقول العشرة متفقة بالنوع والثانى على تقدير انها مختلفة والتمثيل يحصل بمجرد الفرض سواء طابق الواقع او لم يطابق اه قطب باختصار (٥) صوابه جنسان اه (٦) صوابه نوعان اه (٧) كالناطق فانه يميز الانسان عن كل شيء اه (٨) فان قيل فعلى ماذ كرت يلزم ان يكون الجنس كالحيوان مثلا فصلا لانه يميز الشيء في الجملة قلنا لايكفي في الفصلية التمييز في الجملة بل لا بد معه من ان لايكون تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر فالجنس خارج عن التعريف اه شيرازى ، ومثله في سيلان وقد اجاب في المطلع بانه لابعد فيه ان اتى به في جواب اى شيء هو في ذاته بخلاف ماذا اتى به في جواب

(قوله) أو في أخص منها ، كالجسمية وكونه نامياً (قوله) لايقال ، أي لايقال جواباً عن هذا الايراد و(قوله) حينئذ الخ ، دفع لقوله لايقال والضمير للشأن (قوله) يخرج الفصل البعيد عن التعريف ، كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه لم يميزه عن جميع الاغيار فعلى هذا يكون المراد الفصل في الجملة ولو عن بعض المشاركات في الجنس لايقال الجنس القريب على هذا يفصل عن المشاركات للماهية في الجنس الذي فوقه فيجب أن يقع الحيوان في جواب أي شيء هو في ذاته لانا نقول انه لايكتفي في جواب أي شيء هو في ذاته المميز في الجملة بل لابد من قيد أن لايكون هذا المميز وهو الفصل تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر فالجنس خارج لان الجنس تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر بخلاف الفصل وقد عرفت اعتبار هذا القيد في الفصل من مورد القسمة حيث جعل الفصل قسيما له لاقسما منه ذكره في شرح الشمسية وشرح المحقق الجلال « قلت » ولايقال ان قوله فيما سبق المراد الفصل في الجملة مناف لقوله ثانياً لايكتفي بالمميز في الجملة بل لابد من قيد من حيث أنه أثبت أولا الفصل في الجملة وهاهنا قال لايكتفي بالمميز في الجملة لانا نقول لامنافاة لأن قوله الفصل في الجملة المراد به ولو عن بعض وهذا ليس هو المنفي بقوله لايكتفي بالمميز في الجملة اذ المراد ولو من غير اعتبار قيد ان لايكون تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر فتأمل

(قوله) يخرج الفصل البعيد ، وفي شرح الشمسية والحق ان الجنس من حيث هو جنس لاتميز له اصلا لان الشيء انما يكون جنسا من حيث انه مشترك بين الشيء وغيره فلا يكون مقولا في جواب اى شيء هو كما ذكره بعض المحققين اه ح (قوله) وشرح المحقق الجلال ، قال العلامة الجلال في شرحه على التهذيب فان قلت فالجنس القريب على هذا يفصل عن المشاركات الماهية في الجنس الذى فوقه فيجب ان يقع في الجواب عن اى شيء هو في ذاته قلت انه لايكفي في جواب اى شيء هو في ذاته جوهره المميز بل لابد من قيد ان لايكون تمام المشترك بين الماهيات وقد عرفت اعتباره من مورد القسمه اه منه ح

(قوله)قلنا العرض العام ، جواب قوله فان قيل الخ (قوله) بل من حيث أنه خاصة اضافية ، كماش فانه اذا ميز الحيوان من حيث انه خاصة كان تمييزه له من الجسم النامي لأنه خاصة للحيوان بالنسبة اليه لاعن الصاهل فانه عرض عام بالنسبة اليه (قوله)والخاصة ، أي ويخرج الخاصة فهي عطف على النوع في قوله ويخرج النوع (قوله) الذي يطلب مايميز الشيء عن مشاركاته فيه ، الموصول عبارة عن الجنس والعائد من الصلة قوله فيه والشيء عبارة عن المقول عليه الجنس فالمعنى الذي يطلب باي شيء وهو الفصل يميز الشيء المقول عليه الفصل عن مشاركات الشيء في ذلك الجنس(قوله) بناء على أن مالاجنس له لافصل له ، ذكره في شرح الشمسية عن قدماء المنطقيين وعزاه الى صاحب الشفاء لكن صاحب الشمسية أشار الى جواز الفصل بدون الجنس حيث قال فالفصل يميز الماهية عن مشاركاتها في جنس أو وجود قال في شرحها هذا اشارة الى ماذهب اليه المتأخرون من جواز الفصل بدون الجنس وذلك أن الماهيــة ان كان لها جنس كان فصلها مميزا لها عن المشاركات الجنسية وان لم يكن لها جنس فلا أقل من أن يكون لها مشاركات في الوجود وحينئذ يكون فصلها مميزا لها عن تلك المشاركات في الوجود وهذا مبنى على جواز تركب الماهية من أمرين متساويين أو امور متساوية « قيل » وذلك كماهية الجنس العالي كالجوهر وماهية الفصل الاخير كالناطق فانه يمتنع تركبهما من الجنس والفصل والا لم يكن الجنس العالي عاليا ولا الفصل الأخير أخيرا اما « الاول » فلانه لو تركب الجنس العالي من جنس وفصل كان جنسه أعلى منه والفرض أنه جنس عال لاجنس فوقــه وأما « الثاني » فلانه لوجاز تركب الفصل الاخير من جنس وفصل لكان فصله المميز له عن جنسه تحته والفرض أنه لافصل تحته لكونه الفصل الأخير فاذا فرض تركبهما من أجزاء وجب ان تكون تلك الاجزاء متساوية وقـد استدل من قال مالاجنس له لافصل له بدليـل مبناه على استحالة ذلك في الاجزاء

(قوله)من جواز الفصل بدون الجنس ، قال المحقق الطوسى الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس بالجسم النامى وقد يوجد في غيره كالناطق فانه يوجد للحيوان والملك ايضا والاول يميز الماهية عن جميع مشاركاتها في الوجود والثـانى يميزها عن مشاركاتها في ذلك الجنس لافي الوجود اه طبرى عـلى ايساغوجي ح (قوله) واما الثانى الخ ، ولما كان الثانى خفيا استدل بعضهم عليه بانه اذا تركبت ماهية كالانسان من جنس وفصل كالحيوان الناطق ففصلها علة لجنسها فان كان جنسها مركبا من جنس وفصل كالجسم النامى والحساس فليس الناطق عـلة للجسم النامى لان الحساس علة للجسم النامى فلو كان الناطق ايضاً علة لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد فتعين ان يكون الناطق علة للحساس ولو تركب الفصل الاخير من الجنس الاخير والفصل لكان فصله علة لجنسه ان كان بسيطا اوالفصل وجنسه ان كان مركباً والفصل الاخير لايكون قبله علة للجنس او الفصل كان ﴿﴾ كل واحد منهما فصلا لها لان كل واحد يميزها عن مشاركها في الوجود تمييزاً جوهريا ولايتوهم ان المراد بقولهم الفصل علة للجنس علة وجوده في الخارج او في الذهن بل المراد انه علة محصلة لارتفاع ابهامه ذكره ميبدى في شرحه على الرسالة والله اعلم اه طبرى على ايساغوجي ح ﴿﴾ جواب لو التى في صدر البحث اه منــه (قوله) لكان فصله المميز له عن جنسه تحته ، شان الفصل ان يكون مساويا للمحدود فلا معنى لقوله تحته اذ يلزم ان يكون المعرف بالكسر اخص من المعرف بالفتح اذ المراد بالتحتية كونه اخص بدليل مقابلته لقوله لاجنس فوقه اى اعم منه وان اريد بقوله تحته اى تحت جنسه فصحيح لكنه لايلائم قوله بعـد والفرض انه لافصل تحته اى تحت الفصل الاخير وعلى كلا التقديرين فالمعنى غير مستقيم كما لايخفى على من تامل اه املا ح عن خط شيخه (قوله)والفرض انه لافصل تحته ، ينظر فان تحتية فصل الفصل غير معتبرة فليتامل والله اعلم اه ح (قوله) وجب ان تكون تلك الاجزاء متساويه ، فيكون القسم الاخر مساويا لتمام المشترك اذ لايكون مباينا له لان الكلام في الاجزاء

« قلنا » العرض العام لايميز شيئاً عن شيء من حيث انه عرض عام بل من حيث انه خاصة اضافية(١) والخاصة لانها وان كانت تقال في جواب اي شيء هو لكن لا في ذاته بل في عرضه وكلمة شيء(٢) في اى شي كناية عن الجنس الذى يطلب مايميز الشيء عن مشاركاته فيه فانا لانسأل عن الفصل الا بعد ان نعلم ان للشيء جنساً بناء على ان مالاجنس له لا فصل له (٣)

ماهو فله اعتباران بحسب السؤال اه(١) كماش فيه تمييز الحيوان من حيث انه خاصة للحيوان لامن حيث انه عرض عام فلو قلت ما الحيوان مثلا فقال جسم نام فقيل اى نام هو فقال ماش مثلا فقد حصل التمييز كما ذكر اه (٢) قوله وكلمة شيء الي قوله لاغير احد الجوابين عن السؤال الاتى اه (٣) عبارة ايساغوجي في ذكر الفصل او مقول في جواب اى شيء هو في ذاته وهو الذى يشاركه في الجنس قال في شرحه وتبع في اقتصاره في قوله في الجنس المتقدمين بناء على ان كل ماهية لها فصل فلها جنس وذهب المتاخرون الي زيادة او في الوجود ومبنى الخلاف على جواز تركب الماهية من امرين متساويين وعدمه فمن جوز تركبها من ذلك زاد ماذكر ومن لافلا اه مطلع

الموجودة في الخارج لا الذهنية« وبيان »ذلك يؤخذ من شروح الشمسية اذ لايحتمل المقام ايراده فلعل المؤلف عليه السلام أشار الى هذا الدليل بقوله أولأنه لم يتيقن وجوده اذا أراد المؤلف الوجود الخارجي والله أعلم (قوله) أولانه لم يتقن وجوده أي وجود الفصل بدون الجنس ولذا فرضه في شرح الشمسية فيما اذا تركبت حقيقة من أمرين متساويين أو امور متساوية كما عرفت (قوله) فيتعين الجواب بالناطق لاغير ، لأن كلمة شيء كناية عن الجنس المعلوم فلا يجاب به بل يجاب بالفصل فقوله فلا يرد متفرع على قوله وكلمة شيء في أي شيء كناية عن الجنس وأما قوله فيتعين الجواب الخ فمتفرع على قوله فنقول الخ واعلم أن الجواب الاول الطوسي والثانى وهو قوله وقد اجيب الخ لصاحب المحاكمات كما ذكره اليزدي (قوله) ونسبة الى الجنس الذي يميز الماهية الخ ، فاعل يميز ضمير راجع الى الفصل فالموصول عبارة عن الجنس والعائد الى الموصول ضمير من بين أفراده

أو لانه لم يتيقن وجوده والتعريف انما هو لفصل تيقن وجوده فاذا علمنا الشيء بالجنس طلبنا مايميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس فنقول الانسان اي حيوان هو في ذاته فيتعين الجواب بالناطق لاغير فلا يرد ماقيل من انك اذا قلت الانسان اى شيء هو فى ذاته كان المطلوب ذاتيا من ذاتيات الانسان يميزه عما يشاركه في الشيئية فيصح ان يجاب بحيوان ناطق كما يصح بناطق فلا يكون تعريف الفصل مانعاً لصدقه على الحد وقد اجيب عن هذا الايراد بانه انما يتم لو كان معنى اي طلب المميز مطلقاً(١) كما هو معناها لغة لكن ارباب المعقول اصطلحوا على انها الطلب مميز لايكون مقولا في جواب ماهو(٢) (وهو) اى ماينطبق عليه ماذكرنا يسمى (الفصل كالناطق) وهو اما ان يكون مميزاً عن المشاركات في الجنس القريب او البعيد فان كان الاول سمي فصلا قريبا كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الحيوان الذى هو جنسه القريب وان كان الثاني سمي فصلا بعيداً كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الجسم النامى الذى هو جنس بعيد له «واعلم» ان الفصل له نسبة الى الماهية التي هو فصل مميز لها ونسبة الى الجنس الذى يميز الماهية من بين افراده(٣) فهو

---

(١) اى سواء كان مميزا مقولا في جواب ماهو او مميزا مقولا في جواب اى شيء هو اه

(٢) بل في جواب اى شيء وبهذا يخرج الحد والجنس اه

(٣) عبارة الشيرازى واذا نسب الفصل الي شيء يميز الفصل الماهية عن ذلك الشيء وهو الجنس فقسم اه

المحمولة ولا اخص مطلقا او من وجه لامتناع تحقق الكل بدون الجزء ولا اعم لان بعض تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر ولو كان اعم من تمام المشترك لكان موجوداً في نوع اخر بمعنى العموم فيكون مشتركا بين الماهية وذلك النوع الذى هو بازآء تمام المشترك لوجوده فيهما والمقدر انه ليس تمام المشترك بين الماهية ونوع ما فيكون بعضاً منه فيكون للماهية تماما لمشترك احدهما تمام المشترك بين الماهية والنوع الذى بازآئها والثانى تمام المشترك بينها وبين النوع الثانى الذى بازآئها المشترك الاول وحينئذ لو كان بعض تمام المشترك بين الماهية والنوع الثانى اعم منه لكان موجوداً في نوع اخر بدون تمام المشترك الثانى فيكون مشتركا بين الماهية وذلك النوع الثالث الذى بازآء تمام المشترك الثانى وليس تمام المشترك بينهما بل بعضه فيحصل تمام مشترك ثالث وهلم جرا فاما ان يوجد تمام المشتركات الي غير النهاية او ينتهي الي بعض تمام مشترك مساو له والاول محال والا لتركبت الماهية من اجزاء غير متناهية فيمنع تعلقها مع ان الكلام في الماهية المعقولة اه شرح شمسيه بلفظه وقد اقتصر في الرد على الطرف الاول من التقسيم وهو المحال وترك الثانى لظهور سقوطه بانه يلزم منه التحكم في بعض دون بعض وهو ظاهر اه (قوله) لصاحب المحاكمات ، صاحب المحاكمات هو الطوسى ايضاً وانما قال اليزدى والمحقق الطوسى الخ فصرح بلقبه في الجواب الثانى بعد تعبيره عنه في الجواب الاول لصاحب المحاكمات اشارة الي ان ذلك الجواب ليس في المحاكمات بل في غيرها من كتبه والله اعلم اه من فوائد العلم القسم بن الحسين بن اسحق اه

بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء داخل في قوام الماهية ومحصل لها وبالاعتبار الثاني يسمى مقسماً لانه بانضمامه الي الجنس وجوداً يحصل قسماً وعدما يحصل قسما آخر كالناطق فانه داخل في قوام الانسان ومقسم للحيوان الي الناطق وغير الناطق وكل مقوم(١) للنوع العالي مقوم للنوع(٢) السافل لان فصل العالي جزء له و لعالي جزء السافل وجزء الجزء جزء وليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي فان الناطق مقوم للسافل الذي هو الانسان وليس مقوما للعالي الذى هو الحيوان مثلا وكل مقسم للجنس السافل مقسم للجنس العالي(٣) لان السافل قسم من العالي فكل فصل حصل للسافل قسماً فقد حصل للعالي قسماً لان قسم القسم قسم وليس كل مقسم للعالي مقسماً للسافل(٤) فان الحساس مثلا مقسم للعالي وهو الجسم النامي وليس مقسماً للسافل الذى هو الحيوان والمراد بالعالي هنا كل جنس او نوع يكون فوق اخر سواء كان فوقه اخر كالحيوان او لم يكن كالجوهر والمراد بالسافل كل جنس او نوع يكون تحت آخر سواء كان تحته آخر اولم يكن حتي ان المتوسط عال بالنسبة الي ماتحته وسافل بالنسبة الي مافوقه بخلاف ماسبق والثاني من قسمي الكلي وهو العرضي الخارج لايخلو اما ان يمتنع انفكاكه عن معروضه او لايمتنع انفكاكه عنه (ان امتنع انفكاكه عنه فلازم) وهو اما لازم للشيء بالنظر الي نفس وجوده في الخارج اوفي الذهن بمعنى انه كلما تحقق (٥)

---

(١) فاذا قلت الحيوان ناطق اوغير ناطق فالانسان حصل قسما والعدم حصل قسما اخر يقال العدم لايحصل وانما المحصل البدل اه وفي حاشية الشريف على شرح الرسالة مالفظه قد يتوهم ان الناطق مثلا يقسم الحيوان الي قسمين ناطق وغير ناطق والتحقيق انه مقسم له بمعنى انه محصل قسما لامحصل قسمين فان غير الناطق قسم من الحيوان حاصل من انضمام عدم النطق اليه كما ان الناطق قسم منه حاصل من ضم النطق اليه فاذا قسم الحيوان الي هذين القسمين كان هناك امران مقسمان له كل واحد منهما يحصل قسما له ويجاب عمن قال ان الناطق يقسم الحيوان الي قسمين بانه نظر الى ان الحيوان اذا قيس وجوداً وعدما حصل قسمين اه (٢) مثلا القابل للابعاد الثلاثة في قولنا جوهر قابل للابعاد الثلاثة المتقاطع على زوايا قائمة مقوم للجسم الذى هو النوع العالي وهو مقوم للانسان الذى هو النوع السافل لان الجسم جزء للانسان فكذا مايكون جزأ له اعني القابل اه شرح تهذيب للشيرازى (٣) كالناطق فانه يقسم الحيوان الي الحيوان الناطق والحيوان الغير الناطق كذلك يقسم الجوهر الي الجوهر الناطق وغير الناطق اه شرح تهذيب (*) ثم ينعكس جزئيا فان بعض مقوم السافل مقوم للعالي وهو الذى كان مقوما للعالي بعينه اه حاشية شرح مطالع الشريف (٤) ولكن ينعكس جزئيا لان بعض مقسم العالي مقسم السافل وهو مايكون مقسما للسافل اه شيرازى والله اعلم واحكم (٥) وهذه الاقسام الثلاثه تسمي معقولات ثانية والمعقولات الاولي ﴿ معروضاتها وقد يتوهم من عبارة شرح اليزدى ان المسمي بذلك لازم الوجود الذهني وهو وهم نشأ من قرب المشار اليه في عبارته وما ذكرته كما في شرح التجريد للبوشنجي والله اعلم اه كاتبه عبدالله بن على الوزير اه من خط قال فيه من خطه ﴾ بل عبارته صريحة في العود

ناطق وليس كذلك فان الناطق قسم من الحيوان حاصل من انضمام عدم النطق اليه فههنا أمران مقسمان لامر واحد وهو النطق بل معنى كون الناطق يقسم الحيوان الى قسمين أنه اذا قيس اليه وجودا أو عدماً حصل له قسمان كما أشار اليه المؤلف عليه السلام (قوله) بخلاف ماسبق، فان المراد بالعالي فيما سبق هو الذي لاجنس فوقه وبالسافل هو الذي لانوع تحته (قوله) والثاني ان امتنع انفكاكه، عبارة التهذيب وكل من الخاصة والعرض العام ان امتنع انفكاكه الخ فلو قال المؤلف عليه السلام والثاني اما خاصة أو عرض عام وكل منهما ان امتنع انفكاكه الخ لكان أوضح وما أورده المؤلف هو الذي في الشمسية ولايرد ما ذكره شارحها من أن تقسيم الخارج الى اللازم والمفارق وتقسيم كل منهما الى الخاصة والعرض العام يقتضي أن تكون أقسام الكلي سبعة لاخمسة لأنه يجاب عنه بان الخارج وان تقسم الى اللازم والمفارق فلا يخلو من كونه خاصة أو عرضاً عاماً اذ لايوجد لازم أو مفارق الا كذلك (قوله) كلما تحقق، على البناء للفاعل أي صار ذا حقيقة

(قوله) بخلاف ماسبق، يعنى في قوله فالاجناس تترتب الخ اه ح (قوله) وماذكره شارحها، حيث قال واعلم ان المصنف قسم الكلي الخارج عن الماهية الي اللازم والمفارق وقسم كلا منهما الي الخاصة والعرض العام فيكون الخارج

(قوله) وينقسم أيضاً ، اي اللازم وانما قال أيضاً لأن قوله اما لازم للشيء تقسيم أول (قوله)وغير البين له أيضاً معنيان الخ ، قد عرفت أنالبين وغـير البين يجمعها عـدم الانفكاك عن معروضها كما هو مقتضى ماذكره عليه السلام سابقاً بقوله ان امتنع انفكاكه فلازم فغيرالبين وان كان لا يمتنع انفكاكه عن معروضه لكن لايلزم من تصوزملزومه أو من تصورهما الجزم باللزوم بل يتوقف الجزم باللزوم على نظر وكسب كما أشار ﴿٨٨﴾ اليه في شرح المختصر وحواشيه (قوله) هواللازم الذهنى الذي لايلزم تصوره

من تصور الملزوم، وهذا صادق على اللازم بالمعـنى الاعم، فانه لايلزم تصوره من تصور الملزوم فقط (قوله) كالـكتابة بالقوة للانسان، فانه لايلزم من تصور الانسان تصورها لاحتياجها الى نظر وكسب فتصوره منفك عن تصورها وان كانت غير منفكة عنه وانما قال بالقوة ليكون ذلك لازماً للماهية غير منفك عنها اذ الـكتابة بالفعل مفـارق لها (قوله) كالحـدوث للعالم ، فانه لايلزم من تصور العالم والحـدوث والنسبة بينهما الجزم

منقسماً الى اربعة اقسام فتكون أقسام الـكلي سبعة على مقتضى تقسيمه لا خمسة فلا يصح قوله بعد ذلك فالـكليات إذاً خمسة اه (ح) (قوله) وان كان لا يمتنع انفكاكه، شكل على لا في بعض النسخ وكتب عليه الظاهر سقوط لا والا لاختل بقوله يجمعهما عدم الانفكاك اه من خط سيدى احمـد بن محمد اسحق ح (قوله)صادق على اللازم بالمعنى الاعم ، يعنى من البين وغير البين بالمعنى الاعم اما البين فلما ذكره واما غير البين فلاجتماعهما في عدم ادراكهما بتصور المـلزوم واحتياجهما الى النظر والـكسب وهو اعتراض فاسد فان المراد باللازم غير البين مالا يحصل تصوره بتصور الملزوم اصلا ولو انضم اليه التصوران الاخران بل يحصل اما مصاحبا للتصور بامر اخر بديهي كالحس والحدس والتجربة فهذا اخص وغير مصاحب فاعم فالاعم غير البين مالا يحصل بالتصورات اسلا ولا ببديهي مصاحب لها بل يفتقر الى توسط كسب ونظر بتراخي زمان كما حققه الشريف في حاشية القطب اه حسن بن يحى ح (قوله) لاحتياجها الى نظر وكسب تامل فانها ليست محتاجه الى ذلك اه ح

في الذهن او في الخارج فهذ اللازم ثابت له واما لازم له بالنظر الى وجوده الخارجي فقط او الذهني فقط فالاول لازم(١) الماهية كالزوجية للاربعة فان الاربعة زوج سواء كانت في الذهن او في الخارج والثاني لازم الوجود اما الخارجي كالتحيز للجسم فانه انما يلزم في الوجود الخارجي اوالذهني كالـكلية للانسان(٢)فانه انما يلزم في الوجود العقلي وينقسم ايضاً الى بين وغير بين والبين له معنيان احدهما مايلزم تصوره من تصور ملزومه كما يلزم تصور البصر من تصور العمي ويقال له البين بالمعنى الاخص والثاني مايلزم من تصوره مع تصور ملزومه والنسبة بينهما الجزم باللزوم كزوجية الأربعة فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية اليها يحكم جزما بان الزوجية لازمة للاربعة فيقال له البين بالمعنى الاعم وذلك لانه متي كفى تصور الملزوم في اللزوم يكفي تصور اللازم(٣) مع تصور الملزوم في اللزوم والنسبة بينهما وليس كل ماتكفى التصورات يكفى تصور واحد، وغير البين(٤) أيضاً له معنيان كل منهما يقابل واحداً من معني البين والاول هو اللازم الذهني الذى لايلزم تصوره من تصور الملزوم كالـكتابة بالقوة للانسان والثاني هو اللازم الذى لايلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كالحدوث (٥) للعالم (وا لا) يمتنع انفكاكه عن معروضه

الي القسم الثالث فانه قال وهذا القسم (١)لازم الماهية هو لازم الشيء ذهنا وخارجا كالزوجية فانها لازمة للاربعة فيهما ولازم الوجود هو لازم الشيء باعتبار وجوده الخارجي فقط او الذهني فقط كالسواد فانه لازم للحبشي في الخارج فقط اه (٢) فانها لازمة لحقيقة الانسان في الذهن فقط اه والله اعلم (٣)لم يجزم يكفى اعنى جواب الشرط اذ الشرط ماض اه (٤)قوله وغير البين الخ ، والاولي ان الاقسام ثلاثة القسم الاول لايفتقر الى دليل وهو قسمان بين بالمعنى الاخص وبين بالمعنى الاعم والقسم الثالث غير البين وهو ماافتقر الي دليل فالتقابل حاصل بين معنيي البين وغير البين الاحتياج الى الدليل وعدمه وحينئـذ فما ذكره المصنف من انه يقابل كل قسم قسما لابد من تداخـل الاقسام فان غير البين المقابل بالمعنى الاخص هو البين بالمعنى الاعم ولا يفترقان الا بالاعتبار اه من افادة القاضى العلامه احمد بن عبد الرحمن المجاهد (٥) يعنى فيحتاج الي الوسط والوسط على مافسره القوم مايقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا مثلا اذا قلنا العالم محدث لانه متغير فالمقارن لقولنا لانه وهو المتغير وسط اه قطب ذكره في شرح الرسالة وفيه بحث اهمنه ولم

بالزوم بل لابد من دليل على لزومه للعالم والا لم يفتقر المخالف في ذلك الى الاحتجاج عليـه (قوله) فانهـا دائمة له ، يعنى على زعم الحكماء (قوله) أو بطء كالشباب ، في شرح التهـذيب كالشيب ورد بان الشيب لايزول إلا بزوال المعروض بالموت (قوله) لأن المقسم ، بكسر السين وهو الكلي معتبر في جميع الاقسام فبقيد الكلي يخرج الجزئي وبقيـد الخارج يخرج الجنس والنوع والفصل وبقوله المقول على ماتحت حقيقة واحدة يخرج العرض العام (قوله) نوعية أو جنسية ، فالاولى خاصة النوع والثانية خاصة الجنس وفي هذا اشارة الى أن الشيء الواحد قد يكون خاصة بالنسبة الى شيء وعرضاً عاماً بالنسبة الى شيء آخر (قوله) للجسم المطلق ، وهو الجنس (قوله) وما تحته ، وهو الحيوان (قوله) كالكاتب بالفعل له ، أي للانسان فانه خاصة للانسان مفارقة والخاصة قسمان حقيقية تميز الحقيقة عن جميع الأغيار واضافية تميز الشيء بالنسبة الى بعض الاغيار كالماشي بالنسبة الى النبات ذكره بعض المحققين ثم قال فان قيل اذا كان الخاصة الاضافية تصلح للتمييز كالحقيقة يلزم انحصار الكلي في الاربعة ويسقط العرض العام لاندراجه تحت الخاصة بالمعنى الاعم وهي المطلقة ثم أجاب بان الخاصة التى هي من قسم الكليات الاربع هي الحقيقية دون الاضافية بدل على ذلك أخذهم العرض العام في مقابلتها وهو خاصة أضافيـة (قوله) وبيان أقسامه ، من كونه حدا ورسماً تاماً وناقصاً (قوله) وأحكامه ، من اشتراط كونه أجلى ومساويا ونحو ذلك (قوله) وقدم تلك الاقسام ، أي تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي وتقسيم الكلي الى الكليات الخمس (قوله) عليه ، أي على المذكور من تعريف المعرف وبيان أقسامه وأحكامه

(ففارق) اى فيسمى عرضا مفـارقا لامكان مفارقته للمعروض وهو ينقسم الي قسمين اشار اليهما بقوله (يدوم) وذلك كحركة الفلك فانها دائمة له وان لم يمتنع انفكاكها نظراً الى ذاته وبقوله (او يزول) اما (بسرعة) كحمرة الخجل وصفرة الوجل (أو بطء) كالشباب (وكل) واحد (منهما اي من قسمى العرضى وهما اللازم والمفارق (اما ان يقال على ماتحت حقيقة واحدة) اى كلي خارج يحمـل على ماتحت حقيقـة واحدة لان المقسم معتبر في جميع الاقسام وسواء كانت تلك الحقيقة نوعيـة او جنسية فالمتحيز خاصة للجسم المطلق وعرض عام للنامى وماتحته وقد تكون شاملة لجميع افراد ماهى خاصة له كالكاتب بالقوة للانسان وغير شاملة كالكاتب بالفعل له (و) هذا (هو) المسمى (الخاصة او) يقال (على ماتحت حقايق مختلفة) اي على افراد حقايق مختلفة (و) هذا (هو) المسمى (العرض العام) كالماشى فانه يقال على ماتحت حقيقة الانسان وغيرها من الحقائق الحيوانية * ولما فرغ من تقسيم المفهوم الى الكلى والجزئى والكلي الى الكليات الخمس وتعريفهاتها اخذ في تعريف المعرف(١) وبيان اقسامه واحكامه وقدم تلك الاقسام(٢) عليه مع ان المقصود هنا بالذات

يعتبر في غير البين الافتقار الي الوسط كما وقع في بعض الكتب لجواز ان يحتاج الي غير الوسط كحدس او تجربة او حس او توجه العقل وذلك لان الوسط مايقرن بقولنا لانه حين ان يقال انه كذا وما لايكفى تصور الطرفين فيه لايلزم ان يفتقر الي الوسط بهذا المعنى لجواز افتقاره الي ماذكر من الحدس وغيره اه من خط سيدنا حسن المغربى واملائه (١) قوله وبيان اقسامه يعنى من كونه حداً ورسماً تاما وناقصاً وقوله واحكامه يعنى من كونه اجلى او مساويا اه (٢) الحاصلة من تقسيم المفهوم الي الكلي الخ اه

(قوله) كالشيب ، في حواشي الشيرازى على التهذيب قوله كالشيب فيـه نظر لان الشيب لايزول الا بزوال الموضع اه قلت الشيب حالة متوسطة بين الشباب والهرم فيزول اه ح (قوله) ذكره بعض المحققين ، هو صاحب مرآة المفهوم اه ح (قوله) وهي المطلقة ، كما هو مقتضى تعريف البعض بانها الخارج المقول في جواب اى شيء هو اه طبرى على ايساغوجي وفي حاشية الملا عماد على القطب اعلم ان الخاصة تنقسم الى ماتكون مطلقة والى مالا تكون مطلقة اما الخاصة المطلقة فهي الخاصة التى لاتكون موجودة في غير ذلك النوع كالكتابة بالنسبة الي الانسان واما الخاصة الغير المطلقة فهي التى تكون موجودة في بعض ماتخالف ذلك النوع كالمشى بالنسبة الى الانسان فانه يكون خاصة بذلك النوع بالنسبة الى مالاتكون موجوده فيه كالشجر لامطلقا الى اخر كلامه فخذه فانه استوفي اقسـام الخاصة من المساواة والتركيب والبساطة اه ح

(قوله) ايصالا قريباً ، خرج بذلك المباحث المتعلقة بنفس الـكليات فانها موصلة أيضاً لـكن ايصالا بعيدا لتوقف القول الشارح عليها (قوله) أي يحمل عليه ، يرد هاهنا اشكال منقول عن خط المؤلف عليه السلام وهو أن التعريف تصوير محض ونقش لصورة المحدود في الذهن ولاحكم فيه أصلا فلا حمل فيه فلا يصح تعريف المعرف بما يحمل وقد نقل عن المؤلف عليـه السلام في دفع هـذا الاشكال جوابان ، أحـدهما أن التصوير هو المقصود بالذات لا الحمل ولايلزم من ذلك أن لايكون محمولا بل جميع المقول في جواب ماهو وأي شيء هو المقصود منه التصوير ضرورة أنه من المطالب التصورية مع أنه يحمل على المسؤل عنه،والثانى أن المراد بما يقال عليه مامن شأنه أن يحمل وليس فيه الا أن المتبادر من المقول المحمول بالفعل وأمره سهل انتهى لـكن ينظر هل يناسب الجواب الثانى قولهم لافادة تصوره وأيضاً ينظر هل يدفع ماذكره عليه السلام مايأتى من قوله فتبـادر صدق الحمل فان الصدق لايكون في التصور (قوله) لافادة تصوره ،أطلق التصور بحيث يشمل التصور بوجه ما كما هو رأي القدماء لعدم اشتراطهم المساواة بين المعرف والمعرف كما هو المصرح به عنهم في شروح الشمسية وغيرها فيصح عندهم التعريف بالاعم والاخص نحو الانسان حيوان ونحو الحيوان ضاحك وسواء كان العموم من كل وجه أو من وجه فعلى الاول يثبت في التعريف عندهم اما الاطراد أو الانعكاس وعلى الثانى يثبتان معاً وقد بنى المؤلف عليه السلام على رأي القدماء حيث صرح في آخر البحث بقوله سواء كان بوجه مساو أو أعم أو أخص وقال أعم من المقول عليه أو مساوياً وبقوله أو يقال بدخوله أي الاخص على رأي القـدماء كالاعم وأما المتـأخرون فمنعوا التعريف بالاعم والاخص لاشتراطهم المساواة والاطراد والانعكاس وكون المعرف بالـكسر أجلى فلا يصح بالاخص لـكونه أخفى كما يأتى فلا بد وان يكون المعرف مفيداً لتصور مفهوم المعرف بالفتح اما بنفس حقيقته وكنهها كما في الحد التام أولا بنفس حقيقته وكنهها بل بحيث يمتاز عن جميع ماعداه كما في الحدود الناقصة والرسوم لـكن يقـال اذا كان رأي القدماء صحة التعريف بالاعم والاخص فما الوجه في تردد المؤلف عليه السلام في الاخص بقوله وأما

البحث عن احوال الموصل الي التصور ايصالا قريباً(١) وليس الا القول الشارح لانها مقدمات له(٢) تتوقف معرفته عليها فقال (معرف الشيء(٣) مايقال عليه لافادة تصوره) اي يحمل عليه(٤) لافادة تصوره والقيد الاخير لاخراج المحمول الذي لايكون الغرض

(١) قيد بقوله قريباً لاخراج احد جزئي المعرف فان لـكل واحد منهما دخلا في الايصال لـكن القريب بالمجموع اه (٢) قوله لانها مقدمات له يعنى من حيث تركبه منها وقوله تتوقف معرفته اى القول الشارح عليها اى المقدمات اه (٣) قوله معرف الشيء الخ نحو الانسان حيوان ناطق فان المعرف وهو حيوان ناطق لشيء وهو الانسان حمل عليه لافادة تصوره اه (٤) قوله اى يحمل عليه تفسير ليقال وقوله لاخراج المحمول كقائم مثلا من زيد قائم وقوله الذى لايكون الخ يعنى بل الغرض منه افادة التصديق اه

(قوله) ونقش لصورة المحدود ، عطف خاص على عام اذ نقش الصورة المتصورة بالحد اخص من نفس الصورة المتصورة بالمعرف وفي قوله لصورة المحدود اشعار بان الصورة متصورة بالحد تامل اه ح (قوله) فـلا حمل فيه ، هـذا مبنى على التـلازم بين الحـكم والحمل والظاهر عدمه اذ قـد يوجد الحمـل من دون الحـكم والاذعان كما في القضـايا المشـكوكة والوهمية والتخييلية والله اعلم اه امـلا ح عن خط شيخه (قوله) قولهم لافادة تصوره ، لعله يقال ليس المراد من الافادة افادة الحمل بل المراد لتحصيل تصوره بدليل عدم قبوله المنع فيناسب الجواب الثانى اه حسن مغربى ، سياتى في اول بحث الخبر نقل المحشى عن الشابي يتضمن صحة منع الحد باعتبار تضمنه دعوى نخذه اه سيدى احمد بن محمد اسحق (قوله) فتبادر صدق الحمل ، يمكن ان يراد بصدق الحمل المطابقة الـكائنة في التصور اه حسن مغربى ح (قوله) فعلى الاول يثبت الخ ، يمكن ان يراد بالاول التعريف بالاعم والاخص مطلقا فيثبت عند القدماء الاطراد وهو التلازم في الثبوت حيث كان التعريف بالاخص او الانعكاس وهو التلازم في الانتفاء حيث كان التعريف بالاعم فيكون المراد بالثانى التعريف بالاعم من وجه وانما ثبت الاطراد والانعكاس لان تعريف الاعم من وجـه بما هو كذلك انما هو باعتبار ما اجتمعا فيه اعنى مادة الاتفاق كذا قاله شيخنا يعنى القاضى احمد بن صالح ، ويمكن ان يراد بالاول قول القدماء كما فسره بعض المحشين وبيان ثبوت الاطراد عندهم او الانعكاس كما في الوجه الاول فيكون المراد بالثانى قول المتاخرين الا انه لم يتقدم لهم ذكر، وايضاً يبقى في كلام القـدماء بيان مايثبت عند التعريف بالاعـم من وجه من الاطراد او الانعكاس اللهم الا ان يقال قد شمله قوله اما الاطراد الخ فيثبت الاطراد مع ملاحظة العموم في جانب المعرف بالفتح و الانعكاس مع ملاحظته في جانب المعرف بالـكسر او يقال يثبتان معا كما قيل في الوجه الاول وتكون او في قوله او الاطراد او الانعكاس لمنع الخلو فقط اه املا ح عن خط شيخه

الاخص فيمكن أن يقال تبادر الصحة الخ وبقوله وان يقال بدخوله واشتراط الجلا الخ وحيث قال أو يقال بدخوله الخ مع أنه جزم في آخر البحث بصحة التعريف به كما عرفت مع أن هذا التردد لا يصح على رأي المتأخرين لجزمهم بعدم صحة التعريف بالاعم والاخص ولا على رأي القدماء لجزمهم بصحة التعريف بهما وحينئذ يشكل على رأي القدماء اشتراط الجلا لصحة التعريف عندهم بالاخص الذي هو أخفى كما يأتي وأما قوله عليه السلام فيمكن أن يقال تبادر الصحة أي صحة الحمل من قصد الافادة الخ فلا يتم على رأي القدماء لان حمل الاخص لافادة تصور الاعم بوجه ما صحيح عندهم « وأما على رأي المتأخرين » فيمكن أن يتم اخراج الاخص بذلك لان حمل الاخص لقصد افادة تصور الاعم بالكنه أو تمييزه عن جميع الاغيار غير صحيح لاشتراطهم المساواة الا أن هـذا لا يناسبه قول المؤلف أعم أو مساوياً لاشعاره بان سوق الكلام مبنى على عدم اعتبار المساواة واما قوله وان يقال بدخوله واشتراط الجلا أخرجه فهو مبنى على صحة حمل الاخص كما هو مقتضى دخوله في التعريف لكن حمله على الاعم لافادة تصوره انما يصح على رأي القدماء لافادته عندهم التصور بوجه ما فاخراجه باشتراط الجلا غير مناسب لاصطلاحهم انما يناسب ماعليه المتأخرون ولذا قال في التهذيب بعد اشتراط المساواة وكونه أجلى مالفظه فلا يصح بالاعم والاخص، وبالجملة فالجمع بين مافي المتن ومافي الشرح محل اشكال لأن الشرح وان أمكن تصحيحه بحمل قوله أو يقال بدخوله على رأي القدماء كالاعم على الاضراب عن الطرف الاول والثاني من الترديد لم يلائمه اشتراط الجلا وكذا المتن وان أمكن تصحيحه بحمله على اصطلاح المتأخرين ليتم بذلك اشتراط الجلا لم يلائمه مافي الشرح من الطرف الثاني والثالث من الترديد ولا قوله في المتن فان كان مساوياً لاشعاره بصحة التعريف بغير المساوي كما صرح بذلك المؤلف في شرح قوله والا فناقص «وعبارة التهذيب» معرف الشيء مايقال عليه لافادة تصوره ويشترط أن يكون مساوياً أجلى فلا يصح بالاعم والاخص انتهى وهي واضحة في أنها على اصطلاح المتأخرين والله أعلم (قوله) افادة

التصديق بحال الموضوع، حال الموضوع هو مفهوم المحمول وبيان ذلك انا اذا قلنا كل انسان حيوان فهاهنا امران، احدهما مفهوم الانسان وحقيقته والآخر ماصدق عليه من الافراد كزيد وعمرو وغيرهما وكذا للمحمول وهو حيوان اعتبار ان مفهومه وحقيقته وما صدق عليه

منه افادة التصور وذلك ان الغرض من حمل شيء على شيء قد يكون افادة التصديق بحال الموضوع وهو الاكثر وقد يكون(١) افادة تصور الموضوع بعنوان(٢) المحمول

(١) قوله وقد يكون اى الغرض من حمل شيء على شيء افادة تصور الموضوع وذلك حيث تقول الانسان حيوان فان المحمول وهو حيوان عين المحمول عليه وهو انسان اه (٢) العنوان ماعبر عن الموضوع كالانسان حيوان أوجزئه كالناطق حيوان او لازم ذاتي كالضاحك بالقوة حيوان أو عارضي نحو الضاحك بالفعل حيوان اه

فليس معنى الحمل في التصديق ان مفهوم الانسان هو مفهوم الحيوان والا لكانا مترادفين بل معناه ان كلما صدق عليه الانسان من الافراد الشخصية كزيد وعمرو وغيرهما فهو حيوان فالمحمول مفهومه لا ما صدق عليه اذ لو كان المحمول ماصدق عليه المحمول لكان ضروري الثبوت للموضوع ضرورة ثبوت الشيء بنفسه فتنحصر القضايا في الضرورية لان ماصدق عليه الموضوع هو بعينه ماصدق عليه المحمول سواء انحصر ماصدق عليه المحمول فيما صدق عليه الموضوع أو لم ينحصر، اذا عرفت ذلك فمعنى الحمل انما صدق عليه كل انسان يصدق عليه حيوان فما صدق عليه الانسان سمي ذات الموضوع ومفهومه يسمى وصف الموضوع وعنوانه لانه لا يعرف به ذات الموضوع الذي هو المحكوم عليه حقيقة كما يعرف الكتاب بعنوانه وعنوان الموضوع قد يكون عين ذات الموضوع كقولنا كل انسان حيوان فان حقيقة الانسان عين ماهية زيد وعمرو وبكر وغيرهم من افراده وقد يكون جزءاً لها كقولنا كل حيوان ماش فان الحكم فيه أيضاً على زيد وعمرو وغيرهما من أفراد حقيقة الحيوان التي هي أي حقيقة الحيوان جزء لها أي لافراد الحيوان وقد يكون العنوان خارجاً عنها كقولنا كل ماش حيوان فان الحكم فيه أيضاً على زيد وعمرو من أفراده ومفهوم الماشي خارج عن ماهيتها هذا ملخص مافي شرح الشمسية (قوله) وقد يكون، أي الغرض من حمل شيء على شيء افادة تصور الموضوع كقولنا في مقام التعريف الانسان حيوان ناطق (قوله) بعنوان المحمول، أي بمفهومه ووصفه لا بما صدق عليه من الافراد فاذا قلنا الانسان حيوان

(قوله) من الطرف الثاني والثالث، عدم ملائمة الثالث لاصطلاح المتاخرين ظاهرة واما الثاني فلائمته ظاهرة اه املا ح عن خط شيخه (قوله) في ماصدق عليه الموضوع، نحو الانسان ناطق اه منه وقوله او لم ينحصر مثل الانسان حيوان اه ح (قوله) ان ماصدق عليه كل انسان، الاولى سقوط كل فتامل اه ح عن خط شيخه (قوله) اى لافراد الحيوان، وقد يكون لازما ذاتيا كالضاحك بالقوة حيوان اه ح (قوله) كقولنا كل حيوان ماش، هذا عنوان الموضوع اه ح

ناطق كان المراد التعريف بوصف الحيوان الناطق لا بما صدق عليه من الافراد « واعلم » أن المؤلف عليه السلام قد عبر عن مفهوم المحمول بعنوان المحمول وهم يعبرون عنه بوصف المحمول كما في شرح الشمسية لان وجه التسمية بالعنوان انما يظهر في وصف الموضوع لانه يعرف به ذات الموضوع وهي أفراده كما يعرف الكتاب بعنوانه كما عرفت وأما مفهوم المحمول فلا تعرف به أفراده اذ المراد بالمحمول هو مفهومه لا أفراده كما عرفت اللهم الا أن يسمى مفهوم المحمول عنوانا اعتبارا بحاله لو كان موضوعا (قوله) كما في أقسام المقول في جواب ماهو وأي شيء هو ، اقسامهما هي النوع والجنس والفصل والخاصة (قوله) فخرج الاول ، أي ما كان الغرض من الحمل التصديق بحال الموضوع (قوله) ما كان من أقسام المقول في جواب ماهو، ما كان فاعل دخل (قوله) أعم ، خبر كان كحيوان في جواب ما الانسان والمساوي كالناطق في جواب ما الانسان (قوله) أو مساويا ، المراد المساواة الكلية في الصدق بان يصدق كل واحد منهما على مايصدق عليه الآخر كالانسان والناطق لا المساواة من جانب كما بين الاعم والاخص على القول بعدم التعريف بهما ولا المساواة في الظهور والخفاء فانه سيأتي أنه لا يصح التعريف بالمساوي معرفة وجهالة (قوله) فتبادر صدق الحمل المستفاد من قوله يقال أي يحمل بمعنى أنه يتبادر من حمل الشيء على الشيء كون الحمل صادقا فيخرج المباين للشيء كالفرس المباين للانسان إذ لا يصدق حمله على الانسان فان التباين بين الشيئين عدم صدق شيء منهما على شيء من أفراد المباين الآخر

(قوله) تبادر الصحة ، أي صحة الحمل من قصد الافادة أي افادة تصور الاعم فان حمله على الاعم لقصد افادة تصوره بالكنه غير صحيح لعدم المساواة حيث لا ينطبق على جميع أفراد الاعم ولكونه أخفى وقد عرفت ان هذا انما يصح على اصطلاح المتأخرين وفيه ماعرفت (قوله) من قصد الافادة ، متعلق بالتبادر وقوله من قوله متعلق بمحذوف أي القصد الناشيء من قوله لافادة تصوره الخ لاشعار لام العلة بالقصد (قوله) فان العام ربما يوجد بدون الخاص ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام للعكس لانه ان فسر بان الخاص لا يوجد بدون العام ورد عليه أنه موقوف على كون العام ذاتيا للخاص وكون الخاص معقولا بالكنه كما ورد على عبارتهم حيث قالوا اذ وجود الخاص في العقل مستلزم لوجود العام فيه من غير عكس وان فسر العكس بان الخاص ربما لا يوجد بدون العام لم يتم به المقصود من كون الخاص أقل وجودا وكأنه عليه السلام لذلك آثر الاجمال وزاد المؤلف لفظ ربما لان ذلك كاف في عدم استلزام وجود العام لوجود الخاص (قوله) وان شروط تحقق الخاص ، عطف على فان العام لا على قوله فانه أقل اذ الاقلية معللة بامرين كما يشعر بذلك قوله بعد تمام العلتين وما هو أقل وجودا في العقل فهو أخفى

كما في اقسام المقول(١) في جواب ماهو واي شيء هو نخرج الاول ودخل في الثاني ما كان من اقسام المقول في جواب ماهو واي شيء هو اعم(٢) من المقول عليه او مساويا له ، واما المباين فتبادر صدق الحمل في نفس الامر من قوله يحمل اخرجه(٣) ، واما الاخص فيمكن ان يقال تبادر الصحة من قصد الافادة من قوله لافادة تصوره اخرجه (٤) وان يقال بدخوله واشتراط الجلاء اخرجه لانه اقل وجودا في العقل(٥) فان العام ربما يوجد في العقل بدون الخاص وان شروط تحقق الخاص ومعانداته (٦) اكثر

---

(١) قوله كما في اقسام المقول في جواب ماهو ، هو الجنس والنوع والمقول في جواب اي شيء هو الفصل اه (٢) كالجنس كحيوان في جواب ما الانسان وقوله او مساويا كالفصل والخاصة كناطق وضاحك والمباين ككحجر في جواب ما الانسان اه (٣) يعني عن حد المعرف وكذا قوله اخرجه ثانيا اه (٤) نحو قولك انسان في جواب ما الحيوان فتبادر الصحة من قصد الافادة بالتعريف يخرجه من الحد وان كان قد دخل في قوله يقال اه (*) فان قولك انسان في تعريف حيوان لا يفيد اه (٥) قوله لانه اقل وجودا في العقل يعني الاخص اقل وجودا من العام في العقل اذ العقل الى ادراك الكليات اقرب اه (٦) قوله وان شروط تحقق الخاص ومعانداته ، الشروط كحيوان ناطق مثلا والخاص كانسان ومعانداته كجماد مثلا فهو معاند لحيوان الذي هو اعم وللانسان مع زيادة معاند اخر وهو غير مدرك الكليات اه

(قوله) في جواب ما الانسان ، في هذه العبارة مسامحة ولعله يعني في جواب الانسان والفرس مثلا اذ الجنس يقال في جواب السؤال عن حقايق مختلفة وكذا في قوله كالناطق في جواب ما الانسان اذ الفصل يقال في جواب اي شيء هو لا بما هو اه املاء ح عن خط شيخه (قوله) وكون الخاص معقولا بالكنه اما اذا لم يكن ذاتيا او كان ذاتيا ولم يكن الخاص معقولا بالكنه لم يلزم من وجوده في العقل وجود العام فيه ﴿﴾ اه شريف على شرح الرسالة ﴿﴾ لانه اذا تصور الانسان بوجه اي بالناطق لم يلزم من تصوره تصور الحيوان اه ح

(قوله) لان كل شرط ومعاند للعام شرط ومعاند للخاص، يعني من غير عكس وما كان شرطه ومعانده أكثر يكون أقل أما الاول فظاهر وأما الثاني فلان كثرة معاندات الاخص تقتضي كثرة قيوده وكثرة قيوده تقتضي زيادة الغرابة (قوله) أن لايعرف المعرف، بكسر الراء أي معرف الشيء (قوله) لان تعريفه، وهو مايقال على الشيء الخ جزئي من جزئياته أي المعرف بالكسر وذلك ان مفهوم معرف المعرف كلي صادق على جزئيات منها مايقال على الشيء الخ ومنها كل واحد واحد من سائر التعريفات «وحاصل الجواب» ان ما يقال على الشيء الخ متصف بكونه معرف المعرف وهذا الوصف أخص من مفهوم المعرف لصدق المعرف عليه وعلى غيره فاشتبه العارض وهو هذا الوصف بالمعروض أعني مايقال على الشيء الخ فتوهم أن المعروض أخص من المعرف بالكسر كما ان صفته أعني معرف المعرف أخص منه وليس كذلك بل المعروض مساو للمعرف بالكسر فكل ما صدق عليه انه معرف كتعريف الحيوان مثلا يصدق عليه أنه مقول على الشيء الخ (قوله) المفهومان، يعني مفهوم معرف المعرف ومفهوم مايقال على الشيء الخ ولا محذور في كون تعريف المعرف مساويا للمعرف بالكسر باعتبار مفهومه وأخص منه باعتبار عارضه وهو كونه معرف المعرف (قوله) بالمساوي معرفة، يعني وجهالة كما في شرح الشمسية ليتم قوله عليه السلام أو بالنظر الى من يعرف كتعريف الزرافة فان الزرافة والنمر مستويان بالنظر اليه جهالة لا معرفة والمراد بالمساواة ان يكون العلم باحدهما مع العلم بالآخر والجهل باحدهما مع الجهل بالآخر كتعريف الحركة بما ليس بسكون فانهما في المرتبة الواحدة من العلم والجهل، والمعرف يجب أن يكون أقدم معرفة لانه علة لمعرف المعرف بالفتح والعلة متقدمة على المعلول

لان كل شرط ومعاند للعام شرط ومعاند للخاص وما هو اقل وجوداً في العقل (١) فهو اخفى عنده (٢) او يقال بدخوله على رأى القدماء كالاعم ﴿فان قيل﴾ منع التعريف بالاخص يقتضي ان لايعرف المعرف (٣) لان تعريفه جزئي من جزئياته ﴿قيل﴾ هذا انما نشأ من اشتباه العارض بالمعروض فانه لما كان مفهوم معرف المعرف اخص من مفهوم المعرف توهم ان معروضه وهو مفهوم مايقال على الشيء لافادة تصوره اخص منه وليس كذلك بل هو مساو (٤) فكلما يصدق عليه انه معرف يصدق عليه انه مقول على الشيء لافادة تصوره فيصدق على تعريف المعرف المفهومان (٥) (ويشترط) في المعرف (ان يكون اجلى) من المعرف لانه معلوم يوصل الى تصور مجهول فلا يصح التعريف بالمساوي معرفة (٦) للمعرف سواء تساويا ضرورة كالمتضايفين نحو تعريف الاب بمن له

(١) فان وجود الخاص في العقل مستلزم لوجود العام اه قطب هذا موقوف على ان يكون العام ذاتيا للخاص ويكون الخاص معقولا بالكنه واما اذا لم يكن ذاتيا ولم يكن الخاص معقولا بالكنه لم يلزم من وجوده في العقل وجود العام فيه اه حاشية الشريف عليه (*) هذا بحسب الوجود الخارجي مسلم فانه كلما تحقق الخاص في الخارج تحقق العام واما بحسب الوجود الذهني فلا اذ جاز ان يعقل بدون الخاص كما مر آنفا (*) اه شريف من حاشية شرح الشمسية (*) في قوله هذا موقوف الى اخر ما في الحاشية الاولى (٢) فلما كان اخفى لم يصح التعريف به لان شرط المعرف ان يكون اجلى اه (٣) قوله الا يعرف المعرف بكسر الراء وقوله من اشتباه العارض هو معرف المعرف والمعروض هو مفهوم مايقال على الشيء (٤) اى ولا محذور في كون حد الحد مساويا له باعتبار ذاته او مفهومه واخص منه باعتبار عارضه الذى هو كونه جزئيا للحد اه شرح مطالع (٥) قوله المفهومان، في حاشية كونه معرفا وكونه مقولا على الشيء لافادة تصوره اه (*) وقد اورد ان التعريف تصوير محض فلا حمل فيه فلا يصح تعريف المعرف بما يحمل به واجيب بجوابين احدهما ان التصوير هو المقصود بالذات ولا يلزم من ذلك ان لا يكون محمولا بل جميع المقول في جواب ماهو واى شيء هو المقصود منه التصوير ضرورة انه من المطالب التصورية مع انه يحمل على المسؤل عنه في الجواب والثاني ان المراد مما يقال عليه ما من شانه ان يحمل عليه وليس فيه الا ان المتبادر من المقول المحمول بالفعل وامره سهل اه منه وهذا ثابت في بعض النسخ وقد ضرب عليه المؤلف اه (٦) قيد بقوله معرفة لان المساوي صدقا هو المعتبر كقولك في تعريف الانسان حيوان ناطق فقد استوى الحد والمحدود فيما صدقا عليه اه

(قوله) ان مفهوم معرف المعرف، الظاهر سقوط معرف اه من خط سيدي محمد ح عن خط شيخه

(قوله) أو عادة كالمتضادين ، فانهما يتعقلان معاً بحسب المشهور والعادة ولذا يقال أن الضد يكون أقرب خطورا مع الضد الاخر فلا يعرف السواد بما ليس ببياض والعكس (قوله) الى من يعرف ، بتشديد الراء مع الفتح أي يوقع له التعريف (قوله) كتعريف الزرافة بحيوان يشبه جلده جلد النمر ، وهو أن يكون فيه بقعة بيضاء وبقعة اخرى على أي لون كان كما ذكره في الصحاح والزرافة بفتح الزاي وضمها مخففة الفاء دابة يقال لها بالفارسية اشتركا ويلنك كذا في الصحاح (قوله) نحو تعريف الحركة الخ ، جعله المؤلف من الاخفى كما ذكره الداونى وقد تقدم أنه من المساوي معرفة وجهالة والوجه أن المؤلف جعله عدم ملكة وعدم الملكة أخفى كما أشار اليه الشريف وما تقدم مبنى على أن التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد بان يكون معنى الحركة كون الشيء آنين في مكانين والسكون كون الشيء آنين في مكان واحد كما ذكره في شرح الشمسية (قوله) أو عادة كتعريف النار الخ ، لم يذكر في شرح المختصر كون هذا من الاخفى عادة بل قال ولا بما هو أخفى مثل النار جسم كالنفس فان النفس ومشابهة النار لها أخفى من حقيقة النار ومشابهة النار من حيث اللطافة والحركة دائما فان النفس متحركة بالحركة التخييلية وقيل في احداث الخفة فان النار تحدث الخفة في مجاورها والنفس في الجسم ذكره الشريف (قوله) والغريبة ، وهي مالا تكون مشهورة الاستعمال ويقابله المعتادة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أربابها غريبة عند غيرهم (قوله) من غير قرينة ، فان قيل المجاز لايكون الا مع قرينة فلا حاجة الى اشتراطها « قلنا » المراد من غير قرينة ظاهرة كما ذكره في حواشي شرح المختصر للشريف وذلك لأن المجاز مع عدم القرينة تتبادر دونه الحقيقة وفي المشترك لايفهم شيء من معنييه (قوله) فان كان المعرف ، بالكسر مساويا للمعرف أي فيما صدق عليه بمعنى ان كلما صدق عليه المعرف بالكسر وبالعكس فيخرج الاعم والاخص وهذا على رأي المتأخرين وقد عرفت ان هذه العبارة تشعر بصحة التعريف بغير المساوي وقد صرح المؤلف بذلك في شرح قوله والافناقص وقد تقدم الكلام في ذلك (قوله) القريبين ، لم يجر الاصطلاح بوصف الخاصة بالقرب فينظر

ابن فانهما يتعقلان معاً بالضرورة اوعادة كالمتضادين مثل السواد والبياض او بالنظر الى من يعرف له كتعريف الزرافة بحيوان يشبه جلده جلد النمر لمن لم يعرف النمر، ولا بالاخفى من المعرف سواء كان اخفى ضرورة كما في الدور نحو تعريف الحركة بما ليس بسكون فان السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك، اوعادة كتعريف النار بالجوهر الشبيه بالنفس(١) اوبالنظر الى من يعرف له كتعريفها بانها الخفيف المطلق لمن لم يتصور الخفة وتصور النار بوجه ما فلا بد ان تكون معرفة المعرف حاصلة قبل حصول معرفة المعرف بوجه من الوجوه وكما يجب الاحتراز في التعريف عن المساوى معرفةً والاخفى يجب الاحتراز عن الالفاظ المشتركة والمجازية(٢) والغريبة(٣) من غير قرينة (فان كان) المعرف(٤) مساويا(٥) للمعرف وكان (مع الفصل او الخاصة) القريبين (الجنس

---

(١) وجه الشبه بين النار والنفس ان كل واحد منهما يقوى ويضعف ويوجد ويعدم ووجه الخفاء في النفس التي هي الروح ان النفس مختلف فيها والنار جلية اه شريف (٢) يعني مع عدم الاشتهار اذ لو حصل جاز كما ذكره فيما مر حيث قال المجيب باشتهاره اه (*) يقال ان اريد بالمجازية المجاز المشهور فلا حاجة لقرينة تعين المراد به على مقتضى توجيه صاحب المرآة بهذه العبارة ان المراد بالقرينة هنا هي المعينة لا الصارفة لانه متعين ظاهر اذ قد صار كالحقيقة وان اريد المجاز غير المشهور فهو غير جائز استعماله في الحد سواء كان مع تلك القرينة اولا كما هو المشهور عن المؤلفين في غير كتاب مع انه لايجوز ان يستعمل في الحد الا المجاز المشهور ، نعم وقع في العضد وفي فصول البدائع مثل هذه العبارة ولا يبعد انهم يجوزون وقوع المجاز غير المشهور في الحد اذا كان مع تلك القرينة فليراجع وحينئذ يحتاج الى قرينتين احدهما الصارفة عن الحقيقة والاخرى المعينة للمراد فلينظر والله اعلم واحكم اه (٣) في فصول البدائع في سياق ذكر خلل التعريف مالفظه استعمال الالفاظ الوحشية والمشتركة بلا قرينة معينة والمجازية بلا قرينة محصلة لعدم ظهور المقصود وتعينه وتحصله اه (*) المراد بالغريبة مالا يكون مشهور الاستعمال وهي في مقابلة المعتاد والوحشية مايشتمل على تركيب ينفر الطبع عنه وهو في مقابلة العذبة اه مرآة (٤) هو ثلاثة الجنس والفصل والنوع اه (٥) نحو الانسان حيوان ناطق فان حيوانا ناطقاً مساو للانسان اذ لايكون الانسان الا حيوانا ناطقاً اه

(قوله) بفتح الزاي وضمها ، في القاموس كسحابة اه (قوله) فينظر ، يقال هذا مبنى على التغليب اه سيدي احمد ح

(قوله) فتام ، لذكر الذاتيات بتمامها ولمشابهة الرسم للحد التام حيث ذكر مع الجنس القريب إخص أوصاف الرسوم العرضية (قوله) ومفصلهما ، نحو قولك الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة ذو نطق (قوله) أو من حد أحدهما ونفس الاخر ؛ وله مثالان الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق والثاني الانسان حيوان ذو نطق (قوله) وذلك حيث انتفت المساواة ، نحو حيوان في تعريف الانسان وهذا بناء على صحة التعريف بالاعم كما عرفت (قوله) أو الجنس القريب ، أي أو انتفاء الجنس القريب (قوله) مع الفصل ، أي مع حصول الفصل أو الخاصة وسواء وجدمعهما الجنس البعيد أو لم يوجد الاهما كذا نقل عن المؤلف رحمه الله (قوله) ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط وقوله مالم يكن فيه مع الفصل وحده ، زيادة قيد فقط وقيد الوحدة لاخراج ما كان مع الفصل والجنس القريب الخاصة فانه ليس بحد على اصطلاح البعض وسيشير المؤلف الى هذا في الحاصل الذي يأتي حيث قال ان التعريف ان لم يشتمل على خارج فهو حد قال في المرآة فدار الحدية على كون المميز فصلا والرسم على كونه خاصة ومدار التامية فيهما على الاشتمال على الجنس القريب (قوله) أو كان جنساً أو فصلا لاغير ، مبنى على جواز التعريف بالمفرد وقد ذهب اليه الشيخ (قوله) أو كان فصلا لاغير ، لم يعتبر المؤلف في الحد الناقص العرض العام مع الفصل واعتبره مع الخاصة في الرسم الناقص كما يأتي وكأنه بنى عدم اعتباره على رأي المتأخرين ولم يعتبره في التهذيب مطلقا وهو مبنى على اصطلاح المتأخرين أيضاً قال في شرحه وانما ذكر في بحث الكليات استيفاء لها لا للحاجة اليه واختار في شرح الشمسية لميبدي اعتباره مع الفصل ومع الخاصة وجعل التعريف المركب منه ومن الفصل أو منه ومن الخاصة اكمل من التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها

القريب فتام) اي فالتعريف تام ولا بد من حمل الفصل(١) القريب والجنس القريب على ماهو اعم من نفسهما(٢) ومفصلهما ليدخل المركب من حديهما التامين او من حد احدهما ونفس الاخر فان ذلك حد تام لاشتماله على جميع اجزاء المحدود وهكذا الكلام فى الخاصة مع الجنس القريب (والا) يكن كذلك (فناقص) اى فالتعريف ناقص وذلك حيث انتفت المساواة او الجنس القريب مع الفصل او الخاصة (٣) (وفى كل منهما) اى من التام والناقص (التعريف بالذاتي فقط حد) لمنعه عن دخول الاغيار فالحد التام ماتركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط او من مفصلهما او احدهما(٤) والناقص ما لم يكن فيه مع الفصل وحده جنس قريب سواء تركب من بعيد وفصل او كان جنساً او فصلاً لاغير (و) التعريف (بالعرضي(٥) رسم) لكونه تعريفاً بالاثر

(١) المركب من حدى الجنس القريب والفصل القريب والمركب من حد احدهما ونفس الاخر خارج عن التعريفات مع انها حدود تامة ايضاً فلا بد من حمل الفصل القريب والجنس القريب على ماهو اعم من نفسهما ومفصلهما اه دواني (٢) يعنى لابد ان يراد بالفصل مفهوم يعم نفسه كلفظ ناطق اوما يفصل ماهيته وهو حده لان الحد مفصل لاجزاء الماهية فالحد مفصل اسم فاعل للماهية بناء على انها ليست غير مجموع الاجزاء وفيه الخلاف المشهور هل الحد هو المحدود او غيره وينبنى تحقيق الحق فيه على تحقيق تمايز اجزاء الماهية ذهناً وخارجا أو ذهناً فقط والحق كونها معنا ثالثاً غيرهما كالمزاج الحاصل للمعجون فانه كيفية واحدة تحدث من تفاعل كيفيات متضادة كالولد يحصل من تفاعل النطفتين اه جلال رحمه الله تعالى(٣) أي انتفى الجمع بين احدهما وبين الجنس القريب سواء وجد مع احدهما الجنس البعيد او لم يوجد اه (٤) يريد او مفصل احدهما ونفس الاخر كما مر اه (٥) هو اثنان الخاصة والعرض العام اه

(قوله) ذو نطق ، مفصل ناطق اه لعل الصواب مدرك المعقولات مكان ذو نطق اه عبد الله بن على الوزير ح (قوله) على اصطلاح البعض ، وعلى هذا اذا كان ليس بحد فيكون رسما وهو الذي يفيده قول الشارح في التقسيم الآتى فان كان خاصة مع جميع الاجزاء أو مع الجنس القريب فرسم تام فكانه كان الحكم بكونه رسماً تاماً لاشتماله على الخاصة ولو كان مع اشتماله على جميع الاجزاء ولكنه يدفع بكلام الشريف فانه يفهم منه ان يكون حدا تاماً بقوله اما ان يكون بجميع الذاتيات فهو الحد التام مع قوله على كلام القطب فلا حاجة الى ضم الخاصة مع الفصل ﴿﴾ مدفوع بان التمييز الحاصل منهما معاً أقوى من التمييز الحاصل بالفصل وحده فاذا اريد هذا التمييز الاقوى احتيج الى ضم الخاصة اه حسن مغربى ح ﴿﴾ مدفوع مقول قوله المتقدم في مع قوله وقوله فلا حاجة الى ضم الخاصة مع الفصل هو كلام القطب اه (قوله) أو كان فصلا لاغير ، عبارة المؤلف أو فصلا لاغير اه ح

فالرسم التام ماتركب من الجنس القريب والخاصة النوعية (١) اومن مفصلهما واحدهما والناقص ما لم يكن فيه جنس قريب سواء تركب من بعيد وخاصة او عرض عام وخاصة او كان خاصة لاغير نوعية اوجنسية وقد يقع الرسم بمجموع امور كل منها عرض عام (٢) لكن المجموع خاصة كتعريف الانسان بماش مستقيم القامة والخفاش بطائر ولود فهو تعريف بخاصة مركبة «وحاصل (٣) التقسيم» ان المعرف ان لم يشتمل على خارج فهو حد فان جمع الاجزاء كلها فهو حد تام والا فهو حد ناقص وان اشتمل على خارج (٤) فهو رسم فان كان خاصة مع جميع الاجزاء أومع الجنس القريب فرسم تام والافرسم ناقص (٥) «واعلم» ان الحقايق (٦) الموجودة فى الخارج يتعسر الاطلاع على ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها تعسراً تاماً واصلاً الى حد التعذر فان الجنس يشتبه (٧)

---

(١) نحو ضاحك وسميت نوعية لخصوصها بنوع مخصوص وهو الانسان اه (٢) قوله كل منها عرض عام، يعنى لانواع متعددة وقوله لكن المجموع خاصة أى بنوع واحد وقوله فهو تعريف بخاصة مركبة يعنى وقبل التركيب كل جزء عرض عام اه (٣) قوله وحاصل التقسيم، هو قوله فان كان مساويا الخ وقوله فان لم يشتمل على خارج يعنى بل على ذاتى نحو حيوان ناطق وقوله فان جمع الاجزاء كلها كحيوان ناطق وقوله والا فهو حد ناقص أى وان لم يجمع الاجزاء كلها نحو الانسان ناطق فان هذا الحد لم يدخل فيه الحيوان او الانسان حيوان تدخل فيه ناطق فهو الناقص اه (٤) قوله وان اشتمل على خارج، هو ماتحت الذات دونه نحو ماش وضاحك اه (٥) بل كان مع جنس بعيد نحو جسم ضاحك اه (٦) قال البرقعيدى في حواشيه على شرح الكاتى لايساغوجى مالفظه فان قيل فلم قيل ان الحيوان ذاتى والماشى عرضى مع ان كل واحد منهما لاحق بالانسان واعم منه «قلت» التميز بين الذاتيات والعرضيات غامض لكن للمنطقيين قاعدة يمكن التميز بها وهي انه اذا كان للشيء الواحد لواحق عامة يكون اقدمها ذاتياً جنساً لها كالحيوان فانه اقدم بالنسبة الي سائر اللواحق وهو الماشى فان قيل لم جعل الناطق ذاتياً ولم يجعل الضاحك ذاتياً مع ان كل واحد منهما مختصاً للنوع «قلت» ان القاعدة في التميز انه اذا كان للنوع عوارض مختصة يكون اقدمها ذاتياً كالناطق للانسان مثلا فانه مقدم بالنسبة الي التعجب والضاحك لان النطق سبب للتعجب والتعجب سبب للضحك والسبب مقدم على المسبب فيكون النطق مقدما على التعجب والضاحك لانه سبب قريب للتعجب وسبب بعيد للضحك اه المراد هنا (٧) وجه الاشتباه ان معنى اشتباه الجنس بالعرض العام ان كل ماش حيوان وكل حيوان ماش فما الوجه في جعل احدهما جنساً والاخر عرضاً عاما مع ان كل ماصدق عليه احدهما صدق عليه الاخر، ومعنى اشتباه الفصل وهو الناطق بالخاصة وهي ضاحك ان كل ماصدق عليه ناطق صدق عليه ضاحك فلم جعل احدهما فصلا والاخر خاصة اه

(قوله) فالرسم التام ما تركب من الجنس القريب والخاصة النوعية، قال في المرآة فان قيل هو يشتمل على ذاتى وعرضي فلم يجعل رسماً لاحدا قلنا لأن التمييز يستفاد من العرض دون الجنس (قوله) نوعية، كضاحك و(قوله) أو جنسية، كماش (قوله) مع جميع الاجزاء، لم يذكر المؤلف هذا فيما سبق ولم يتعرض له هنا في شرح الشمسية وأراد بجميع الاجزاء الجنس والفصل (قوله) يتعسر الاطلاع على ذاتياتها الخ قال في بعض حواشي المختصر فلما كان كذلك نظروا في آثار الماهية الفايضة عنها واشتقوا منها مايحمل على الماهية وسموا المستتبعات العامة أجناساً وان لم يعلم كونها ذاتية وتوابعها اعراضاً عامة والمستتبعات الخاصة

(قوله) قال في بعض حواشي شرح المختصر، القائل الابهري رحمه الله عند تكلمه على شرح المختصر على قول ابن الحاجب في صدره فالمبادي حده وفائدته واستمداده اه ح (قوله) واشتقوا منها مايحمل على الماهية، في شرح التجريد للبوشنجي في الفصل الثانى في الماهية مانصه بعد ذكر الاول والثانى الثالث أن تكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت مأخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال أنه لامعنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا أن هناك شيئاً واحدا قد حصل له معان تتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعانى مفهومات صادقة عليه بهوهو وهو يصير باعتبار حصولها شيئاً مخصوصاً ذا ماهية مخصوصة يمتاز عن سائر الاشياء بالماهية والخواص فالمأخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى أن يكون شيء قد حصل له معان تتبعها صفات لاتوجد بدونها والمأخوذة من التوابع هي العرضيات إذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعانى كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي مستتبعة لمعان اخرى

فصولاً وتوابعها خواص (قوله) واعلم ان الكلام في المعرف مبنى على رأي المحققين وقد عرفت من أين اخذ ذلك من عبارة المؤلف « واعلم » ان الشريف في شرح المواقف رجح ماعليه المحققون من عدم اشتراط المساواة فخذه من موضعه ان شاء الله تعالى وقد أشار المؤلف عليه السلام اليه بقوله وللصناعة فيه مدخل وذلك لأن تصور الشيء بالكنه كما يكون كسبياً محتاجاً الى معرف كذلك تصوره بوجه ما يكون كسبياً فتصوره بوجه أعم أو أخص اذا كان كسبياً لايكتسب الا بالاعم أو الاخص فهما يصلحان للتعريف في الجملة

بالعرض العام والفصل بالخاصة واما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فامرها سهل فان اللفظ اذا وضع في اللغة او الاصطلاح لمفهوم مركب فما كان داخلاً فيه(١) كان ذاتياً له(٢) وما كان خارجاً عنه كان عرضياً له فتحديد المفهومات في غاية السهولة(٣) وحدودها ورسومها تسمى حدوداً ورسوماً بحسب الاسم وتحديد الحقائق(٤) في غاية الصعوبة وحدودها ورسومها تسمى حدوداً ورسوماً بحسب الحقيقة (و) قد جرى (اصطلاح) اهل علم (الاصول) على (اطلاق الحد على الكل(٥)) والحد باصطلاحهم يرادف التعريف(٦) باصطلاح المنطقيين « واعلم » ان الكلام مبني على رأى المحققين من عدم اشتراط المساواة في مطلق المعرف حيث قالوا المقصود من التعريف التصور(٧) سواء كان بوجه مساو

(١) مشتملا عليه الوضع فهو ذاتي ومالم فعرضي اه جلال (٢) قوله ذاتياً له ، كالدلالة على معنى في نفسه وقوله وما كان خارجا كالتعريف والاعراب ونحوها اه (٣) لانا اذا تعقلنا معاني ووضعنا لجملتها اسماً كان القدر المشترك منها جنساً والقدر المميز فصلا والخارج عنها عرضاً اه شرح مطالع (٤) أي الذوات كما تقدم وقوله في غاية الصعوبة لانها باعتبار المدلول اه (٥) أي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص اه (٦) يعني مايميز الشيء عن غيره وهو ينقسم الي حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ماأنبأ عن ذاتياته المركبة اى ذاتيات المحدود دون عرضياته والرسمي ما أنبأ عن الشيء بلازمه كما يقال الخمر مايع يقذف بالزبد فان ذلك لازم عارض بعد تمام حقيقته واللفظي ما أنبأ عنه بلفظ أظهر مرادف كالعقار للخمر وشرط الجميع الاطراد والانعكاس اه عضد (٧) أي ارتسام صورته في الذهن اه

الابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والمجموع قابلية الصناعات فصاريها جوهرا جسمانياً نامياً حساساً متحركاً بالارادة ناطقاً وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا متعجباً ضاحكاً قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ماقالوا من أن الجنس والفصل قد يكونان مأخوذين من أجزاء خارجية ولذلك حكموا بان أجناس الاجسام وفصولها مأخوذة من موادها وصورها وان الحيوان مأخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة الشيء المستنبطة لمعان اخرى ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركباً من أجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيئاً منها محمولا عليه مواطاة ولا تكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لأن المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجية عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ماهو خارج عن الشيء لايكون ذاتياً له والا لزم ان يدخل في الماهية ماهو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتياً له وكذا المحمولات المشتقة منها لاتكون ذاتيات له لاشتمالها على المعاني الخارجة عن هذا المركب هكذا ذكر بعض المحققين « اقول » يستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لاتكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن ماهية المركب فظاهر والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة لماخذ الاشتقاق الى ماصدق عليه المشتق أعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها للاحتمال اه من المذكور بالفظ ح (قوله) وتوابعها خواص ، فعرفوها بتلك المشتقات وربما عرفوها بالأثر المختص وان لم يكن محمولا عليه بذلك صرح المصنف في شرح المفصل حيث قال وحده أي حد صاحب المفصل الحال بقوله ومجيئها لبيان هيئة الفاعل أو المفعول لان حد الالفاظ انما هو باعتبار موضوعها فبه يتميز بعضها عن بعض ولما كان موضوع الحال هو المعنى صح أن يجعله فصلا لها وان كانت العبارة على غير اصطلاح المتكلمين في نظم الحدود الا انه على التحقيق مستقيم لأن الغرض تمييز المحدود وهو حاصل بذلك حصوله من نظم اصطلاح المتكلمين واذا قصد مجيئه على المصطلح قيل الحال هو اللفظ الدال على هيئة فاعل أو مفعول الى ههنا كلامه اه من حاشية الابهري ح

او اعم (١) او اخص وللصناعة في جميعها مدخل فلا وجه لعدم اعتبارها، هذا (و) اما العلوم فلما كان المقصود في تعريفاتها التميز عن جميع الاغيار كان (المعتبر) فيها (المساوى (٢)) للمعرف في العموم والخصوص فكلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف وبالعكس (٣) فلا يدخل فيه الا ما تركب مع فصل قريب او خاصة نوعية (٤) او كان من احدهما (و) هذا (هو) المعبر عنه بانه (المطرد (٥) المنعكس) والجامع المانع فان معنى الاطراد التلازم في الثبوت اي متى وجد المعرف (٦) وجد المعرف فلا يدخل فيه شيء

---

(١) هذا يناسب ماتقدم من قوله أو يقال بدخوله على رأى القدماء كالاعم اه (*) قوله سواء كان بوجه مساو نحو الانسان حيوان ناطق وقوله أو أعم نحو الانسان حيوان وقوله أو أخص نحو الانسان كاتب بالفعل اه (٢) الصواب المعتبر كونه موصلا الي تصور الشيء بالكنه أى بالحقيقة نحو حيوان ناطق أو بوجه ما سواء كان التصور بالوجه يميزه عن جميع ماعداه نحو ناطق أو من بعض ماعداه نحو حيوان اذ لايمكن أن يكون مقصوداً مع عدم امتيازه عن بعض ماعداه واما الامتياز عن الكل فلا يجب اه (٣) قوله وبالعكس يعني كلما صدق عليه المعرف بالفتح صدق عليه المعرف بالكسر اه (٤) قوله أو خاصة نوعية يعني شاملة فلا يرد الكاتب بالفعل حيث لااطراد اه (٥) المطرد ليس بعربي كما نص عليه سيبويه وفي المحكم انه لغة ضعيفة اه (*) قال ابو زرعة في شرح الجمع ماصورته « واعلم » ان استعمال المطرد مردود في العربيه وقد نص على ذلك سيبويه فقال ويقولون طردته فذهب ولايقولون فانطرد ولااطرد وفي الصحاح انه يقال في لغة رديئة اه (٦) في البرماوى فلا يعرف الانسان بانه جسم نام حساس لوجود

(قوله) وبالعكس ، المراد بالعكس هو انه كلما صدق عليه المعرف بالفتح صدق عليه المعرف بالكسر وسيصرح المؤلف بهذا فيما يأتي حيث قال والانعكاس ملازم الثانية الخ وأراد بالثانية هذا العكس وماذكره المؤلف عليه السلام هو كما في شرح المختصر حيث قال معنى الاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود والانعكاس هو كلما وجد المحدود وجد الحد قال في الحواشي هذا عكس مستو للكلية الاولى نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الكلية الموجبة اذا كان تاليها مساوياً لمقدمها انعكست كلية بحسب العرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس أي كل ناطق انسان ولم يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم الى المادة ولا يسمون مثل ذلك عكساً اصلا حتى صرحوا ان قولنا كل انسان ناطق ليس عكساً لكل ناطق فتفسير الانعكاس بما ذكره في شرح المختصر واشار اليه المؤلف بقوله وبالعكس موافق للعرف لا للاصطلاح (قوله) الا ماتركب ، أي جنس تركب (قوله) نوعية ، لاجنسية كماش بالنسبة الى الحيوان فلا تكون مساوية للانسان بل عرض عام له لكن يقال من الخاصة النوعية الكاتب بالفعل وليس بمطرد فلعله أراد الخاصة النوعية الشاملة (قوله) وهذا ، أي التعريف المساوي للمعرف بالفتح في العموم والخصوص (قوله) التلازم في الثبوت ، أي متى وجد المعرف بالكسر وجد المعرف بالفتح لم يذكر العكس المستوي العرفي لهذه الكلية كما ذكره فيما تقدم ولا بد من ذكره واما قوله ومعنى الانعكاس التلازم في الانتفاء اي متى انتفى الخ فليس بعكس لهذه الكلية أعني متى وجد المعرف الخ لا مستو ولا عكس نقيض وانما هو عكس نقيض لعكسها العرفي ولم يذكره المؤلف كما عرفت فلو قال فان معنى الاطراد التلازم في الثبوت أي متى وجد المعرف بالكسر وجد المعرف بالفتح وبالعكس أي متى وجد المعرف بالفتح وجد المعرف بالكسر ويلزمه بحكم عكس النقيض التلازم في الانتفاء أي متى انتفى المعرف بالكسر انتفى المعرف لاستقام الكلام وعبارة شرح المختصر الانعكاس كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه بحكم عكس النقيض كلما انتفى الحد انتفى المحدود وسيصرح المؤلف فيما يأتي بان هذا الانعكاس عكس نقيض وهو معنى قولهم متى انتفى المعرف بالكسر انتفى المعرف (قوله) فلا يدخل فيه شيء من أغيار المعرف بالفتح اذ لو دخل فيه بطلت هذه الكلية ولم تحصل المساواة بين الحد والمحدود بل يكون الحد اما أعم مطلقا أو من وجه

(قوله) أي جنس تركب ، فعلى هذا الضمير المستتر في تركب يعود الى ما وهو عبارة عن الجنس وفي المعطوف وهو كان الى المعرف فيلزم انتشار الضمير اه ح (قوله) أي جنس تركب ، الاظهر حل ما الى تعريف بدليل عطف أو كان من احدهما على الصلة أو الصفة ولامانع من ان يقال تركب الشيء مع جزئه فليتأمل والله اعلم اه املاح من خط شيخه (قوله) بطلت هذه الكلية ، اذ يلزم أنه كلما صدق العام صدق الخاص وليس كذلك فتأمل اه ح

(قوله) فلا يخرج عنه شيء من أفراد المعرف ، وهو معنى الجمع اذ لو انتفى المعرف بالكسر ولم ينتف كل فرد من أفراد المعرف بالفتح كان الحد أخص مطلقا من المحدود أو من وجه فلا مساواة (قوله) والانعكاس ملازم الثانية ، أي الكلية الثانية وهي العكس العرفي وقد عرفته وأشار اليه فيما تقدم بقوله والعكس (قوله) عكس نقيض ، يعني على اصطلاح القدماء (قوله) أي هذا بحث التصديقات ، فتكون التصديقات خبر مبتدا محذوف اذ المقصود الاخبار عن المشار اليه بها وفي شرح التهذيب التصديقات هي ماذكره فجعلها مبتدا (قوله) ولما كان المقصود ، أي الغرض والفائدة منه أي من بحث التصديقات اكتساب المجهولات التصديقية لتوقف مباحث الحجة عليه كما ان الغرض من بحث الكليات اكتساب المجهول التصوري بواسطة توقف القول الشارح عليه ولعل فائدة زيادة قوله بالذات اخراج القياس الشعري فانه لايفيد تصديقابل تأثيرا في النفس كما سيأتى فهذاالتأثير ليس مقصودا بالذات من بحث التصديقات بل هو مقصود تبعاً لما هو المقصود بالذات لكن يرد أنهم جعلوه من أقسام الحجة كماسيأتى وقدأطلقوا أن المقصود من الحجة اكتساب المجهول التصديقي اللهم الا أن يريدوا بالقول الاخر في تعريف القياس ما أفاد تصديقاً أو تخييلا كما أشار اليه بعضهم وقد يقال ان المؤلف عليه السلام لم يقصد بتلك الزيادة الاحتراز بل التنبيه على ان الغرض يصح أن يقال فيه هو مقصود من العلم بالذات ومقصود في العلم تبعاً ففرق بين ماهو المقصود من العلم وفي العلم كما ذكره في حواشي شرح المختصر في قوله في المبادي لان المقصود استنباط الاحكام فتأمل

(قوله) ولما كان المقصود ؛ تأمل فلعل في أول هذه القولة أعني قوله ولما كان المقصود الى قوله لتوقف مباحث سقطاً يظهر بالتأمل اهـ ح (قوله) لان المقصود استنباط الاحكام الخ ، في حاشية الابهري مانصه قوله لان المقصود استنباط الاحكام «اعلم» ان اصول الفقه علم آلي والغرض منه استنباط الاحكام الشرعية من أدلتها والعلم الآلي حصول ذاته وأجزائه مقصود لطالبه كما ان حصول غرضه مقصود له ولهذا قال ابن سينا في الاشارات والغرض من المنطق أن يكون عند الانسان آلة قانونية تعصم مراعاتها عن أن يضل في فكره لكن حصول ذاته وأجزائه مقصود له بالذات واولا وحصول الغرض مقصود له بالعرض وثانياً كما ان طالب السكين لدفع العدو حصول السكين مقصود له أولا ودفع العدو مقصود له ثانياً ونبه في الشرح على هذا حيث جعل الاستنباط مقصودا في موضعين من هذا الفصل وعرضا في موضع آخر منه وجعل مايتضمنه الكتاب غير المبادي مقصودا بالذات لانه عبارة عن المعلومات التي هي أجزاؤه ويتوصل بها الى الاستنباط وهي معرفة قواعد في نفس الاستنباط ومعرفة قواعد في الترجيح ومعرفة قواعد في الادلة نفسها انتهى المراد نقله ح

من اغيار المعرف وهو معنى المنع ومعنى الانعكاس(١) التلازم في الانتفى اى متى انتفى المعرف انتفى المعرف فلا يخرج عنه شيء من افراد المعرف(٢) وهو معنى الجمع فالاطراد عين الكلية الاولى وهي كلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف والمنع(٣) ملازمها والانعكاس(٤) ملازم الثانية وهي كلما صدق عليه المعرف بالفتح صدق عليه المعرف لانه يصدق كلما لم يصدق عليه المعرف بالكسر لم يصدق عليه المعرف عكس نقيض(٥) وهو معنى قولهم متى انتفى المعرف انتفى المعرف والجمع ملازمها(٦) ايضا وقد عرفته

التصديقات

اي هذا بحث التصديقات ولما كان المقصود منه بالذات اكتساب المجهولات التصديقية ولا يكون الا بالحجة وهي مؤلفة من القضايا(٧) قدم مباحثها فقال (القضية قول يحتمل

الحد في العرض اهـ (١) قال الفناري في فصول البدايع وسمي انعكاساً لانه عكس نقيض الانعكاس العرفي أو الاصطلاحي بحسب خصوص المادة فسمي باسم ملزومه اهـ (٢) فلا يعرف الانسان بالكاتب بالفعل لانتفاء الحد في الامي دون المحدود اهـ (٣) قوله والمنع أي منع ان يدخل في المحدود ما ليس منه اهـ (٤) قوله والانعكاس ملازم الثانية وانعكست كلية لاستواء الموضوع والمحمول اهـ ، الكلام انه عكس النقيض فلاحاجة الى ماذكره اهـ من خط قال فيه من خط الوالد زيد بن محمد(*) أي العكس المستوى وهو جعل المقدم مؤخراً والمؤخر مقدما والثانية هي المشار اليها بقوله أولا وبالعكس اهـ (٥) اما كونه عكساً فللتقديم والتأخير واما كونه نقيضاً فلكونه جعل المثبت منفياً اهـ (٦) أي لاجزاء المحدود جميعاً اهـ (٧) نحو العالم مؤلف وكل مؤلف محدث اهـ

(قوله) يقال للمركب سواء كان معقولا أو ملفوظاً ، يرد هاهنا ما أورده المؤلف عليه السلام على تعريف القياس كما سيأتى من أن القول ان كان مشتركاً معنوياً الخ وترك المؤلف عليه السلام هاهنا التعرض لذلك اكتفاء بما سيأتى وقد أشار في حاشية شرح الشمسية هنا الى الجواب الذي أجاب به المؤلف فيما يأتى (قوله) فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة ، قال في شرح الشمسية وغيره المعتبر في هذا الفن هو القضية المعقولة وأما الملفوظة فانما اعتبرت لدلالتها على المعقولة فسميت قضية تسمية للدال باسم المدلول لكن اما القياس الشعري ففي حاشية شرح الشمسية اشعار بأن المعتبر فيه هو القضية الملفوظة لانها المفيدة عند السامع للتخييل المؤثر لقبض النفس وبسطها بل نقل عن الشيخ في الشفاء ان مثل هذا الجدل والخطابة والسفسطة والشعر لابد من اعتبار الالفاظ فيها اذ لايستغنى عنها في افادة الاغراض المتعلقة بها وقد آل كلام هذا المحشي في بحث تعريف القياس الى أنه المراد بالقياس هو القياس الملفوظ قال فحينئذ المراد بالقضايا المذكورة في التعريف القضايا الملفوظة فلا اشكال (قوله) والصدق والكذب يجيء بيان معناهما ، في أول باب الاخبار وسيأتى أنه يرد على تعريف الخبر والقضية بما يحتمل الصدق والكذب دور مشهور لم يتعرض له المؤلف هاهنا وكأنه لاعتماده على ما سيأتى من الجواب عنه (قوله) الجواز العقلي ، أشار المؤلف الى ان ليس المراد باحتمال الصدق والكذب الاحتمال بالنظر الى دلالة اللفظ عليهما فان لفظ الخبر لادلالة له على الكذب بل المراد باحتماله تجويز العقل كما ذكره نجم الائمة واختاره في المطول بناء على ان جميع الاخبار من حيث اللفظ انما تدل على الصدق وقولهم الخبر يحتمل الصدق والكذب المراد به أنه يحتمل الكذب من حيث أنه لايمتنع عقلا أن لايكون مدلول اللفظ ثابتاً و(قوله) بالنظر الى مفهوم المركب الخ ، يريد أن هذا التجويز أيضاً بالنظر الى نفس المفهوم مجردا عن اعتبار حال القائل ككونه نبياً والدليل كقولنا العالم حادث فان الدليل قاض بعدم احتمال الكذب بل عن اعتبار خصوصية الطرفين كقولنا النار محرقة قال السيد في حاشية المطول فان قولنا النقيضان لايجتمعان ولا يرتفعان اذا جرد النظر عن خصوصيتهما ولوحظ ماهية مفهومها أعني ثبوت شيء لشيء أوسلبه عنه احتملا الصدق والكذب (قوله) أو نفيه عنه ، الظاهر أن المراد أو نفي ثبوت المحمول عن الموضوع اذ لامعنى لنفي نفس المحمول (قوله) أي حكم فيها بنفي شيء عن شيء ، هذا بيان للمعنى لا للعطف فان قوله أو نفيه معطوف على ثبوت شيء لشيء فلو قصد المؤلف بيان العطف لقال أي بنفي شيء عن شيء

الصدق والكذب) القول في عرف المنطقيين يقال للمركب سواء كان معقولاً (١) او ملفوظاً فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة، الصدق والكذب يجيء بيان معناهما ان شاء الله تعالي واحتمالهما يخرج الاقوال الناقصة والانشائيات كلها والمراد بالاحتمال (٢) الجواز العقلي بالنظر الي مفهوم المركب (٣) التام وماهيته مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عنها كخصوصية القائل والدليل بل عن خصوصية الطرفين ايضا (فان كان الحكم فيها) اى فى القضية (بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه) اى حكم فيها بنفي شيء عن شيء

(١) يعني ان القضية تطلق تارة على القضية الملفوظة وتارة على القضية المعقولة امابالاشتراك أو الحقيقة والمجاز والثاني أولى لأن المعتبر هو القضية المعقولة واما الملفوظة فانما اعتبرت لدلالتها على المعقولة فسميت قضية تسمية للدال باسم المدلول اه شريف (٢) والمراد باحتمال الصدق والكذب ان يجوزهما العقل بالنظر الى مفهومهما مع قطع النظر عما في الواقع ومنشأ ذلك اشتمالها على النسبة التي هي حكاية عن امر واقع فان شأن الحكاية ان تتصف بالمطابقة وعدمها بخلاف النسب الانشائية والتصورات فانها ليست بحكاية عن امر واقع فلما يجري فيها الصدق والكذب اه دواني من شرح التهذيب (٣) يعني بالنظر الي نفس مفهوم المركب مجرداً عن اعتبار حال المتكلم والمخاطب بل عن خصوصية الخبر ليندرج في تعريف القضية الاخبار التي يتعين صدقها وكذبها نظراً الي خصوصياتها كقولنا النقيضان لايجتمعان ولايرتفعان والضدان يجتمعان فان الاول يجب صدقه ويستحيل كذبه في الواقع وعند العقل ايضاً اذا لاحظ مفهومه المخصوص والثاني بالعكس لكنهما اذا جردا عن خصوصيتهما ولوحظ ماهية مفهومهما أعني ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه احتملا الصدق والكذب على السوية اه حاشية شريف على المطول من بحث الخبر على قوله ويسمى الاول فائدة الخبر والثاني لازمها اه

*) قوله المركب التام نحو محمد رسول الله وقوله كخصوصية القائل كالله تعالي والنبي صلى الله عليه وآله وسلم وقوله والدليل نحو العالم مؤلف وكل مؤلف محدث فاذا قلت العالم محدث فهذا يحتمل الصدق والكذب مع قطع النظر عن الدليل وأما مع النظر الى الدليل فلا يحتمل الا الصدق وقوله عن خصوصية الطرفين نحو النار محرقة اه

(قوله) وأما السالبة فحمولة عليها ، اذ لاتحقق لمعنى الحمل فيها لان معنى الحمل جعل الشيء على شيء فلذا احتيج الى بيان وجه التسمية بالحملية بثلاثة أوجه أحدها تشابهها في الطرفين وبيان ذلك ان الحملية هي التى يكون طرفاها مفردين بالفعل أو بالقوة والسالبة مثلها في ذلك والمفرد بالقوة هو الذي يمكن أن يعبر عنه بلفظ مفرد فيدخل في الحملية نحو قولنا الشمس طالعة يلزمه النهار موجود مما طرفاه غير مفردين اذ يمكن أن يعبر عنهما بمفردين وأقلهما ان هذا ذاك بخلاف الشرطية فانه لايمكن أن يعبر عن أطرافها بألفاظ مفردة فلا يقال هذه القضية تلك القضية بل ان تحقق هذه القضية تحقق تلك القضية واما ان تحقق هذه القضية يتحقق تلك القضية وسيأتى في آخر بحث الشرطيات وجه التسمية بالمتصلات والمنفصلات في الموجبات والسوالب ان شاء الله تعالى (قوله) ومستلزمة لاشتراط عين التالي بنقيض المقدم ، بان يكون عين التالي جزءا ونقيض المقدم شرطاً (قوله) أو عكسه ، وهو اشتراط عين المقدم بنقيض التالي فالعكس بالتقديم والتأخير بين المقدم والتالي لا بين العين والنقيض وكذا في مانعة الجمع (قوله) ولاشتراط نقيض التالي بعين المقدم ، بان يكون نقيض التالي جزآء الشرطية و (قوله) وعكسه ، أراد بالعكس اشتراط نقيض المقدم بعين التالي بان يكون عين التالي شرطاً ونقيض المقدم جزآء فالعكس بالتقديم والتأخير كما عرفت (قوله) في الحقيقية ، وعكسه أراد بالعكس مثل ماعرفت في مانعة الخلو (قوله) فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى ، هذا التعريف يتناول اللزومية الكاذبة لان الحكم للعلاقة والذي اعتمده في شرح الشمسية وعدل عن تعريف اللزومية بانها التى صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما وقال هذا التعريف لايتناول اللزومية الكاذبة لعدم اعتبار صدق التالي فيها (قوله) سواء كان النسبتان ثبوتيتين الخ ، كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو فالليل ليس بموجود وكقولنا ان لم تكن الشمس طالعة فالليل موجود أو فليس النهار بموجود ولم يذكر المؤلف من أمثلة الموجبة الا ما كانت النسبتان فيها ثبوتيتين

(فحملية) اى تسمى حملية الاولى موجبة والاخرى سالبة وسميت حملية لتحقق معنى الحمل (١) فى الموجبة واما السالبة فحمولة عليها اما لمشابهتها اياها في الطرفين او لمقابلتها إياها او لأن لاجزائها استعداد قبول الحمل (٢) (و لا) يكن الحكم كذلك (فشرطية (٣)) اى فالقضية شرطية ووجه التسمية انها مشتملة على اشتراط عين التالي بعين المقدم صريحاً فى المتصلة ومستلزمة لاشتراط عين التالي (٤) بنقيض المقدم وعكسه في مانعة الخلو ولاشتراط نقيض التالي بعين المقدم (٥) وعكسه فى مانعة الجمع ولاشتراط عين التالى بنقيض المقدم (٦) وعكسه واشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه فى الحقيقية وستقف على بيان ذلك بامثلته عن قريب ان شاء الله تعالى، وهى تنقسم الى متصلة ومنفصلة (فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير) نسبة (اخرى) سواء كان النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين

(١) قوله لتحقق معنى الحمل اى حمل القيام على زيد مثلا اذا قلت زيد قائم اه (٢) قوله أو لان لاجزائها استعداد قبول الحمل اذ لو رفع السلب حصل الحمل اه (٣) وسميت شرطية لاشتمالها على أدوات الشرط نحو كلما ومتى وإذا وإن ولو وسميت متصلة لاتصال احد جزئيها بالاخر اه جلال (٤) قوله عين التالي بنقيض المقدم نحو كلما كان شجراً فهو لاحجر وعكسه نحو كلما كان حجراً فهو لاشجر اه (٥) قوله نقيض التالي بعين المقدم نحو كلما كان هذا شجراً لم يكن حجراً وعكسه نحو كلما كان حجراً لم يكن شجراً اه (٦) قوله ولاشتراط عين التالى بنقيض المقدم نحو كلما لم يكن هذا زوجا كان فرداً وعكسه نحو كلما لم يكن فرداً كان زوجا وقوله واشتراط نقيض التالي نحو كلما كان زوجاً لم يكن فرداً وعكسه كلما كان فرداً لم يكن زوجا اه

(قوله) فلذا احتيج الى بيان وجه التسمية ، حق العبارة الى بيان وجه الحمل على الموجبة كما هو ظاهر عبارة الشرح اه اسمعيل بن محمد اسحق ح (قوله) لان الحكم للعلاقة ، بيض بعد هذا في الام وفي شرح الرسالة لان الحكم للعلاقة ان طابق الواقع كان الحكم متحققاً والعلاقة أيضاً متحققة وان لم يطابق الواقع فاما لعدم الحكم في الواقع أو لثبوته من غير علاقة انتهى ولعل هذا مابيض له اه ح عن خط شيخه

(قوله) أو نفيها أي حكم الخ ، بيان لعطفه على ثبوت نسبة الخ (قوله) على تقدير نسبة اخرى ، وهذه هي المتصلة السالبة والحاصل ان المتصلة الموجبة ماحكم فيها بثبوت الانفصال بين قضيتين والسالبة ماحكم فيها بسلب الاتصال بينهما وسيأتي مثال السالبة قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) كذلك ، أي سواء كانت النسبتان ثبوتيتين الخ ولم يذكر المؤلف عليه السلام من أمثلة السالبة فيما يأتي الا ما كان النسبتان فيها ثبوتيتين فيبحث عن بقية الامثلة ان شاء الله تعالى (قوله) كعلية طلوع الشمس ، زاد في شرح الشمسية كون المقدم معلولا للتالي وكونهما معلولي علة واحدة وكونهما متضايفين فخذه منه بعون الله تعالى (قوله) ليس ألبتة ، اللام للعهد أي القطعة المعلومة التي لاتردد فيها وقطع الهمزة فيها بمعزل عن القياس لانها همزة وصل لكنه هو المسموع يقال ليس البتة بفتح الهمزة ذكره في ﴿١٠٢﴾ شرح اللب (قوله) بتنافي نسبتين ، الى قوله هذه وهي الموجبة لم يذكر المؤلف

(او نفيها (١)) اى حكم في القضية الشرطية بنفي نسبة على تقدير نسبة اخرى كذلك وسواء حكم في القضية الشرطية بالثبوت او النفي (لزوماً) بأن يكون هناك امر به يستصحب المقدم التالي كعلية (٢) طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود (او اتفاقا) بأن لا يكون هناك امر كذلك كقولنا كلما كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق (فمتصلة) أي فالقضية تسمى متصلة وقد اشير الى انها اربع موجبتان لزومية واتفاقية وقد مثلتا وسالبتان كذلك كقولك ليس البتة ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود (٣) أو ليس البتة ان كان هذا اسود فهو كاتب على فرض اتفاق الأسود للاكاتب (٤) وهذا بناء على تقسيم المتصلة الى اللزومية والاتفاقية فقط على ماهو المشهور والتحقيق انها منقسمة اليهما والى المطلقة اذ الحكم فيها ان قيد (٥) بقيد اللزوم سميت لزومية وان قيد بقيد الاتفاق سميت اتفاقية وان لم تقيد بشيء منهما سميت مطلقة (و) ان حكم في القضية الشرطية (بتنافي نسبتين) سواء كان النسبتان ثبوتيتين أو سلبيتين (٦) او مختلفتين (٧) وهذه

(١) بالجر عطف على ثبوت أى حكم فيها بنفي نسبة ايجابية على تقدير اخرى موجبة اه من شرح الجلال على التهذيب (٢) والتضايف أما في العلية فبأن يكون الاول علة للتالي كما مثل أو معلولا له كقولنا ان كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة أو يكونا معلولي علة واحدة كقولنا ان كان النهار موجوداً كان العالم مضئ فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان بطلوع الشمس واما التضايف فبأن يكونا متضايفين كقولنا ان كان زيد أبا عمرو كان عمرو ابنه اه قطب (٣) في شرح الجلال فليس النهار موجوداً اه (٤) فانه لامنافاة بين مفهوم الاسود والكاتب في الواقع ولكن اتفق بحسب الفرض المذكور تحقق السواد وانتفاء الكتابة اه شيرازى (٥) والمراد بالتقييد الاعتبار كما ذكره الشريف (٦) نحو العدد اما أن لا يكون فرداً أو لا يكون منقسما بمتساويين اه ح (٧) نحو العدد اما ان لا يكون زوجا واما ان

(قوله) على ثبوت نسبة الخ ، ينظر اذ قول الشارح أي حكم في القضية الشرطية الخ مثل قوله فيما سبق أي حكم فيها بنفي شيء عن شيء وقد حمله القاضي على أنه بيان للمعنى لا للعطف اه ح عن خط شيخه يقال الموضعان مختلفان في المتن ففي مامر فان كان الحكم فيها الخ وهاهنا فان حكم الخ فالكلام مستقيم فتأمل اه حسن مغربي ح (قوله) والحاصل، الخ وتحقيقه ان المراد من ثبوت نسبة على تقدير اخرى هو ثبوت الاتصال بين الجملتين سواء تحقق مع الايجاب أو النفي فقولك ان لم تكن الشمس طالعة فالليل موجود أو فليس النهار موجودا موجبة متصلة لأنه حكم فيها باتصال نسبة المقدم بالتالي وايجاب الحكم بين القضيتين وان كانت النسبة في أحدها نفياً فانه غير ملاحظ لنسبة أجزاء القضية بل المصحح لتسميتها موجبة الحكم باتصال المقدم بالتالي كأنك قلت طلوع الشمس متصل به عدم وجود الليل واما السالبة التي عبر عنها بقوله أو نفيها فهي ماحكم فيها بنفي الاتصال بين المقدم والتالي ولذلك مثلوا ذلك بنحو ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود فأصل القضية قبل أداة السلب اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود ولاشك انه لااتصال بين طلوع الشمس ووجود الليل فدخلت أداة السلب لنفي الاتصال كأنك قلت طلوع الشمس ينتفي عند وجود الليل اه ح قوله والسالبة ماحكم فيها بسلب الاتصال بينهما ، مثلا قولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود سالبة وقولنا ان كانت الشمس طالعة فالليل ليس بموجود موجبة فلا تغفل اه شرح شيرازي على التهذيب ح (قوله) كون المقدم معلولا ، كقولنا ان كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة اه قطب (قوله) معلولي علة كقولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضيء فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس اه شرح قطب (قوله) وكونهما متضايفين، كقولنا ان كان زيد أبا عمرو كان عمرو ابنه اه قطب

عليه السلام من أمثلة المنفصلات الموجبات والسوالب الا ما كان النسبتان فيها ثبوتيتين فيبحث عن بقية الامثلة ان شاء الله تعالى (قوله) برفع تنافي النسبتين ، يعنى حكم بسلب المنافاة في الصدق والكذب أو في الصدق فقط أو في الكذب فقط وسيأتى أمثلتها ان شاء الله تعالى (قوله) كذلك ، أي سواء كان النسبتان الخ ، وقد عرفت أنه عليه السلام لم يذكر الا ما كانت النسبتان ثبوتيتين (قوله) عنادا ، بان يكون في الطرفين أو في أحدهما ما يقتضي التنافي بينهما وينظر في تحقق كون أحد الطرفين مقتضياً للتنافي فيهما وفي مثال ذلك ولو اقتصر على الطرف الاول كما في عبارة غيره لكان أولى (قوله) في أي مادة ، ليخرج ما سيأتى من المنافاة بين السواد والكتابة (قوله) أو أخص من نقيض الآخر في مانعة الجمع ، مثل هذا حجر نقيضه لا حجر فلو قلت هذا انسان فهو أخص من نقيض حجر لعموم لا حجر وانما لم يجتمع الاخص من النقيض مع الاخر لأن الأخص اذا ثبت ثبت الأعم وهو النقيض فالاجتماع مع الاخص مستلزم للاجتماع مع الأعم (قوله) أو أعم من نقيض الآخر في مانعة الخلو ، مثل قولك اما لا حجر واما لا شجر فنقيض لا شجر شجر فلو قلت هذا لا حجر فهو أعم من شجر وكذا عكسه أيضاً وانما امتنع الخلو عن الاعم وعن الاخر لأن الاعم من النقيض اذا انتفى انتفى الاخص الذي هو النقيض فيلزم من الخلو عن الاعم وعن الاخر الخلو عن الاخر ونقيضه (قوله) أو يكون كاتباً غير أسود ، فالتنافي بين الطرفين واقع لا لذاتهما بل بحسب خصوص المادة (قوله) وربما يقال مانعة الجمع ومانعة الخلو ، المراد كل واحدة منهما ولذا قال فيها ولم يقل فيهما (قوله) مطلقا ، أي من غير تقييد بلفظ فقط (قوله) وبهذا المعنى يكون أعم ، اذ المطلق أعم من المقيد لصدق كل منهما بهذا المعنى على الحقيقية

هي الموجبة (او لا تنافيهما(١)) اى حكم في القضية الشرطية برفع تنافى النسبتين كذلك وهذه هى السالبة وسوآء كان ذلك الحكم (عناداً) بأن يكون فى الطرفين او فى احدهما ما يقتضي التنافى بينهما بأن يكون مفهوم كل واحد منهما فى اى مادة نقيضاً للاخر او مساوياً لنقيضه (٢) فى الحقيقية او اخص من نقيض الاخر فى مانعة الجمع أو اعم من نقيض الاخر فى مانعة الخلو يظهر للمتأمل (او) كان الحكم (اتفاقاً) بأن لا يكون هناك ما يقتضي التنافى بينهما فى اى مادة بل فى مادة مخصوصة كالمنافاة بين السواد والكتابة في انسان يكون اسود غير كاتب او يكون كاتباً غير اسود وتسمى المنفصلة على الاول عنادية وعلى الثانية اتفاقيةً وسواء كان الحكم بالتنافى او برفع التنافى (صدقاً وكذباً) كما فى الحقيقية(٣) (او احدهما) اما صدقا فقط(٤) كما فى مانعة الجمع(٥) او كذبا فقط كما فى مانعة الخلو وسميت الاولى حقيقية لان التنافى بين طرفيها اشد منه بين طرفي الاخريين لانه فى الصدق والكذب معاً فهى احق باسم المنفصلة بل هى حقيقة الانفصال والثانية مانعة الجمع لاشتمالها على منعه بين طرفيها والثالثة مانعة الخلو لان الواقع لا يخلو عن احد طرفيها وربما يقال(٦) مانعة الجمع ومانعة الخلو على التي حكم فيها بالتنافى صدقاً وكذباً مطلقا(٧) وبهذا المعني يكون اعم(٨) والمراد بالتنافى فى الصدق ان لا يصدقا

يكون منقسما بمتساويين ونحو العدد اما ان يكون زوجا واما ان لا يكون منقسما بمتساويين اهح
(١) قوله اولا تنافيهما يعنى كما في السوالب وقوله بتنافيهما سابقاً يعنى كما فى الموجبات اه
(٢) نقيضاً للاخر ككون العدد زوجاً أو ليس بزوج والمساوى لنقيضه ككونه زوجا أو فرداً اه سعد الدين (*) نحو هذا العدد اما زوج واما فرد فان الفرد مساو لنقيض زوج وهو لا زوج ومفهوم زوج مساو لنقيض فرد وهو لا فرد والعكس اه (٣) أى المنفصلة ومعنى التنافي صدقا وكذبا انهما لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً أيضاً اه وسميت حقيقية لتحقق الانفصال فيها من جانبي الصدق والكذب معاً اه جلال (٤) قوله اما صدقا فقط أى من غير ان يتنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب اه شرح شمسية (٥) قوله كما في مانعة الجمع نحو هذا شجر أو حجر وقوله كما في مانعة الخلو نحو زيد اما في البحر واما ان لا يغرق اه (٦) قوله وربما يقال مانعة الجمع ومانعة الخلو وكذا عبارة شرح الشمسية وشرح المطالع وكان الظاهر الاتيان بأو اه (٧) قوله مطلقا يعنى من غير تقييد بقولنا لا كذبا في مانعة الجمع أو لا صدقا في مانعة الخلو اه (٨) أى من مانعة الجمع فقط أو مانعة الخلو فقط لان المطلق اعم

(قوله) وانما لم يجتمع الاخص ، كالانسان من النقيض كاللاحجر مع الاخر كالحجر اهح (قوله) فالاجتماع مع الاخص ، أي اجتماع امر ثالث وهو المشار اليه اهح عن خط شيخه فلو فرض اجتماع المشار اليه مع العينين لزم اجتماع النقيضين وهو محال اهح عن خط شيخه (قوله) مع الاعم ، شكك عليه السيد عبد الله الوزير ح (قوله) ونقيضه ، يعنى لو قلنا يصح الخلو عن الطرفين وقد ارتفع نقيض احدهما بارتفاع الطرف الاعم منه لزم الخلو عن النقيضين وهما لا يرتفعان كما لا يجتمعان اه عبد الله بن علي الوزير ح

معاً على شيء وفي الكذب ان لايسلبا معاً عن شيء (فمنفصلة(١)) اى فالقضية تسمى منفصلة وقد اشير الى انها اثنتا عشرة (٢) بناء على تقسيمها الى العنادية والاتفاقية فقط على ما هو المشهور والتحقيق(٣)انها تنقسم اليهما والى المطلقة كما في المتصلة فتكون اذاً ثماني عشرة «مثال الحقيقية(٤)» وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة او لاوقوعها في الصدق والكذب معاً موجبة،(٥) دائماً اما ان يكون هذا العدد زوجاً واما ان يكون هذا العدد فرداً(٦) وهذا يستلزم كلما لم يكن هذا زوجا كان فرداً وكلما لم يكن فرداً كان زوجا وكلما كان زوجا لم يكن فرداً وكلما كان فرداً لم يكن زوجاً اربع متصلات(٧) لان عين كل من المقدم والتالي يستلزم نقيض الاخر والا لزم صدقهما معاً ونقيض كل منهما يستلزم عين الاخر والالزم كذبهما معاً وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا العدد زوجاً أو منقسما بمتساويين وهذا يستلزم ليس البتة ان لم يكن هذا العدد زوجاً فهو منقسم بمتساويين الى آخرها « ومثال مانعة الجمع »وهي منفصلة(٨) حكم فيها بوقوع المنافاة أولا وقوعها في الصدق فقط موجبة دائماً،(٩) اما ان يكون هذا شجراً أو حجراً(١٠) وهذا يستلزم كلما كان هذا شجراً لم يكن حجراً وكلما كان حجراً لم يكن شجراً متصلتين (١١) جعل في احداهما عين مقدمها شرطاً ونقيض تاليها جزاء وفي

لابالمعنى الاول وقد ذكر هذا المحقق اليزدي (قوله) الى أنها اثنتا عشرة ، لانها عنادية ووفاقية مضروبتان في المتنافيتين صدقا وكذبا فقط والست مضروبة في الايجاب والسلب (قوله) الى آخرها ، ليس البتة ان لم يكن منقسما بمتساويين فهو زوج ليس البتة ان كان هذا زوجاً فليس منقسما بمتساويين ليس البتة ان كان منقسما بمتساويين فليس بزوج

من المقيد اه (١) وسميت منفصلة لانفصال احد جزئيها عن الاخر الانفصال الكامل كما في الحقيقية والناقص كما في مانعة الجمع ومانعة الخلو كما ستعرف به اه جلال (٢) حقيقة، موجبة وسالبة لزومية واتفاقية هذه اربع ومانعة الجمع كذلك ومانعة الخلو كذلك تكون اثنتي عشرة اه (٣) قوله والتحقيق انها تنقسم اليهما ، أقول اثبات الواسطة بين اللزومية والاتفاقية وان كان غير مشهور فليس من مخترعات المؤلف عليه السلام بل قد ذهب اليه السيد قدس سره لكنه على وجه غير هذا فانه قال ان اعتبر في الحكم بالاتصال كونه لعلاقة فالمتصلة لزومية او اعتبر كونه لا لعلاقة فالمتصلة اتفاقية وان لم يعتبر شيء منهما فالمتصلة مطلقا انتهى « قلت » وما بنى عليه المؤلف مشكل جداً لانه يلزم ان يكون قولنا كلما كانت الشمس طالعة كان الحمار ناهقاً لزوماً لزومية ونحوه وان تكون القضايا المستعملة في الاستدلال بالقياس الاستثنائي مطلقة لعدم تقييدها باللزوم مع ان المعتبر اللزومية وكان الاولي ان يقتفي اثر السيد المحقق اه لعله من انظار السيد حسين الاخفش اه (٤) قوله مثال الحقيقية مبتدا خبره اما ان يكون ولما قال وهي منفصلة دخلت مانعة الخلو فقط ومانعة الجمع فقط فلما قال حكم الخ خرجتا اه وقوله وهي منفصلة الخ هو حد الحقيقية اه (٥) قوله موجبة حال من الحقيقية وقوله وسالبة معطوف عليه اه (٦) فان زوجية العدد وفرديته لا يصدقان ولا يكذبان اه (٧) اى فهذه المنفصلة الحقيقية استلزمت اربعاً كما ذكر وقوله لان عين الخ علة للاستلزام اه (٨) دخلت مانعة الخلو فقط ومانعة الجمع فقط فلما قال حكم فيها الخ خرجت اه (٩) ضرب على قوله دائما في نسخة المؤلف ولم يذكرها في القطب اه (١٠) فانهما لا يصدقان للتنافي بينهما ولكن قد يكذبان بان يكون هذا الشيء شيئاً آخر كالانسان مثلا اه شرح تهذيب (١١) لاتصالهما بشيء واحد اى لصحة اطلاقهما على شيء واحد اه

الاخرى عين تاليها شرطاً ونقيض مقدمها جزآء والا لزم صدق الطرفين معاً وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا انساناً أو ناطقاً وهذا يستلزم ليس البتة ان كان انساناً فهو لاناطق وان كان ناطقاً فهو لاانسان متصلتين كذلك « ومثال » مانعة الخلو وهي منفصلة (١) حكم فيها بوقوع المنافاة اولا وقوعها في الكذب (٢) فقط موجبة، دائماً اما ان يكون هذا لاشجراً اولاحجراً وهذا يستلزم كلما كان شجراً فهو لاحجر وكلما كان حجراً فهو لاشجر متصلتين جعل في احدهما نقيض مقدمها شرطاً وعين تاليها جزآء وفي الاخرى نقيض تاليها شرطاً وعين مقدمها جزآء والالزم كذب الطرفين(٣) معاً وسالبة ليس البتة اما ان يكون زيد شجراً أو حجراً وهذا يستلزم ليس البتة ان كان زيد لاشجراً فهو حجر وان كان لاحجراً فهو شجر متصلتين كذلك ووجه المناسبة في تسمية الاولى بالمتصلة وهذه بالمنفصلة تحقق معنى الاتصال (٤) والانفصال (٥) في الموجبات ومشابهة السوالب للموجبات في الاطراف او غيرها (٦) كما في الحملية (والجزؤ الاول من الحملية موضوع) أي يسمى بالموضوع لانه وضع لان يحكم عليه وهو شامل للمبتدا والفاعل (٧) (و) الاول (من الشرطية مقدم) لتقدمه طبعاً في

(١) دخل فيها مانعة الجمع والخلو ومانعة الجمع فلما قال حكم فيها الخ خرجتا اه (٢) قوله في الكذب فقط اى لايكذبان معاً اه وقوله موجبة وجد بعده في بعض النسخ دائماً وقد ضرب عليه اعنى دائماً في نسخة صحيحة اه (٣) فان حكم فيها بعدم تنافي الطرفين في الكذب فانه يجوز ان لايكون شجراً ولا حجراً اه شيرازى بان يكون انساناً ولكن لايصدقان والا لكان شجراً وحجراً فلا يصح ان تكون هذه السالبة لرفع التنافي فقط صدقاً لانها تكون كاذبة اه ح (٤) وهو انهما يطلقان على ذات واحدة اه (٥) وهو انهما لايطلقان على ذات واحدة اه (٦) من المقابلة واستعداد الاجزاء لقبول الاتصال والانفصال اه (٧) فان زيداً في قال زيد موضوع وقال محمول لان محصل معناه زيد قائل أو ذو قول في الزمان الماضي اه شريف (*) لايقال ان الفاعل ليس جزءاً اولا من الحملية فلا يشمله قوله والجزء الاول من الحملية موضوع لانا نقول المراد بالاولية الاولية في التعقل وتعقل المحكوم عليه سابق على تعقل المحكوم به وكذا يأتى مثل هذا في المقدم والتالي اه احمد بن زيد

(قوله) والا لزم ، أي وان لم نقل بالاستلزام المذكور لزم الخ (قوله) ليس البتة اما ان يكون هذا انساناً أو ناطقاً ، فهذا السلب أعني سلب منع الجمع صادق وسلب منع الخلو كاذب ولعل هذا مبني على ان المشار اليه شخص انساني كزيد لئلا يردان هذا المثال يصدق فيه سلب منع الخلو بان يكون ناهقاً فتأمل (قوله) ليس البتة ان كان هذا انساناً فهو لاناطق ، هذا مثال لسلب اللزوم فسلب هذا اللزوم في منع الجمع صادق لافي منع الخلو فانه كاذب إذ يمتنع خلو المشار اليه عن الانسان بان يكون لاانسان وعن لاناطق بان يكون ناطقاً واذا امتنع خلوه لم يصدق سلب منع الخلو (قوله) متصلتين كذلك أي في جعل احداها الخ وأما بيان الاستلزام في السالبة فليس كبيان الاستلزام في الموجبة اذ يقال في الموجبة والا لزم صدق الطرفين وهاهنا يقال والا لزم صدق نقيض الطرفين بان يخلو عن زيد وذلك ظاهر وتركه المؤلف عليه السلام لانه يعرف من لزوم صدق الطرفين في الموجبة (قوله) وسالبة ليس البتة اما ان يكون زيد شجرا أو حجرا فانه حكم فيها بعدم تنافي الطرفين في الكذب معاً فانه يجوز أن لا يكون شجرا ولاحجرا بان يكون انساناً ولكن لايصدقا والا كان شجرا وحجرا فلا يصح ان تكون هذه السالبة لرفع التنافي صدقا لانها تكون كاذبة حينئذ و(قوله) كذلك ، أي جعل في احدهما الخ واما بيان الاستلزام في السالبة فبأن يقال والا لزم كذب نقيض الطرفين في زيد مع انه صادق لانك قد عرفت ان رفع التنافي صدقا في زيد صادق (قوله) وهو شامل للمبتدا والفاعل، في كون الفاعل هو الجزء الاول من الحملية خفاء اللهم الا ان يقال هو يؤل الى معنى زيد ذو قيام ولم يذكر الجزؤ الاول في شرح المختصر وحواشيه ولفظ عبارته ثم المفردات من القضية يسميها المنطقيون محمولا وموضوعاً قال السيد المحقق عدل عن قول ابن الحاجب ويسمى المبتدا فيه موضوعاً والخبر محمولا ليندرج الفعل والفاعل قال وكان

(قوله) في كون الفاعل هو الجزؤ الاول الخ ، هذا وهم من القاضي رحمه الله نشأ من اعادة ضمير وهو شامل، الى الجزؤ الاول وهو عائد الى المحكوم عليه الدال عليه لان يحكم عليه اه سيدي احمد بن محمد ح

المتصلة ووضعاً فى المنفصلة (و) الجزء (الثاني من الاولى)وهى الحملية (محمول) لحمله على الموضوع (ومن الثانية) وهى الشرطية(تال) لانه تابع للمقدم طبعاً اووضعاً وكل منهما اى من الحملية والشرطية (اما موجبة اوسالبة) كما عرفت (والموضوع ان كان شخصاً) معيناً كزيد والسلمين بلام العهد (فشخصية) اى تسمى القضية شخصية ومخصوصة ايضالان موضوعها شخص مخصوص (والا)يكن الموضوع شخصاً معيناً(فان بين كية افراده) اى افراد الموضوع بسور يحصن القضية عن الاهمال ويبين المقصود منها (كلاً او بعضاً فمحصورة) اي تسمى محصورة لحصر الموضوع بالكل الافرادى (١) أو البعض (كلية) في الاول (أو جزئية) في الثاني والذى وقع به البيان يسمى سوراً لانه يحصر كمية الافرادفسور الموجبة الكلية كل ونحوه(٢)مما يفيدالاستغراق وسور الجزئية بعض وشبهه وسور السالبة الكلية لاشيء ولا واحد وكل ليس وما أفادك معناه(٣)وسور الجزئية ليس كل وليس بعض وبعض ليس ونحوها

---

(١) لا الكل المجموعي والفرق بين الكل المجموعي والكل الافرادى ان قولنا كل انسان يشبعه هذا الرغيف صادق على تقدير ارادة الكل الافرادى وكاذب على تقدير ارادة الكل المجموعي وان قولنا كل انسان يحمل الف من من حديد صادق على تقدير ارادة الكل المجموعي وكاذب على تقدير ارادة الكل الافرادى وان قولنا كل انسان حيوان صادق على التقديرين فالفرق بينهما بالعموم من وجه وفي المثال الاول بحث لان كل انسان يشبعه رغيف انما يصدق اذا اريد كل فرد على سبيل البدلية وهذا ليس مدلول القضية الموجبة الكلية بل مدلولها ان المحمول ثابت لهذا الفرد ولذلك الفرد ولذلك الفرد الى آخر الافراد فالحق في التمثيل مثل قولنا كل جزء من هذا المركب علة له فان الكل المجموعى ههنا غير صادق فان مجموع اجزائه عينه لاعلته ومن ههنا يعلم ان حصرهم القضية في الشخصية والمحصورة والمهملة والطبيعية باطل فان مثل كل انسان يشبعه هذا الرغيف ليس شيئاً منها وكذا كل انسان يحمل الف من من الحديد وما قيل من انها مهملة بناء على ان المجموع كلي منحصر في فرد فيكون الحكم فيه على الافراد فيبطله ماسيأتى من ان المهملة ماتصلح للكلية والجزئية فان المجموع غير صالح لذلك قطعاً فتدبر اه من بعض حواشى شرح الشمسية من خط قال فيه نقلته من خط المولي ضياء الدين رحمه الله تعالي (*) قيل هذا التقسيم لايشمل نحو كل القوم رافعة لهذا الحجر على ان يكون الكل مجموعياً اجيب بان اللام في القوم ان كانت بمعنى العهد الخارجي فالقضية شخصية لان المعنى ان القوم المعين المشخص بجميع اجزائهم رافعه لهذا الحجر وان كانت للاستغراق بمعنى ان مجموع قومه اى جنس القوم كانت القضية مهملة وعلى التقديرين لم تكن خارجة اه من بعض شروح الشمسية (٢) لام الاستغراق او الجميع اه (٣) كل نكرة وقعت في سياق النفي فهو سور السالبة الكلية وقوله وكل ليس نحو كل انسان ليس بجماد اه

ابن الحاجب نظر الى هيئة الشكل الاول فان الكل يرتد اليه قلت أراد ان ابن الحاجب لم يذكرها لأنهما لايقعان في الشكل الاول قال السيد وقيل انهما يقعان فيه كقولنا ضحك كل انسان وماضحك شيء من الفرس (قوله) لحصر الموضوع بالكل الافرادي ، لان السور هو الكل الافرادي لا المجموعي قال في شرح الشمسية سور الكلية كلي أي كل واحد لا الكل المجموعي نحو كل نارحارة أي كل واحد من أفراد النارحارة (قوله) لأنه يحصر كمية الافراد ، اشارة الى أن التسمية اخذت من سور البلد فكما أنه يحصر البلد ويحيط به كذلك اللفظ الدال على كمية الافراد يحصرها ويحيط بها (قوله) وسور الجزئية بعض وشبهه ، كواحد من الحيوان انسان (قوله) وكل ليس ، نحو كل انسان ليس بجماد (قوله)وما أفادك معناه ، نحو لافرد من الانسان بجماد (قوله)وبعض ليس ، نحو بعض الحيوان ليس بانسان (قوله) ونحوها ، نحو فرد من الحيوان ليس بانسان وأما الفرق بين أسوار السالبة الجزئية وبيان دلالتها بالمطابقة فذكور في شرح الشمسية اذ المقام لايحتمله

(قوله) كقولنا ضحك كل انسان الخ ، هذا المثال من الشكل الثالث فينظر وانظر حاشية وانما عدل الى هذا لينذرج الفعل والفاعل في ذلك اندراجهما فيما عداه ويقعان في الشكل الثانى كقولنا ضحك كل انسان وماضحك شيء من الفرس وكأن المصنف نظر الى هيئة الشكل الاول لان الكل مرتد اليه اه ح (قوله) فمذكور في شرح الشمسية ، والفرق بين الاسوار الثلاثة ان ليس كل ، دال على السلب الجزئي بالالتزام والاخران بالمطابقة وذلك ان النفي اذا دخل على مقيد توجه الى القيد لاالى الاصل المقيد ولما كان معنى

(قوله) أي وان لم يبين كمية الافراد فالقضية تسمى مهملة ، نحو الانسان في خسر « وتحقيق المقام » بما ذكره في شرح الشمسية وهو ان القضية اذا لم يبين فيها أفراد الموضوع فلا يخلو اما ان تصلح القضية لان تصدق كلية أو جزئية بان يكون الحكم فيهـا على أفراد الموضوع أو لم تصلح بان يكون الحكم فيها على طبيعة الموضوع نفسها لا على الأفراد فان لم تصلح لان تصدق كلية أوجزئية سميت طبيعية لأن الحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الحكم بالجنسية والنوعية ليس على ماصدق عليه الحيوان والانسان من الافراد بل على نفس طبيعتهما وان صلحت لأن تكون كلية أو جزئيـة سميت مهملة لان الحكم فيها على أفراد موضوعها وقد أهمل بيان كميتها نحو الانسان في خسر والانسان ليس في خسر أي ماصدق عليه الانسان من الافرادفي خسر أوليس في خسر انتهى ، اذا عرفت مانقلناه اندفع مايورد هاهنا من الاعتراض بان قولهم وان لم تبين كمية الافراد فالقضية مهملة صادق على الطبيعة وبان قولهم بتلازم المهملة والجزئية منقوض في بعض المواد اذ يصدق بعض الحيوان جزئي حقيقي ولا يصدق الحيوانجزئي ووجه الاندفاع ان الحكم فيما ذكره وقع على الطبيعة والكلام على مايصلح لانتكون كلية أو جزئية من المحصورات الاربع التي حكم فيها على نفس الافراد فاندفع الاول واندفع الثانى أيضاً لان التلازم على هذا بين المهملة والجزئيـة حاصل (قوله) فكل جزئيـة تصدق مهملة ، اذ كلما صدق الحكم فيه على بعض أفراد الموضوع كما في الجزئية صدق على أفراد الموضوع في الجملة كما في المهملة وبالعكس فاذا صدق بعض الانسان في خمر صدق الانسان في خمر

وبالعكس « فان قيل » المهملة مالم تبين فيها الكلية والجزئيـة فهي محتملة للكلية ومع احتمال الكليـة في المهملة لا تلزمها الجزئية لان الكلية والجزئية متقابلان « قلنا » قد أجاب المحققون من شراح كلام ابن الحاجب بما ملخصه ان التقابل بينهما انما هو باعتبار عارض التعرض للكليـة والجزئيـة أي بيـانهما بسورهما وأما باعتبار ماصدقتا عليه فالجزئية أعم لتحقق الحكم على البعض في ضمن الكل فتأمل والله أعلم (قوله) ان كان على وضع معـين ، نحو ان جئتنى اليوم في وقت الضحي أكرمتك (قوله) جميع الاوضاع التى يمكن اجتماعها الخ، انما اعتبر في الاوضاع ان تكون ممكنة الاجتماع مع المقدم لانه لو اعتبر جميع الاوضاع سواء كانت ممكنة الاجتماع أولا تكون لم تصدق شرطية كلية إما في الاتصال فلان من الاوضاع مالايلزم التالي معه كعدم التالي أو عدم لزوم التالي فان المقدم اذا فرض على شيء من هذين الوضعين استلزم عدم التالي أو عدم لزوم التالي فلا يكون التالي لازماً له على هذا الوضع وان كان الثانى لازماً للمقدم مع عدم التالي أوعدم لزوم التالي كان المقدم على هـذا الوضع مستلزماً للنقيضين وهو أن يوجد التالي وعدمه أوعدم لزوم التـالي وأنه محال فعلى بعض الاوضاع لايكون التالي لازماً للمقدم فلا يصدق أن التالي لازم في جميع الاوضاع وهو مفهوم الكلية على تقدير اطلاق الاوضاع أي على عدم تقييد الاوضاع بامكان الاجتماع ذكره في شرح الشمسية

(والا فمهملة) أي وان لم يبين كمية الافراد فالقضية تسمى مهملة لاهمال السور (وتلازم الجزئية) فكل جزئية تصدق مهملة وكل مهملة تصدق جزئية ، ولما كان هذا التقسيم(١) للقضية باعتبار الموضوع روعي في أسامي الاقسام حالة من تشخص وحصر واهمال « واعلم » ان الشرطية تنقسم الى مثل هذه الاقسام والحاصل ان الحكم بالاتصال والانفصال ان كان على وضع(٢) معين(٣) فهي مخصوصة والا فان بين ان الحكم على تقدير جميع الاوضاع التي يمكن اجتماعها مع المقدم أو بعضها فهي محصورة كلية أوجزئية

(١) قوله ولما كان هذا التقسيم اى تقسيم القضية باعتبار الموضوع اه (٢) الوضع هيئة حاصلة للجسم من ترتب الاجزاء بعضها الى بعض كالقيـام والقعود والاوضاع اعم من الزمان لان الزمان مخصوص بالموجودات والاوضاع شامل لها وللمعدومات اه (٣) قوله معين ، اى عين فيها زمان اللزوم او حال اللزوم اه ح

كل الشمول والاحاطة توجه النفي الداخل عليها الى معناها فهو يفيد بالمطابقة نفي الشمول والاحاطة وذلك لايستلزم الا النفي عن البعض لاغير لانه من ضرورته لايصدق الابه واما شمول النفي لكل فرد فرد فلا يستلزمه ولايدل عليه بمطابقة ولا التزام فظهر ان ليس كل، يدل على السلب الجزئي التزاماً وأما الاخران فدلالتهما عليه بالمطابقة وهو ظاهر وعلى نفي الشمول التزاما عكس ليس كل انتهى المراد نقـله ح (قوله) على هذا الوضع ، أي اجتماع عدم التالي مع المقدم اه ح

(قوله) وأما الاتفاقية ، أي المتصلة الاتفاقية وهو ما كان التلازم بمجرد الاتفاق والمنفصلة الاتفاقية وهو ما كان التنافي كذلك (قوله) والا لم تصدق ، يعني الاتفاقية لاتصدق كلية قال في شرح الشمسية اذ ليس بين طرفيها علاقة توجب صدق التالي على تقدير صدق المقدم فيمكن اجتماع عدم التالي مع المقدم والا لكان بينهما ملازمة والتالي ليس محققاً على تقدير المقدم على هذا الوضع فعلى بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع مع وضع المقدم لايكون التالي صادقاً على تقدير صدق المقدم فلا يكون التالي صادقاً على تقدير صدق المقدم على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم فلا تصدق الكلية (قوله) والمراد بالاوضاع الاحوال ، هكذا في حواشي شرح الشمسية للشريف لكن الوضع ليس نفس الحال بل هو الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة الاجزاء بعضها الى بعض في القيام والقعود اذ الوضع من المقولات المعروفة

وانما اعتبر امكان الاجتماع مع المقدم دون امكان تلك الامور في انفسها لان تلك الامور ربما كانت ممتنعة في نفس الامر لكنها تكون ممكنة الاجتماع مع المقدم فانك اذا قلت كلما كان زيد حماراً كان جسما كان معناه أن الجسمية لازمة لحماريته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع حماريته ككونه ناهقاً مع ان كون زيد ناهقاً ليس ممكناً في نفس الامر وان كان ممكن الاجتماع مع حماريته (قوله) لاجل كونه قائماً ، الظاهر أن يقال مثل كونه ممكناً (قوله) كلما ومهما ونحوها الخ ، وامثلة هذه الاقسام على ترتيب المؤلف عليه السلام كلما أومهما أومتى كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ودائما اما ان تكون الشمس طالعة أولا وقد يكون اذا كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً وقد يكون اما أن تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا وليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وليس البتة اما أن تكون الشمس طالعة واما أن يكون النهار موجودا وقد لايكون اذا كانت الشمس طالعة كان الليل موجودا وقد لايكون اما أن تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا (قوله) وبادخال السلب على سور الايجاب الكلي ، كقولنا ليس كلما في المتصلة وليس دائما في المنفصلة اذ يحصل برفع الايجاب الكلي تحقق السلب الجزئي ومثال الشرطية المهملة أن تطلق لفظة

والا فمهملة فالاوضاع في الشرطية كالافراد في الحملية وهذا كله في اللزومية والعنادية واما الاتفاقية فالمعتبر فيها هو الاوضاع الكائنة في نفس الامر لاجميع الاوضاع الممكنة الاجتماع والالم تصدق(١) كلية اصلا والمراد بالاوضاع الاحوال التي يمكن حصول المقدم عليها وهي مايحصل للمقدم باعتبار اقترانه بالامور التي يمكن اجتماعه معها فان المجتمعين يحصل لكل منهما وضع بالقياس الي الاخر وهو كونه مجتمعاً معه ومقارناً اياه فاذا قلنا كلما كان زيد انساناً كان حيواناً فمعناه ان لزوم حيوانيته لانسانيته ثابت مع كل وضع يمكن ان يحصل مع انسانية زيد لاجل كونه قائماً او قاعداً او كائناً او ضاحكا وكون الشمس طالعة او غير طالعة الي غير ذلك واذا قلنا قد يكون اذا كان الشيء حيواناً فهو انسان فمعناه ان لزوم انسانيته لحيوانيته انما يكون على وضع كونه ناطقاً او ضاحكاً لا على وضع كونه صاهلاً او ناهقاً ، وسور الموجبة الكلية في المتصلة كلما ومهما ونحوها وفي المنفصلة دائماً وسور الموجبة الجزئية فيهما قد يكون وسور السالبة الكلية فيهما ليس البتة وسور السالبة الجزئية فيهما قد لايكون وبادخال السلب على سور الايجاب الكلي(٢) واهمل هذا التقسيم في الشرطيات اكتفاء بما في المطولات ﴿ ولما فرغ ﴾ من الكلام في أقسام القضايا (٣) أخذ في أحكامها وفيها ثلاثة مباحث أولها التناقض وثانيها العكس المستوي وثالثها عكس

(١) أي لو اعتبر جميع الاوضاع الممكنة اه (*) أي الاتفاقية كلية اه قطب (٢) يعني في المختصر لافي الشرح لما مر في قوله واعلم الخ اه (٣) أي الحملية والشرطية الى متصلة اتفاقية ولزومية والى متصلة عادية واتفاقية اه

(قوله) من نسبة الاجزاء بعضها الى بعض ، في هامش حاشية الشريف على القطب أشار بهذا ان المراد بالوضع ليس هو المعنى المصطلح بين الحكماء وهو انه هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة اه ح (قوله) وقد يكون اذا كانت الخ ، هذه صادقة لصدقها كلية فالاولى ان يمثل لها بجزئية لاتصدق كلية فيقال قد يكون اذا كان هذا الشيء حيواناً كان انساناً بجعل المقدم الاعم والتالي الاخص وكذا الثانية فيقال مثلا قد يكون اما ان يكون هذا الشيء حيواناً واما ان يكون

ان ولو واذا في الاتصال ولفظة اما في الانفصال كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما أن تكون الشمس طالعة واما ان لايكون النهار موجودا (قوله) وقدم التناقض على الاخرين لتوقفها عليه ، أي على التناقض وذلك لأنه سيأتي في العكس المستوي وعكس النقيض قولهم في بعض القضايا لو لم تنعكس لصدق نقيضها كما ستعرف ذلك فقد توقفا على معرفة النقيض فلذا قدم مباحثه (قوله) لما كان المراد هنا تناقض القضايا ، اذ الكلام في أحكامها وأما تناقض المفردات الواقعة في أطراف القضايا فتعرف بالمقايسة فلا حاجة الى ادراجه في تعريف التناقض هاهنا ذكره الشريف في حاشية شرح الشمسية (قوله) والا فان التناقض يقع بين المفردات ، وقد صرحوا بذلك فانهم يذكرون تقايض أطراف القضايا كقولهم في عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين وكما في مباحث النسب الاربع فانهم يذكرون نقيضى المتساويين وغيرهما وظاهر عبارة المؤلف عليه السلام أن التناقض يجري في المفردات حقيقة وهو خلاف ماصرحوا به فانهم ذكروا ان التصورات لاتقايض لها ولهذا قال الشريف في حواشي شرح المختصر ماذكروه من تقايض أطراف القضايا بانهم اعتبروا نسب الاطراف الى الذات تقيدا ايجاباً وسلباً قال ويسمون هذا نقيضاً بمعنى السلب مجازا وعبارة شرح الشمسية الاختلاف جنس بعيد لانه قد يكون بين قضيتين وقد يكون بين مفردين كالسماء والارض فلم يذكر التناقض في المفرد واليزدي قيد بالقضيتين اما لان التنافض لايكون بين المفردات على ماقيل واما لان الكلام في تناقض القضايا (قوله) بالعدول والتحصيل الخ ، يعنى اختلاف القضيتين بكون أحدهما محصلة والاخرى معدولة أو بكون احدهما محصورة والاخرى مهملة

النقيض وقدم التناقض على الاخرين لتوقفها (١) عليه فقال

التناقض (٢)

(اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى وبالعكس(٣)) لما كان المراد هنا تناقض القضايا قيد الاختلاف بالقضيتين والا فأن التناقض يقع بين المفردات وبقية الحد يخرج الاختلاف بالعدول (٤) والتحصيل والحصر (٥) والاهمال اذ لا يلزمه

(١) اما توقف عكس النقيض فظاهر واما توقف العكس المستوى فلما يأتى من انه لولم يصدق لصدق نقيضه اه (٢) التناقض من احكام القضايا ومباحثها المحتاج الى معرفته لتوقف رد الاشكال الثلاثة الاخيرة الي الاول على العكس وتوقف القطع بصحة العكس على ابطال نقيضه وهو المسمى بقياس الخلف كما ستعرف ولهذا قدمه على العكس وأيضاً لما كان الدليل قد لايقوم على صدق المطلوب ابتداء بل اما على ابطال نقيض المطلوب ويلزمه صدقه واما على تحقيق ملزوم صدق المطلوب وهو مايكون المطلوب عكسه فيلزم صدقه فلذا احتيج الي بيان النقيض والعكس اه (٣) قوله وبالعكس زايد لاحاجة اليه وهو مندرج في قوله من صدق كل كذب الاخرى لان المراد من لفظة كل وكذا من لفظة الاخرى أعم من الاصل والنقيض معا نعم لو قال بحيث يلزم لذاته من صدق هذه القضية كذب الاخرى لاحتاج الي ذكر قوله وبالعكس اه شرح شيرازى (٤) المعدولة من القضايا ما كان حرف السلب كلا وليس وغيرهما مما يشاركهما في معنى السلب جزءاً من أحد جزءيها اما من الموضوع فقط كقولنا اللاحي جماد وتخص بمعدولة الموضوع أو من المحمول فقط كقولنا الجماد لاعالم وتخص بمعدولة المحمول أو من كليهما كقولنا اللاحي لاعالم وتخص بمعدولة الطرفين وسميت معدولة لان حرف السلب موضوع لسلب النسبة فاذا استعمل في هذا المعنى كان معدولا عن معناه الاصلى فسميت هذه القضية التى هذا الحرف جزء من أحد جزئيها أو من كل منهما معدولة تسمية للكل باسم الجزء والمحصلة ان لا يكون حرف السلب جزءاً من طرفيها سواء كانت موجبة أو سالبة كقولنا زيد قائم زيد ليس بقائم ووجه التسمية ان حرف السلب اذا لم يكن جزءاً لشيء من طرفيها فكل واحد منها وجودى محصل اه من شرح التقريب لسيدنا احمد بن الحبشي رحمه الله تعالى (٥) الحصر نحو كل

انساناً وكذا الكلام في الجزئيين السالبين مثلا قد لايكون اذا كان هذا الشيء عددا كان منقسما بمتساويين وفي المنفصلة قد لايكون اما ان يكون هذا الشيء عددا واما أن لايكون منقسما بمتساويين والله اعلم اه املاح عن خط شيخه (قوله) ان التصورات لاتقايض لها ، ينظر في هذا مع مامر لسيلان عند تكلمه على قول ابن الامام في بحث العلم بمعنى يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق اه سيدي احمد بن محمد ح (قوله) واليزدي ، عطف على شرح الشمسية اه الظاهر ان قوله واليزدي ابتداء كلام اه سيدي احمد لكن يلزم على هذا أن يكون اما لأن التناقض الخ من كلام المحشي كما يتبادر الى الفهم وليس كذلك بل ذلك كلام اليزدي الى آخر القولة فالعطف على قوله وعبارة شرح الشمسية متوجه اه من خط ولده سيدي عبد الكريم بن احمد ح

فلا يوجب اختلافاً في مفهوم النسبة فانه وان كان لذات واحدة وضعان احدهما وجودي كالجماد والاخر عدمي كاللا حيوان وعبر عنها تارة بالوجودي وتارة بالعدمي وحكم فيها بالحالتين بحكم واحد لم يحصل هنالك قضيتان متخالفتان في المفهوم حقيقة ذكره الشريف (قوله) فان الكليتين الخ ، الصواب وأيضاً فان الكليتين الخ فان خروج ماذكر من قيد الحيثية أعني قوله بحيث يلزم الخ لاجل الكذب في الكليتين والصدق في الجزئيتين (قوله) أي يلزم لذاته الخ ، هذاالتفسير للعكس يندفع به ماأورده الشيرازي من أن قيد وبالعكس غير محتاج اليه (قوله) فلاتختلف النسبة الحكمية ، اشارة الى ماذكره الفارابي من أن الشرط ليس الا اتحادالنسبة الحكمية ومع اتحادها يلزم الاتحاد في الثمان الوحدات المعروفة فلذا قال المؤلف عليه السلام فلا تختلف النسبة الحكمية في ذات الموضوع الخ اذ مع الاختلاف في شيء من هذه الامور يحصل اختلاف النسبة الحكمية وقوله لاختلاف علة لقوله فلاتختلف (قوله) في ذات الموضوع ، زاد المؤلف عليه السلام لفظ ذات اشارة الى ان الشرط في تناقض القضيتين هو اتحادهما في ذات الموضوع أو المحمول لافي لفظهما اذ لو اشترط اتحادهما في اللفظ لورد هذا انسان هذا ليس ببشر فانهما نقيضان مع اختلافهما في اللفظ ذكر ذلك شراح كلام ابن الحاجب ماخلا صاحب الجواهر فانه قال اختلف في شرائط التناقض فمنهم من قال الاتحاد اللفظي والمعنوي شرط في تحقق التناقض وعليه المحققون قال ولا نسلم أن مثل زيد انسان زيد ليس ببشر نقيضان ومنهم من اقتصر على الاتحاد المعنوي سواء تحقق الاتحاد

لذاته من صدق احدهما كذب الاخرى فلا يحتاج معه الى التقييد بالايجاب والسلب اذ لا يكون الاختلاف الذي هذا شأنه الا به وقوله لذاته يخرج الاختلاف الذي يلزم معه من صدق كل كذب الاخرى من غير نظر الى ذاته بل بواسطة(١) مثل زيد انسان زيد ليس بناطق فان صدق احداهما وكذب الاخرى بواسطة ان كل ناطق انسان ، او بخصوص مادة نحو كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحيوان ونحو بعض الانسان حيوان و بعض الانسان ليس بحيوان فان الصدق والكذب لخصوص المادة لالذات(٢) الاختلاف بين الكليتين والجزئيتين فان الكليتين قد تكذبان(٣) نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان انسان والجزئيتين قد يصدقان نحو بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان فقوله يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين فانه لم يكن الكذب فيهما لازماً في كل مادة لصدقهما في بعض المواد كما عرفت(٤) وقوله بالعكس اى يلزم لذاته من كذب كل صدق الاخرى ويخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين لانتفاء لزوم الصدق فيهما لكذبهما فى بعض المواد كما عرفت (وشرطه الاتحاد) فلا تختلف النسبة الحكمية لاختلاف في ذات الموضوع (٥)

انسان حيوان والاهمال نحو الانسان حيوان وقوله فلا يحتاج معه أى مع قوله بحيث يلزم الخ اه (١) قوله بل بواسطة وفي نسخة بل لواسطة باللام يعنى بواسطة مساواة محمول كل منهما المحمول الاخرى اه وقوله أو بخصوص مادة يعنى لالذاته وفي نسخة أو لخصوص باللام أيضاً اه (٢) قوله لالذات الاختلاف بين الكليتين أى بل لان سلب الاعم من الاخص كاذب اه جلال وقوله والجزئيتين أى لالكونهما كليتين كالمثالين الاولين ولا لكونهما جزئيتين كالمثالين الاخيرين اه (٣) فعلم أن صدق احدى الكليتين والجزئيتين المتقدمتين وكذب احداهما لخصوص المادة لالكونهما كليتين أو جزئيتين اه (٤) في المثالين المتقدمين اه (*) اشارة الى دفع ماقيل من قوله وبالعكس زائد لاحاجة اليه لكن فيه قد يقال اذا كانا كاذبتين معاً فقد أخرجهما قوله من صدق كل الخ اذ لا يصدق على واحدة منهما انها صادقة فحينئذ لافائدة لقوله وبالعكس سوى كشف مايكون التناقض عليه في نفس الامر من غير افادة احتراز اه شيخنا (٥) فالمعتبر ذات الموضوع والمحمول لالفظهما لان قولنا زيد انسان زيد ليس ببشر تناقض خلافا لما في الجواهر اه

(قوله) وحكم فيها بالحالتين ، عبارة الشريف وحكم عليها في الحالتين اهح (قوله) الصواب وايضاً فان الكليتين ، انظر في هذا بل الظاهر أنه تعليل للاول اهح عن خط شيخه (قوله) يلزم الاتحاد في الثمان الوحدات ، بل في جميع الوحدات المعتبرة في تحقيق التناقض كما سيأتي ان شاء الله تعالى اه اسمعيل بن محمد ح (قوله) علة لقوله فلا تختلف ، بل هو علة للمنفي وهو اختلاف النسبة لا للنفي اهح عن خط شيخه (قوله) فانهما نقيضان ، كون هذين نقيضين ينافي مابنى عليه المؤلف في قوله زيد انسان زيد ليس بناطق اهح

اوالمحمول(١) اوفى شرط (٢)او كل (٣) او جزء او زمان(٤) اومكان(٥) او اضافة(٦) اوقوة (٧) او فعل (٨) او غير ذلك (٩) (الافي الكم) وهو الكلية والجزئية فيشترط اختلافهما فيه(١٠)ان كانتا محصورتين(و) الا فى(الكيف)وهو الايجاب والسلب (والجهة (١١)) وهى الضرورة والامكان والدوام والاطلاق ونحوها (١٢)

---

(١) كقولنا زيد قائم زيد ليس بضاحك اه (٢) كقولنا الجسم مفرق للبصر أى بشرط كونه أبيض الجسم ليس بمفرق للبصر أى بشرط كونه أسود اه (٣) كقولنا بنى تميم يحملون الصخرة اى كلهم بنى تميم لايحملون الصخرة اى بعضهم اه (٤) كقولنا زيد نائم أى ليلا زيد ليس بنائم أى نهاراً اه (٥) كقولنا زيد جالس أى في الدار زيد ليس بجالس أى في السوق اه (٦) كقولنا زيد أب أى لعمرو زيد ليس باب أى لبكر اه (٧) كقولنا الخمر في الدن مسكر أى بالقوة الخمر ليس بمسكر أى بالفعل اه (٨) هذه الثمان الوحدات المشهورة بجعل الكل والجزء وحدة والقوة والفعل وحدة أيضاً وقد جمعها بعضهم بقوله

كل اضافة وشرط فعل وضع ووقت ومكان حمل

(٩) مثل الاتحاد حالا وتمييزاً ومفعولا به وله ومعه ومطلقاً ونوعياً وعددياً اه فصول البدايع (١٠) لان الموضوع حيث يكون أعم تكذب الكليتان وتصدق الجزئيتان كالمثالين اللذين مرا اه جلال (١١) قوله والجهة لانهما لو اتحدا فيها لم يتناقضا لكذب الضروريتين في مادة الامكان كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة وليس كل انسان كاتباً بالضرورة فانهما يكذبان لان ايجاب الكتابة لشيء من افراد الانسان ليس بضروري ولاسلبها عنه وصدق الممكنتين فيها كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وليس كل انسان كاتب بالامكان اه شرح شيرازى (*) واشتراط الاختلاف في الجهة لان القضيتين في مادة الامكان تكذبان معا ضروريتين لان المتحقق هو الامكان فحسب ويصدقان معا ممكنتين نحو بالضرورة او الامكان كل انسان كاتب وبعض الانسان ليس بكاتب اه جلال (١٢) والنقيض للمشروطة العامة الحينية والنقيض للعرفية العامة الحينية المطلقة اه

اللفظي أو لم يتحقق وفي المرآة مثل كلام الشراح الا أنه قال المراد الاتحاد في خصوصية ذات الموضوع والا لم يكن بين الكلية والجزئية تناقض فان ذات الموضوع جميع الافراد في الكلية وبعضها في الجزئية وهما مختلفان ومافي المرآة هو كما في شرح الشمسية قال في المرآة وهذه الوحدة حاصلة فى الجزئيتين ولاتناقض فلا بد من اعتبار شرط آخر وهو الاختلاف في الكم (قوله) أو غير ذلك ، المشهور أنهم اعتبروا ثمانى وحدات وقد ذكرها المؤلف عليه السلام فينظر ان شاء الله تعالى ماذلك الغير ولعله في نقيض الموجهات (قوله) ان كانتا ، أي القضيتان محصورتين أي الكليتين أو جزئيتين لامهملتين ولا شخصيتين (قوله) والجهة ، أي جهة نسبة المحمول الى الموضوع وهي الكيفية التى هي ثابتة للنفس في نفس الامر وذلك ان النسبة في الواقع لابد من ان تكون متكيفة بكيفية كالضرورة والدوام وغيرهما ثم اذا حصلت عند العقل اعتبر لها كيفية هي اما عين تلك الكيفية أو غيرها ثم اذا اريد وجودها في اللفظ أوردلها عبارة تدل على تلك الكيفية المعتبرة عند العقل اذ الالفاظ بازاء الصور العقلية فالمؤلف عليه السلام أشار بقوله وهي الضرورة الخ الى بسائط الموجهات وهي ثمان لان هذه الاربع التى ذكرها المؤلف قد اشتملت عليها لان المقيدة بالضرورة أربعة أقسام

(قوله) الاتحاد في خصوصية ذات الموضوع ، المراد بخصوصية ذات الموضوع ملاحظة نفس الموضوع وماهيته من غير نظر الى وصف الكلية والبعضية اه املاح عن خط شيخه (قوله) في خصوصية ذات الموضوع ، لان مجرد السور لايفيد الخصوصية اه منه ح (قوله) فان ذات الموضوع ، يعنى مع ملاحظة السور اه منه ح (قوله) حاصلة في الجزئيتين ، ينظر في حصول الوحدة في الجزئيتين لانه قد اشترط الاتحاد في المعنى ومعنى الموضوع في كل من الجزئيتين غير معنى الاخر كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان اذ بعض الحيوان المثبت له الانسانية في الاولى غير البعض المنفية عنه في السالبة اه املاح من خط شيخه قد دفع هذا في حاشية السعد وفي القطب فتأمل فيهما ان شاء الله تعالى اهح من خط شيخه (قوله) فينظر ان شاء الله تعالى ، بل هو اشارة الى دفع النقض الذي أورده بعض محققي متأخري المناطقة على حصر الوحدات في الثمان قال بل ومن شرط التناقض الاتحاد في الآلة والفاعل والمفعول ونحو ذلك والا لم يتحقق التناقض مثل زيد كاتب أي بالقلم الواسطي زيد ليس بكاتب أي بالقلم الهندي زيد ضارب أي عمرا زيد ليس بضارب أي بكرا ولهذا ذهب كثير من المتأخرين الى مذهب الفارابى من الاقتصار على وحدة النسبة الحكمية لاستلزامها تحقق جميع الوحدات عند تحققها اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق ح

مطلقة عامة ومشروطة عامة ووقتية مطلقة ،ومنتشرة مطلقة والمقيدة بالدوام قسمان وهي الدائمة والعرفية العامة ،والمقيدة بالامكان العام قسم واحد وهي الممكنة العامة والثامنة المطلقة العامة وبيان أمثلتها وتوجيه تسميتها باسمائها يؤخذ من موضعه فقول المؤلف ونحوها اشارة الى مااشتملت عليه هذه الاربع والاولى ان تكون اشارة الى المركبات وهي سبع وتحقيق أقسامها وبيان وجه التسمية لايليق بالمقام وهو مذكور في البسائط (قوله) في المحصورتين والمخصوصتين ، هذا قيد لاختلاف القضيتين في الجهة يعنى أنه يشترط اختلافهما في الجهة مطلقا سواء كانتا محصورتين بكلية أو جزئية أو مخصوصتين أي شخصيتين (قوله) فنقيض كل مقابله ، قال في شرح الشمسية وهذا القيد كاف في أخذ النقيض نقيضه حتى ان كل قضية يكون نقيضها رفع القضية فاذا قلنا كل انسان حيوان بالضرورة فنقيضها أنه ليس كذلك وكذلك في سائر القضايا لكن اذا رفع القضية فربما يكون نفس رفعها قضية لها مفهوم محصل معين من القضايا المعتبرة وربما كان لازماً مساوياً له مفهوم محصل عند العقل فاخذ ذلك اللازم وأطلق عليه اسم النقيض تجوزا فحصل لنقايض القضايا مفهومات محصلة عند العقل ولم يكتف بالقدر الاجمالي في أخذ النقيض لتسهيل استعمالها في الاحكام (قوله) ومقابل الايجاب الكلي السلب الجزئي ، فنقيض الكلية الموجبة الجزئية السالبة (قوله) ومقابل السلب الكلي الايجاب الجزئي ، فنقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية (قوله) والضرورية الذاتية ، وهي المطلقة العامة فتخرج بقيد الذاتية المشروطة العامة (قوله) يقابلها الامكان العام ، لانه سلب الضرورة عن الجانب المخالف ولاخفى في ان اثبات الضرورة في الجانب المخالف وسلبها في ذلك الجانب مما يتناقضان نحو كل انسان حيوان بالضرورة نقيضه لاشيء من الانسان بحيوان بالامكان العام (قوله) والدوام الذاتي ، وهو أن يحكم بالدوام في القضية مادام للذات (قوله) يقابله الاطلاق العام ، لان الايجاب في كل الاوقات وهو مفهوم الدائمة الموجبة ينافيه السلب في بعض الاوقات نحو كل فلك متحرك دائما نقيضه لاشيء من الفلك بمتحرك بالفعل (قوله) وهكذا سائر الجهات، مثلا المشروطة العامة نقيضها الحينية الممكنة وهي التى حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المخالف كقولنا كل من به ذات الجنب يمكن ان يسعل في بعض اوقات كونه مجنوباً فمعناها ان سلب السعال عنه في بعض أحيان الاتصاف ليس بضروري فنقيضها قولنا بالضرورة بعض من به ذات الجنب لايسعل مادام مجنوباً هذا بيان مايقتضيه المقام وتحقيق نقايض باقي الموجهات من البسائط والمركبات مذكور في بسائط هذا الفن (قوله) العكس المستوي ، سمي مستويا لتساوي القضية وعكسها في الصدق والكيفية ذكره في حاشية شرح الشمسية (قوله) مع بقاء الصدق ، أي يكون الاصل بحيث لو فرض صدقه لزم صدق العكس معه ولم يرد أن الاصل والعكس يكونان صادقين في الواقع

في المحصورتين والمخصوصتين (فنقيض كل) شيء من ذلك (مقابله) ومقابل الايجاب الكلي السلب الجزئي ومقابل السلب الكلى الايجاب الجزئي والضرورة الذاتية يقابلها الامكان العام والدوام الذاتي يقابله الاطلاق العام وهكذا سائر الجهات

العكس المستوي

ويسمى العكس المستقيم ايضاً (تبديل طرفى القضية مع بقاء الصدق والكيف)

(قوله) وهذا القدر كاف في أخذ النقيض نقيضه ، عبارة شرح الشمسية وهذا القدر كاف في أخذ النقيض لقضية قضية حتى ان الخ اهـ ح (قوله) وربما كان لازماً مساوياً ، كما في نقايض بعض الموجهات فليراجع اهـ ح (قوله) وهي المطلقة العامة ، الظاهر الضرورية المطلقة اهـ ح (قوله) لاشيء من الفلك بمتحرك ، صوابه بعض الفلك ليصح التناقض اذ لاتناقض بين الكليتين بالذات اهـ ح (قوله) كقولنا كل من به ذات الجنب الخ ، لايشوش هذا في تمثيله هنا مع الاتفاق في الكم فلا مشاحة اذ المقصود معرفة الموجهات اهـ ح (قوله) كقولنا كل من به ذات الجنب الخ ، الاولى أن تجعل المشروطة العامة أصلا والحينية الممكنة نقيضاً كما هو المفروض فيقال مثلا كل من به ذات الجنب يسعل بالضرورة مادام مجنوباً فنقيضها بعض من به ذات الجنب لايسعل حين هو مجنوب بالامكان وأما القاضي رحمه الله فقد عكس وأيضاً جعل جهة الامكان محمولا في قوله كل من به ذات الجنب يمكن أن يسعل الخ فتأمل والله أعلم اهـ املاء ح

(قوله) بحسب الاتفاق دون اللزوم ، وهو فيما كان المحمول أعم نحو كل انسان حيوان وسيأتى فانه لاينعكس الى قولنا كل حيوان انسان (قوله) لان العكس لازم للاصل ويمتنع الخ ، قد اورد على قولهم لان العكس لازم للقضية أنه اذا كان لازماً لها فلم لم تنعكس السالبة الجزئية « وأجاب بعض المحققين بان العكس مقول بالاشتراك على معنيين « أحدها » ماحصل بالتبديل من قضية صادقة وهذا هو المراد المتعارف في الفن « والثانى هو التبديل نفسه أعنى المعنى المصدري وهذا المعنى لاوجه للتعريف به واذا كان معنى العكس هنا هو مايحصل بالتبديل من قضية صادقة فلا يرد النقض المذكور اذ يصير معنى قولهم العكس لازم للقضية ان كل قضية حصل من تبديل طرفيها قضية صادقة فذلك الحاصل لازم لها فما لم يحصل من تبديل طرفيها قضية صادقة كالسالبة الجزئية لا لازم لها فلا اشكال ولعل المؤلف عليه السلام عدل عن قولهم لازم القضية الى قوله لازم للاصل لدفع هذا الايراد فتأمل اذ اتصاف القضية بالاصالة بعد وجود قضية صادقة تكون لازمة لها (قوله) لجواز كذب الملزوم دون اللازم ، فان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه وهو قولنا بعض الانسان حيوان (قوله) لايلزمه الايجاب ، اذ قد يتخلف الموجب عن السالب وبالعكس فان قولنا لاشيء من الانسان بفرس لايصدق عكسه موجباً أعنى بعض الفرس انسان فاللازم المنضبط هو الموافق في الكيف (قوله) على كل أفراد الاعم ، انما أتى بكل احتراز عن المهملة نحو الحيوان انسان فيجوز حمل الاخص فيه على ماصورته صورة الاعم « واعلم » انه اذا ثبت عدم انعكاس الموجبة الى الكلية في مادة واحدة ثبت عدم انعكاسها اليها في جميع المواد لان معنى عدم انعكاس القضية ان لايكون لازما لزوماً كلياً وذلك لايتبين بمجرد حصوله في مادة واحدة بل يحتاج الى برهان منطبق على جميع المواد

العكس يطلق على معنيين على القضية الحاصلة من التبديل وعلى نفس التبديل (١) ومعنى تبديل الطرفين ان يجعل كل واحد منهما بدل الاخر فيصير الموضوع (٢) محمولا والمحمول موضوعاً والمراد بقوله مع بقاء الصدق لزوم صدق العكس لصدق الاصل نخرج ما صدق مع الاصل بحسب الاتفاق (٣) دون اللزوم نحو قولنا كل ناطق انسان بالنسبة الى قولنا كل انسان ناطق(٤) وانما اعتبر لان العكس لازم للاصل ويمتنع(٥) صدق الملزوم بدون اللازم ولم يعتبر بقاء الكذب لجواز كذب(٦) الملزوم دون اللازم، والمراد ببقاء الكيف ان الاصل ان كان موجباً كان العكس موجباً وان كان سالباً كان سالباً وذلك لان قولنا كل انسان ناطق لايلزمه(٧) السلب وقولنا لاشيء من الانسان بحجر لايلزمه الايجاب (فعكس الموجبة) كلية كانت أو جزئية (موجبة جزئية) ولا تنعكس الكلية كنفسها(٨) لجواز ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا يجوز حمل الاخص على كل افراد الاعم نحو كل انسان حيوان فلا تنعكس الى قولنا كل حيوان انسان وتنعكس الى بعض الحيوان انسان والا لصدق نقيضه وهو لاشيء من الحيوان بانسان وتضمه الى الاصل وهو كل انسان حيوان

(١) فهم من شرح المطالع ومن كلام السيد في حاشية شرح المختصر أن اطلاقه على القضيه بالتجوز اه حاشية شرح الشمسية (٢) قوله فيصير الموضوع محمولا أو المقدم تالياً والعكس اه (٣) فلا يكون من العكس لان صدقه بحسب الاتفاق يعنى بخصوصية المادة كما سبق اه (٤) فلا يكون هذا عكس كل ناطق انسان لان صدقه على جهة الاتفاق اه (٥) قوله ويمتنع صدق الملزوم هو الاصل وقوله بدون اللازم هو العكس اه (٦) قوله لجواز كذب الملزوم بدون اللازم وفي نسخة دون بدون باء وفي شرح التهذيب والقطب فان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه وهو بعض الانسان حيوان اه فقد صدق اللازم بدون الملزوم اه (٧) قوله لايلزمه السلب أى في حال العكس وكذا قوله لايلزمه الايجاب اه (٨) أى موجبة كلية لانه لايجوز حمل الاخص على الاعم اه

(قوله) وهو فيما كان المحمول أعم ، أي عدم لزوم الصدق المعبر عنه بقوله دون اللزوم اه ح عن خط شيخه (قوله) بعض المحققين ، هو الجلال في شرح التهذيب اه ح (قوله) مايحصل بالتبديل في قضية صادقة ، وهذا وان كان مجازا في أصل استعماله كما ذكره في حواشي شرح المختصر لكنه صار الان حقيقة اه منه ح (قوله) يحتاج الى برهان الخ ، اذ القواعد المنطقية كلية اه ح

فتجعله كبرى والاصل صغرى(١) ينتج لاشيء من الانسان بانسان وهو سلب الشيء عن نفسه (و) عكس (السالبة الكلية كنفسها) سالبة كلية لانه اذا صدق سلب المحمول عن كل فرد من افراد الموضوع صدق سلب الموضوع عن كل فرد من افراد المحمول اذ لو ثبت الموضوع لفرد من افراد المحمول حصل الملاقاة بين الموضوع والمحمول في ذلك الفرد وبالملاقاة تصحح الموجبة الجزئية من الطرفين وصدقها من الطرفين ينافي السالبة الكلية من احدهما فينعكس لاشيء من الانسان بفرس الى لاشيء من الفرس بانسان والا فبعض الفرس انسان(٢) وتنعكس الى بعض الانسان فرس هذا خلف او تجعلها صغرى للاصل(٣) ينتج بعض الفرس ليس بفرس وهو سلب الشيء عن نفسه (ولا عكس للجزئية السالبة (٤)) اذ لو صح لصدق كلما صدق الاصل وليس كذلك فانها تصدق السالبة الجزئية في قضية موضوعها اعم مطلقا من محمولها(٥) ولا يصدق عكسها وان صدق في قضية (٦) بين موضوعها ومحمولها تباين كلي او عموم من وجه

عكس النقيض

(تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف) عكس النقيض يطلق على المعنيين (٧) ايضا والمراد من تبديل نقيضي الطرفين جعل كل من نقيضي الطرفين مكان الطرف الاخر

---

(١) فيكون التقدير هكذا كل انسان حيوان ولاشيء من الحيوان بانسان ينتج ماذكره المؤلف لان النتيجة تتبع الاخس وهو النفي هنا اه (*) وانما كانت النتيجة هكذا لانها تكون من الاخس والنفي أخس من الاثبات وكذا اذا كانت احدى القضيتين جزئية والاخرى كلية فانها تكون من الاخس وهي الجزئية لان الجزء أخس من الكل اه
(٢) أي لو لم تنعكس السالبة الكلية كنفسها بل انعكست موجبة جزئية اه
(٣) ويكون التقدير بعض الفرس انسان ولاشيء من الانسان بفرس ينتج ماذكره المؤلف واخذت النتيجة الاخس وهو النفي والجزئية اه
(٤) نحو بعض الحيوان ليس بانسان وقوله اذ لوصح لصدق الخ أي لانه يعتبر بقاء الصدق في العكس كما مر اه
(٥) نحو ليس بعض الحيوان انسانا ولا يصدق عكسه نحو ليس بعض الانسان بحيوان لصدق نقيضه وهو كل انسان حيوان والا لوجد الكل بدون الجزء وهو محال اه شرح مطالع
(٦) فعلى جهة الاتفاق والندرة فلا يعتد به حتى يلزم أن تنعكس الجزئية سالبة اه
(٧) والمراد هنا هو التبديل اه

(قوله) فتجعله، أي لاشيء من الحيوان بانسان (قوله) ينتج، يعني من الضرب الثاني من الشكل الاول (قوله) والا فبعض الفرس انسان، أي والا صدق نقيضه وهو بعض الفرس انسان (قوله) أوتجعلها، أي بعض الفرس انسان (قوله) صغرى للاصل، وهو لاشيء من الانسان بفرس (قوله) ينتج، يعني من الضرب الرابع من الشكل الاول (قوله) وهو سلب الشيء عن نفسه وهو محال منشاؤه نقيض العكس لان الاصل صادق والهيئة منتجة فيكون نقيض العكس باطلا فيكون العكس حقا وهو المطلوب (قوله) ولا عكس للجزئية السالبة، يعني لا عكس لها لا كلية ولا جزئية (قوله) فانها تصدق السالبة الجزئية في قضية موضوعها اعم مطلقا من محمولها وحينئذ يصح سلب الاخص عن بعض الاعم لكن لا يصح سلب الاعم عن بعض الاخص مثلا يصدق بعض الحيوان ليس بانسان ولا يصدق بعض الانسان ليس بحيوان اذ لو صدق لزم انتفاء العام عن الخاص وهو محال (قوله) تباين كلي، مثلا يصدق بعض الانسان ليس بحجر ويصدق عكسه أيضا وهو بعض الحجر ليس بانسان (قوله) أو عموم من وجه، نحو بعض الانسان ليس بابيض فانه يصدق عكسه نحو بعض الابيض ليس بانسان (قوله) عكس النقيض، أي عكس نقيض طرفي الاصل لا عكس عينهما فقد عرفته ولعكس النقيض تعريفان للقدماء والمتأخرين، عرف القدماء بما ذكره المؤلف عليه السلام وسيأتي تعريف المتأخرين ان شاء الله تعالى قريبا في كلام المؤلف عليه السلام (قوله) جعل كل من نقيضي الطرفين مكان الطرف الاخر، بان جعل نقيض الاول مكان عين الثاني ونقيض الثاني مكان عين الاول قال بعضهم ولا يخفى قصور العبارة

(قوله) ولا يخفى قصور العبارة الخ، لا قصور في عبارة المؤلف عليه السلام لان مراده ان التبديل بين النقيضين بدليل قوله مكان الطرف الاخر بعد تبديله بنقيضه وقوله كأنك جعلت الخ لا ما فسره به المحشي من جعل نقيض الاول مكان عين الثاني والعكس وقول

بعد تبديله (١) بنقيضه كانك جعلت مكان كل طرف نقيضه (٢) ثم بدلت كلا من النقيضين بالاخر والمراد من بقاء الصدق والكيف ماعرفت في تعريف العكس المستوى (وحكم الموجبات) كليـة كانت اوجزئية (هنا) أي في عكس النقيض مثل (حكم السوالب ثمـه) أي في العكس المستوي فالموجبـة الكليـة تنعكس كنفسها مثلا ينعكس كل انسان حيوان الى كل لاحيوان لاانسان والا(٣) فبعض لاحيـوان ليس لا انسان (٤) ويستلزم بعض لاحيـوان انسانـ (٥)

---

(١) في بعض الحواشى لايحتـاج اليـه لانه قـد دخل في قوله جعـل كل من نقيضى الطرفـين مكان الاخر اه وانظر مافي الهـامش على سيلان اه (٢) قوله كأنك جعلت مكان كل طرف نقيضه ، وهذا هو المناقضة وقوله ثم بدلت الخ وهذا هو العكس اه (٣) أى لولم تنعكس كنفسها بل جزئية صدق نقيضه وهو بعض لاحيوان الخ لان السالبة المعدولة المحمول في قوة الموجبة لان رفع احد النقيضين اثبات للاخر فكانت الموجبـة هي النقيض وتنعكس بالعكس المستوى الخ اه من شرح ابن جحاف كذا قرر الـكلام (٤) قوله ليس لاانسان أى بل انسان اه (٥) فيلزم ان يكون الانسان حجراً اه

عن تأديةهذا المعنى وينظر في فائدة قوله بعدتبديله(قوله) والا فبعض لاحيوان ليس لاانسان، أي والا صدق نقيضه وهو هذه القضية لانها سلب جزئي والسلب الجزئي نقيض الايجاب الـكلي (قوله) بعض لاحيوان انسان ، فان قلت ماوجه هذا الاستلزام مع ان هذه القضية أعني بعض لاحيوان انسان ليس نقيضاً لقولنا بعض لاحيوان ليس لاانسان ولاعكساً مستوياً اذلاعكس للسالبة الجزئية ولاعكس نقيض « قلنا» تحقيق المقام يعرف بنقل حاصل ماذكره بعض المحققين من شراح التهذيب وهو ملخص مافي شرح الشمسية « وبيانه » ان بعض المناطقة جعل هذا أعني بعض لاحيوان انسان نقيضاً على قاعدة القدماء فقال لو لم يصدق هذا العكس وهو كل لاحيوان لاانسان لصدق نقيضه وهو بعض لاحيوان انسان وينعكس بالمستوي الى آخر ماذكره المؤلف فقال المتأخرون من المناطقة لانسلم انه لولم يصدق العكس المذكور صدق نقيضه وهو بعض لاحيوان انسان اذ ليس بنقيض له غاية الامر انه يلزم من عدم صدق العكس المذكور صدق قولنا بعض لاحيوان ليس لاانسان لان الايجاب الـكلي نقيضه السلب الجزئي ولايلزم من صدق هذا النقيض صدق بعض لاحيوان انسان لان ليس بعض لاحيوان لاانسان سالبة معدولة المحمول وبعض لاحيوان انسان موجبة محصلة المحمول والسالبة المعدولة أعم من الموجبة المحصلة

المحشي وينظر في فائدة قوله بعد تبديله لاوجه للتنظير اذ الضمير في قوله بعد تبديله يعود الى الطرف الاخر فليس بمستدرك فتأمل اه املاح عن خط شيخه (قوله) وينظر في فائدة قوله الخ ، لعل فائدته التنبيه على تأخر جعل النقيض مكان الطرف عن التبديل يدل عليه مابعده كأنك جعلت الخ اه حسن مغربى ولفظ حاشية لعله يقال فائدته الاشارة الى بيان وجه التسمية وذلك بافادة تقديم اعتبار التناقض على العكس بان يلاحظ أولا حصول نقيضي الطرفين ثم العكس بان يوقع عليهما ولعدم تنبه المحشي رحمه الله لفائدة بعد تبديله قصرت عبارته عن بيان مراد الشارح قدس سره وحل عبارته حيث قال بان يجعل نقيض الاول الخ وكان الصواب أن يقول بان يجعل نقيض الاول مكان نقيض الثانى ونقيض الثانى مكان نقيض الاول وقد بين الشارح هذا المعنى أتم بيان بقوله كأنك جعلت الخ نخفاؤه على المحشي عجيب اه سيدي اسمعيل بن محمد ح (قوله) والسالبة المعدولة ، هي التى لم يجعل حرف السلب جزءا من المحمول لانه حينئذ محصل وجودي وقد تكون القضية محصلة الموضوع ومعدلة الطرفين وبيان ذلك يؤخذ من موضعه اه منـه ح (قوله) أعم من الموجبة ، لان وجه ذلك اشتراط وجود الموضوع في الموجبة دون السالبة كما ذلك معروف اه منه ولفظ حاشية والسر في ذلك ﴿﴾ ان الايجاب يستلزم وجود المحكوم عليه ضرورة ان مفهوم وجودي أو عدمي نسبي يستلزم ذلك الشيء﴿١﴾ اه من حاشية الشريف على شرح الرسالة من مباحث الـكلي والجزئي قوله وجودي نحو زيد كاتب وقوله أوعدمي نحو زيد لاكاتب اه ح ﴿﴾ أي في كون السالبة المعدولة المحمول أعم من الموجبة المحصلة اه ح ﴿١﴾ بخلاف سلب مفهوم وجودي أو عدمي فانه لايستلزم وجود المسلوب عنه لان الشيء اذا كان معدوماً سلب جميع الاشياء عنه اه ح (قوله) من الموجبة المحصلة ، أي المحصلة المحمول ألا ترى ان صدق قولك ليس زيد بلا كاتب لايستلزم صدق قولك زيد كاتب لجواز ان يكون زيد معدوماً فلا يكون كاتباً ولا لا كاتباً اه حاشية الشريف على شرح الرسالة من مباحث الـكلي والجزئي وقوله فلا يكون كاتباً الخ لان الموضوع اذا كان معدوماً يجوز ارتفاع النقيضين اه ح

وصدق الاعم لايستلزم صدق الاخص فلما منعوا تلك الطريقة غيروا التعريف الى قولهم جعل نقيض الجزء الثانى من الاصل أولا وعين الجزء الاول ثانياً مع المخالفة في الكيف وسيأتى ذلك في كلام المؤلف « وقد دفع » هذا النقض بانا لانسلم ان العكس المذكور قضية معدولة الطرفين بل سالبتهما فتكون موجبة كلية سالبة الطرفين وهي كالسالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع فاذا لم تصدق هي صدق نقيضها الذي معناه سلب سلب الانسان عن بعض ماصدق عليه سلب الحيوان فلا بد ان يصدق على ذلك البعض انه انسان والا ارتفع النقيضان وصدق الانسانية عليه يقتضي ان يكون موجودا حال سلب سلب الانسانية عنه الواقع في السالبة فيكون موضوع هذه السالبة موجودا في هذه المادة وبوجوده تتحقق مساواتها للموجبة أعنى بعض لاحيوان انسان في وجود الموضوع لا كونها أعم منها وانه يندفع النقض فافهم، اذا عرفت هذا ظهر لك ان وجه استلزام العكس المذكور لقولنا بعض لاحيوان هو المساواة بينهما لكون موضوع هذه السالبة موجودا واذا تساويا صح البيان بقولهم وتنعكس بالمستوي الى بعض الانسان لاحيوان وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف، وأما المتأخرون فلما كان ماذكره المتقدمون في هذا الدافع خلاف الظاهر أعنى حمل سلب الطرفين على غير العدول عدل المتأخرون الى مالااشكال عليه هو ماذكره المؤلف عليه السلام بقوله فيما يأتى جعل نقيض الثانى الخ كقولك في كل انسان حيوان لاشيء مما ليس حيواناً انسان والا لصدق نقيضه وهو بعض ماليس حيواناً انساناً الخ البيانين المذكورين آنفاً أعنى طريق العكس والخلف هذا توضيح ماذكره المؤلف عليه السلام فتأمله ان شاء الله تعالى (قوله) أو يضم ، أي بعض لاحيوان انسان « الى الاصل » بان يجعل صغرى والاصل كبرى (قوله) ينتج ، يعني من الضرب الثالث من الشكل الاول

وينعكس بالعكس المستوي الى بعض الانسان لاحيوان وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف او يضم الى الاصل(١) هكذا بعض لاحيوان انسان وكل انسان حيوان ينتج بعض لاحيوان حيوان وهو محال ولا عكس للموجبة الجزئية لصدق بعض

(١) قوله أو يضم الى الاصل أى لازم الجزئية ينتج المحال اه من شرح ابن جحاف وغيره

(قوله) فلما منعوا تلك الطريقة ، أي طريقة الاستلزام اه ح (قوله) لانسلم أن العكس الخ ، أي حتى تكون موجبة ونقيضها سالباً جزئياً اه ح (قوله) بل سالبتهما ، وقد عرفت ان الموجبة السالبة الطرفين مساوية للسالبة فقولنا كل ماليس ب ليس ج موجبة سالبة الطرفين في حكم السالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع واذا لم يصدق ليس بعض ماليس ب ليس ج وكان معناه سلب سلب ج عن بعض ماصدق عليه سلب ب فلا بد أن يصدق على ذلك البعض حينئذ ويتم الدليل فالسالبة المعدولة المحمول وان كانت أعم من الموجبة المحصلة لكن السالبة ليست أعم منها بل هي مساوية لها اه شريف على الرسالة من بحث عكس النقيض ح (قوله) سالبة الطرفين ، ذكر الشريف في حواشي شرح المختصر في السادس من الشكل الثالث الفرق بين الموجبة سالبة المحمول وبين الموجبة معدولة المحمول وبه يعرف الفرق بين سالبة الطرفين ومعدولتهما بالمقايسة ، ولفظه الموجبة السالبة المحمول ماسلب فيها محمولها عن موضوعها ثم أثبت ذلك السلب له أي للموضوع فيشتمل على مفهوم السالبة مع أمر زائد هو اثبات سلب المحمول عن الموضوع للموضوع وأما الموجبة المعدولة المحمول فهي ماأثبت فيها عدم أمر وجودي للموضوع فانت اذا لاحظت مفهوم الكتابة وأضفت اليه مفهوم العدم ثم حكمت على الموضوع بثبوت ذلك العدم المضاف كانت القضية موجبة معدولة وان نسبت مفهوم الكتابة اليه وسلبته عنه ثم حكمت عليه بثبوت ذلك السلب كانت موجبة سالبة المحمول اه منه ح (قوله) في عدم اقتضاء وجود الموضوع ، بخلاف معدولة الطرفين اه شريف ح (قوله) فلا بد أن يصدق على ذلك البعض ، وهو المسلوب عنه الحيوانية اه ح (قوله) والا ارتفع النقيضان وهو الانسان ولا انسان اه ح (قوله) الواقع في السالبة ، وهو النقيض للكلية أعنى بعض لاحيوان ليس لاانسان اه ح (قوله) وهو بعض ماليس حيواناً انسان ، وتضمه الى الاصل هكذا بعض لاحيوان انسان وكل انسان حيوان فبعض لاحيوان حيوان وهو خلف فالموجبة الكلية تنعكس كنفسها كما ترى والموجبة الجزئية لاتنعكس لصدق بعض الحيوان لاانسان وكذب ليس بعض الانسان حيواناً والسالبة الكلية والجزئية تنعكسان جزئية موجبة فكلما صدق لاشيء من الانسان بحجر أوليس بعض الانسان حجرا صدق بعض لاحجر انسان والا صدق نقيضه وهو لاشيء من لاحجر انسان وينعكس بالعكس المستوي الى لاشيء من الانسان لاحجر وقد كان الاصل لاشيء من الانسان بحجر هذا خلف اه من شرح ابن جحاف ح

الحيوان لاانسان وكذب بعض الانسان لاحيوان (وبالعكس) يعني ان السالبة كلية كانت او جزئية تنعكس الى السالبة الجزئية مثلا اذا صدق ليس بعض الحيوان بانسان فليصدق ليس بعض لاانسان لاحيوان والا فكل لاانسان لاحيوان وتنعكس بعكس النقيض الى كل حيوان انسان وقد كان ليس بعض الحيوان بانسان والسالبة الكلية لاتنعكس كنفسها لصدق لاشيء من الانسان بفرس وكذب لاشيء من اللافرس لاانسان لان من افراد اللافرس انسان(١) وهو يصدق سلب اللاانسان(٢) عنه وهذا كله على رأى القدماء واما المتاخرون فانهم عدلوا عن هذا وعرفوا عكس النقيض بانه جعل نقيض الثاني اولاً وعين الاول ثانياً مع بقاء الصدق لاالكيف فعكس كل انسان حيوان لاشيء من لاحيوان انسان لكن لما كان المستعمل في العلوم هو مصطلح القدماء والتسمية بعكس النقيض على مصطلحهم اظهر(٣) لم يذكر في المختصر غيره واما وجه عدول المتأخرين وما فيه من الاسئلة والجوابات فبسوط في كتب الفن

القياس

«قول مؤلف»

(١) هذا التعليل غير مستقيم كما لايخفى على المتأمل ولفظ حاشية اعلم ان احتجاج المؤلف عليه السلام لايسمن ولايغني من جوع، وتقرير الاحتجاج على قواعد الميزان ان يقال لاشيء من لافرس لاانسان كاذب لصدق نقيضه وهو بعض لافرس لاانسان فيلزم كذبه وبهذا تم المرام في تحقيق المقام ويعلم ان علم المنطق عاصم عن كل خطر عظيم وهاد الى صراط مستقيم فانه ما أوقع المؤلف فيما وقع فيه الاجتناب قواعده ولو قال لان من أفراد اللافرس حمار مثلا أو لا انسان وهو يصدق سلب الانسان عنه أو ايجاب لا انسان له لكان موافقاً للتقرير المنطقي والله اعلم اه الحسين بن الحسن الأخفش نقل من خطه (٢) ولم يمثل لعكسها الصادق ومثاله اذا صدق لاشيء من الانسان بفرس فليصدق بعض لافرس لاانسان اه (٣) انما كان أظهر لانه على رأيهم النقيض في الطرفين بخلاف رأى المتأخرين فان النقيض انما هو في طرف واحد والنقيض يصدق على الطرفين

(قوله) والسالبة الكلية لاتنعكس كنفسها ، يعني بل تنعكس سالبة جزئية (قوله) سلب اللا انسان ، هذا فاعل يصدق (قوله) عنه ، أي عن بعض أفراد اللافرس الدال عليه قوله من أفراد اللا فرس وهو الانسان ولعل رجوع الضمير الى انسان المذكور صريحاً فيصدق ليس بعض اللافرس لاانسان وهذا من المؤلف اشارة الى مثال عكس النقيض للسالبة الكلية فلا يرد ما قيل ان المؤلف لم يمثل لعكسها بناء على ان معنى قوله فيصدق أي فيلزم أن يصدق الخ يعني وهو باطل فيكون من تمام بيان كذب لاشيء من اللافرس لاانسان والظاهر من العبارة ماذكرنا (قوله) وهذا كله ، أي التعريف وايراد الامثلة والبيان على رأي القدماء (قوله) وأما المتأخرون ، فانهم عدلوا لما قد عرفت (قوله) فبسوط في كتب هذا الفن ، وقد عرفت شيئاً مما نقلناه قال بعض العلماء ولايخفى ان تسمية عكس النقيض على تعريف القدماء لايخلو عن تسامح بخلافه على تعريف المتأخرين (قوله) القياس قول الخ ، ينظر في وجه اغفال المؤلف للاستقراء والتمثيل مع ان الحجة كما ذكره اليزدي على ثلاثة أقسام القياس والاستقراء والتمثيل وقد ذكرهما غير المؤلف « فان قيل » لعل الوجه الاكتفاء بدخولهما في غير اليقينات فانهما منه كما صرح به القاضي زكريا لم يكف ذلك لانه على جهة الاجمال والله أعلم

(قوله) على تعريف القدماء ، الصواب على تعريف المتأخرين كما هو معروف من شرح التهذيب للجلال اه سيدي احمد ح (قوله) كما ذكره اليزدي، قال فيه «اعلم» ان الحجة على ثلاثة أقسام لان الاستدلال اما من حال الكلي على الجزئي واما من حال الجزئيات على كلياتها واما من حال احد الجزئيين المندرجين تحت كلي على حال الجزئي الآخر فالاول هو القياس والثاني هو الاستقراء والثالث هو التمثيل اه يزدي ح (قوله) على جهة الاجمال ، المذكور من التقاسيم الى اليقينيات وغيرها انما هي تقسيم مادة القياس ولم يدخل الاستقراء والتمثيل في ذلك ودخولهما على جهة الاجمال غير موجود أيضاً ولعله يقال انما لم يذكر التمثيل لانه من مقاصد الفن وقد استوفى ذكره في المقاصد مع اقامة البرهان عليه واما الاستقراء فلذكره في مسالك العلة في القياس سواء حصل به اثباته حكم كلي كما هو المتعارف ام لا والله أعلم اه حسن مغربي ح

(قوله) فان كان القول في اصطلاحهم مشتركاً معنوياً ، كما هو ظاهر عبارة المؤلف هنا وفيما سبق في أول بحث التصديقات حيث قال القول يقال للمركب سواء كان معقولا أو ملفوظاً (قوله) وان لم يكن كذلك كما تشعر به عباراتهم ، ذكر بعض المحققين ان الظاهر ان القول مشترك كما يفهم من كلام شرح المطالع حيث قال القول يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى المفهوم العقلي وهو مقتضى مافي شرح الشمسية حيث قال القول هو اللفظ المركب من القضية الملفوظة أو المفهوم العقلي في القضية المعقولة العقلية (قوله) فلا اشكال أيضاً عند من أجاز استعمال المشترك في المعنيين معاً ؛ لكن مع كون المجيز قائلا بكون الاستعمال حقيقة حتى يتم التقريب فلو قال المؤلف عليه السلام عند من أجاز الخ وجعله حقيقة لتم (قوله) لانه لايبحث عن الالفاظ ، يعني أصالة كما عرفت ذلك مما نقلناه سابقاً (قوله) والمجاز مهجور في التعريف ، قد تقدم في تعريف العلم أن التعريف بالمجاز يصح اذا كان مجازا مشهورا ولعله يقال هنا انه لم يشتهر

(من قضايا (١) متى سلمت لزمه لذاته قول آخر (٢)) القول في اصطلاح المنطقيين هو المركب سواء كان ملفوظاً او معقولاً كما عرفت والقياس يطلق على الملفوظ والمعقول فان كان القول في اصطلاحهم مشتركاً معنوياً(٣) فقد عرف به مطلق القياس ولا اشكال وان لم يكن كذلك كما تشعر به عباراتهم فيكون اما مشتركا لفظياً(٤) ولا اشكال ايضاً عند من اجاز استعمال المشترك في المعنيين معاً واما حقيقة في المعقول مجازاً في اللفظ تسمية للدال باسم المدلول وهذا انسب بنظر المنطق لانه لايبحث عن الالفاظ وفيه اشكال اذ لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي الا مجازاً والمجاز مهجور في التعريف

---

(١) وهاهنا بحث مشهور وهو انه ان اريد بالقضايا القضايا بالفعل خرج عن التعريف القياس الشعرى لعدم تعلق التصديق بمقدماته على ماهو المشهور وان اريد بها ماهو أعم من القضايا بالفعل والقضايا بالقوة دخلت في التعريف الموجهة المركبة الواحدة مطلقا والشرطية الواحدة لاستلزام كل واحدة منهما عكسها وعكس نقيضها بحسب نفس الامر ويمكن ان يجاب عنه بوجوه أحدها أن المراد هو القضايا بالفعل اما بحسب نفس الامر أو بحسب الظاهر والقضايا الشعرية وان لم تكن قضايا بالفعل بحسب نفس الامر لكنها قضايا بالفعل بحسب الظاهر لاظهار التصديق بها قبضاً أو بسطاً بخلاف اجزاء المركبة وأطراف الشرطية ، وثانيها ان المراد أعم من القضايا بالفعل وبالقوة القريبة من الفعل بان يكون فيها ما يمنع عن تعلق التصديق بها والقضايا الشعرية قضايا بالقوة القريبة من الفعل بهذا المعنى بخلاف أجزاء الموجهة وأطراف الشرطية فان اجمال النسبة في الاولى وأدوات الشرط في الثانية مانعان عن تعلق التصديق بهما قطعا ، وثالثها أن المراد باللزوم هو اللزوم بطريق النظر ولا نظر فيهما بخلاف القياس الشعرى واما ماقيل انه لا يقال للمركبة الواحدة ولا الشرطية انهما قول مؤلف من قضايا فلا يخفى ضعفه الا ان يؤول ببعض الوجوه المذكوره اهـ مير ابو الفتح (٢) قال سعد الدين في شرحه للشمسية مالفظه وقوله قول آخر اشارة الي وجوب مغايرة النتيجة لكل من المقدمتين لان النتيجة مطلوبة غير مفروضة التسليم بخلاف المقدمة وقيل لانه لولم يعتبر المغايرة لزم ان يكون كل قضيتين قياساً كقولنا كل انسان حيوان وكل حجر جماد فانهما يستلزمان أحدهما ضرورة استلزام الكل للجزء وفيه نظر لانا لانسلم أنها لازمة من المقدمتين فان معنى اللزوم عنهما ان يكون لهما دخل في ذلك وظاهر ان المقدمة الاخرى لادخل لها في ذلك اهـ المراد نقله (٣) المشترك المعنوى هو أن يكون اللفظ موضوعا لمعان متعددة باعتبار أمر اشتركت فيه فان تفاوتت في استحقاق ذلك اللفظ فمشكك كالموجود للقديم والحدث وان لم تتفاوت فمتواطئ كحيوان للانسان والفرس اهـ (٤) المشترك اللفظي هو ان يكون اللفظ موضوعاً لمعان متعددة لا باعتبار امر اشتركت فيه كعين للجارحة والجارية اهـ (*) قال في حاشية ميرجاليل الظاهر ان القول مشترك فالقول يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى المفهوم العقلى اهـ

(قوله) لكن مع كون المجيز قائلا ، وفي نسخة ولا بد أن يكون الخ اهـ ح (قوله) حتى يتم التقريب ، التقريب سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فاذا كان المطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب لا يتم التقريب اهـ تعريفات ح (قوله) وجعله حقيقة لتم ، لعله يقال اذا كان المجيز لذلك يحمل عند خلوه عن القرينة المعينة لاحد معنييه أو معانيه التي هي غير متنافية فالظاهر انه عنده حقيقة فان التبادر من علامات الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد والله أعلم ولو كان يحتاج الى القرينة على ذلك لزم أن يكون استعماله في الحدود مهجورا مع ارادة معنييه أو معانيه اهـ حسن مغربي ح

(قوله) وقد قيل ان المعرف الخ ، ذكره في شرح الشمسية وشرح التهذيب (قوله) وما بعده ، قيل هكذا عبارة الشريف ولاتخلو العبارة عن قلق اذ المراد ليندفع الاشكال لكونه استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ولعل اللام في الاشكال للعهد أي الاشكال الاول وهو استعمال المشترك عند من لا يجيز استعماله وما بعده أي ويندفع مابعد الاشكال الاول من الاشكال باستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي أو يكون المراد فيندفع الاشكال ومابعده من التعليل (قوله) وفيه تأمل ، نقل عن المؤلف عليه السلام في وجه التأمل أنه لم يخرج بهذا عن الاشكال لانه ان كان مشتركا بين المعقول والملفوظ كان تعريفا بالمشترك وهو مهجور في التعريفات وان كان حقيقة في أحدهما مجازا في الاخر ففيه تعريف بالمجاز وهو أيضاً مهجور فيها (قوله) بما يلزم ، متعلق بالتلفظ (قوله) من القول ، بيان لما في قوله بما يلزم والمراد به القول الاول يعني فلو اريد بالاخر الملفوظ لزم التلفظ به (قوله) لا أنه يلزم الخ ، مقابل لقوله لزومه لمدلوله يعني لا أنه أي القول الاخر يلزم من الملفوظ بواسطة دلالته على مدلوله الذي هو المعقول (قوله) لايستلزم ، أي القول الملفوظ مدلوله أي في الواقع لجواز تخلف الدلالة اللفظية عن مدلولها فيه و (قوله) حتى يستلزم القول الاخر ، غاية للاستلزام داخل في حيز النفي (قوله) بحسب العلم بالوضع ، أي بحسب كونه عالماً بوضع اللفظ لمدلوله فاذا علم بالمدلول وعلم بوضع اللفظ له علم بالقول الاخر بحسب ذلك وان لم يكن بحسب نفس الامر (قوله) وأين هذا ، أي الاستلزام بحسب العلم بالوضع من ذلك أي الاستلزام بحسب نفس الامر فان الاول انما يتوقف على العلم بالوضع وان لم يثبت ذلك في نفس الامر

وقد قيل (١) ان المعرف ان كان القياس المعقول فالمراد بالقول المعقول وان كان الملفوظ فالملفوظ ليندفع الاشكال عند من لا يجيز استعمال المشترك في معنييه وما بعده وفيه تأمل (٢) هذا في القول الاول (٣) واما القول الاخر فالمراد به المعقول لعدم لزوم التلفظ (٤) بما يلزم من القول معقولاً او ملفوظاً فالقول الاخر المعقول يلزم من القول المعقول بلا واسطة واما لزومه للملفوظ فالمراد به لزومه لمدلوله (٥) لظهور ان النتيجة غير لازمة للفظ القياس لا أنه يلزم من الملفوظ بواسطة دلالته على المعقول لان المراد باللزوم هاهنا اللزوم بحسب نفس الامر والقول الملفوظ المؤلف من القضايا الملفوظة لايستلزم مدلوله بحسب نفس الامر حتى يستلزم القول الاخر بحسب نفس الامر بواسطته بل انما يستلزم مدلوله بحسب العلم بالوضع (٦) واين هذا من ذلك

---

(١) القائل قطب الدين وغيره قال القطب هنا فالقول وهو المركب اما المفهوم العقلي وهو جنس للقياس المعقول واما الملفوظ وهو جنس للقياس القول اه وقوله وما بعده أي ويندفع ما بعده وهو المجاز اه (٢) وجه التأمل أنه لايخرج بهذا عن الاشكال لانه ان كان مشتركا بين المعقول والملفوظ كان تعريفاً بالمشترك وهو مهجور في التعريفات وان كان حقيقة في احدهما مجازاً في الاخر ففيه التعريف بالمجاز وهو أيضاً مهجور فيها اه مؤلف فالجواب اما بالحمل على التواطؤ أو المصير الي قول من يجوز استعمال المشترك في معنييه اه شريف لايخفى ان نقل هذا الجواب في هذا المحل بمعزل عن الصواب اه من خط الوالد زيد بن محمد رحمه الله (٣) قوله هذا في القول الاول ، أي ماذكر من ترديد القول في قوله فان القول الخ في القول الاول يعنى المذكور في الحد في قوله قول مؤلف الخ والقول الاخر هو المذكور في آخر الحد في قوله قول آخر وهو عبارة عن النتيجة اه (٤) يعنى اذا قلت العالم مؤلف وكل مؤلف محدث لزم منه العالم محدث ولا يلزمك أن تلفظ بهذا اللازم بل المقصود معرفته وتعقله اه (٥) وهو المعقول وانما قيل لازم للملفوظ تجوزاً وانما هو لازم لمدلوله اه (٦) مثلا قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف محدث هذه الالفاظ لاتستلزم مدلولاتها بحسب الواقع ونفس الامر بحيث تفهم المدلولات من الالفاظ ولو لم يعلم بالوضع حتى تستلزم القول الاخر وهو النتيجة بحسب الواقع ونفس الامر أيضاً بل انما تستلزم مدلولاتها عند من علم باوضاعها اه

(قوله) ولا تخلو العبارة عن قلق ، وفي نسخة وهي عبارة قلقة اه ح (قوله) بيان لما ، ينظر في جعل ماذكر بيانا لما يلزم فهو عبارة عن القول الاخر اه والظاهر ان من بمعنى عن افادة سيدي محسن الشامي رحمه الله الظاهر ان من ابتدائية متعلقة بيلزم كما لايخفى والله أعلم اه املاح عن خط شيخه

(قوله) معناه اللغوي المشتق ، قال في حاشية السيد على الكشاف التأليف جمع أشياء متناسبة كما يرشد اليه اشتقاقه من الالفة فمعنى مؤلف من قضايا مجموع من قضايا (قوله) احتيج ، اسند الى ضمير مؤلف بناء على تعديه أو الى مصدره بالتأويل المشهور أي أوقع الاحتياج اليه (قوله) لتعليق من قضايابه ، وقيل ذكر المؤلف بعد القول من قبيل ذكر الخاص بعد العام وهو متعارف وذلك ان المركب أعم من المؤلف اذ قد اعتبر في المؤلف المناسبة بين أجزائه لانه مأخوذ من الالفة (قوله) أو لئلا يتوهم الخ ، يعني لئلا يتوهم من كون القول بمعنى القضية ومن كون كلمة من للتبعيض أن المعنى قول أي قضية من قضايا فتكون القضية وحدها قياساً وليس كذلك ولايخفى ان العبارة لاتؤدي هذا المراد (قوله) فلا استدراك ، كما قيل ان القول يرادف التركيب الذي هو مرادف التأليف فيكون في العبارة تكرار (قوله) قضيتان أو أكثر ، يعني ان المراد بالقضايا مافوق القضية الواحدة وكذا كل جمع يستعمل في التعريفات « ومثال الاكثر قولنا النباش أخذ المال خفية وكل اخذ المال خفية سارق فكل سارق يقطع فهذا مؤلف من ثلاث قضايا يلزم عنها قول آخر وهو النباش تقطع يده والاول يسمى قياساً بسيطاً والثاني قياساً مركباً من قياسين

والمراد بالمؤلف (١) معناه اللغوى المشتق (٢) احتيج لتعليق (٣) من قضايا به اولئلا يتوهم كون كلمة من للتبعيض كقولهم قول من الاقوال وقضية من القضايا (٤) فلا استدراك والمراد بالقضايا قضيتان او اكثر ويخرج به القضية الواحدة المستلزمة لعكسها

---

(١) دفع لما يقال لاحاجة الي ذكر المؤلف لاغناء القول عنه فذكر انه احتيج لاجل متعلق قوله من قضايا به على تقدير كونه مشتقاً اه (٢) في بعض الحواشي أي انه اسم مفعول وقوله احتيج في بعض النسخ اليه اه (٣) أجاب بهذا الجواب المحقق عصام في حواشيه لشرح الشمسية قال بل الجواب ان القول الذى هو جنس القياس بمعنى المركب المراد منه مالايدل جزء لفظه على جزء معناه وهو بهذا المعنى لايتعدى بكلمة من فذكر المؤلف بمعنى اللغة لابد منه لتتعلق به كلمة من انتهي وقد ضعف الجواب الاخر بوجهين مبسوطين في حاشيته اه (٤) لايقال فهلا اكتفا بالمؤلف عن القول فقيل القياس مؤلف الخ لانه يقال التوهم المذكور حينئذ باق بحاله كما لايخفى فتأمل اه (*) فيفهم ان المعنى قول أى قضية من قضايا وليست القضية وحدها بقياس اه شرح جلال (*) قال في شرح الشمسية لميبدى وأقول فعلى هذا ذكره القول مستدرك اه (*) فيكون ظاهره ان المراد قضية من القضايا وليس بمراد هنا

(قوله) المستلزمة لعكسها ، نحو كل انسان حيوان المستلزمة لعكسه نحو بعض الحيوان انسان « ومثال القضية » الواحدة من الموجهات المستلزمة لعكسها كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً فهذه مشروطة عامة وعكسها حينية مطلقة وبيان ذلك معروف في موضعه

(قوله) وذلك ان المركب اعم ، الظاهر ان يقول وذلك ان القول اعم اذ السياق في بيان النسبة بين المؤلف والقول وان كان المركب جنساً للقول اه ح عن خط شيخه (قوله) فلا استدراك كما قيل ، القائل الشيرازي اه ح (قوله) والثاني قياساً مركباً من قياسين ، في بعض حواشي ايساغوجي مالفظه قوله لتركبه من قياسين اي بسيطين لان فيه قضية مطوية واصله كل نباش آخذ للمال خفية وكل آخذ كذلك سارق فكل آخذ كذلك سارق فهذه نتيجة القياس الاول فتجعل صغرى وتضم اليها كبرى السارق تقطع يده فهذا قياس آخر وكتب بعضهم مانصه قوله لتركبه من قياسين الاول النباش آخذ للمال خفية وكل آخذ للمال خفية سارق فهذاقياس ينتج النباش سارق والثاني كان يقال النباش سارق وكل سارق تقطع يده ينتج النباش تقطع يده اه ح (قوله) المستلزم لعكسه ، اي المستوي نحو بعض الحيون انسان ويستلزم عكس نقيضه وهو كلما ليس بحيوان ليس بانسان وكتب بعضهم مانصه قوله وعكس نقيضه اي القول الواحد نحو كل انسان حيوان ينعكس بعكس النقيض الموافق الى قولك كلماليس بحيوان ليس بانسان فهذه القضية وهي الموجبة الكلية المعدولة الطرفين لازمة للاصل كما تقدم فلا يسمى الاصل وهو قولنا بعض الحيوان انسان ﴿﴾ قياسا لكونه قولا واحدا وان لزمه قول آخر وهو العكس وينعكس بعكس النقيض المخالف وهو تبديل الطرف الاول بنقيض التالى والتالى بعين الاول الى قولنا لاشيء مماليس حيوانا بانسان فهذه القضية السالبة عكس قولنا كل انسان حيوان لازمة له فلا يسمى الاصل ايضاً قياسا لكونه قولا واحدا اه من بعض حواشي ايساغوجي ح ﴿﴾ الظاهر ان يقال وهو قولنا كل انسان حيوان اه (قوله) وعكسها حينية مطلقة ، نحو بعض متحرك

او عكس نقيضها وان كانت مركبة (١) اذ تسمى عرفا قضية لاقضيتين واللزوم المراد به المطلق سواء كان بينا او غير بين ويخرج به الاستقرآء (٢) والتمثيل (٣) لامكان تخلف مدلولهما (٤) وذكر التسليم (٥) لادخال ماتركب من قضايا غير صادقة في نفس الامر

---

(١) الوحدة لاتنافي التركيب في العرف فلهذا قيد الوحدة بقوله وان كانت مركبة وانما الذى يقابل المركبة هو البسيطة وعبارة اليزدى أصرح في ذلك حيث قال وبقوله من قضايا اخرج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها أو عكس نقيضها أما البسيطة فظاهر واما المركبة فلان المتبادر من القضايا الصريحة والجزء الثانى من المركبة ليس كذلك أو لان المتبادر من القضايا مايعد في عرفهم قضايا متعددة اه (٢) والترديد وهو ايراد أوصاف وابطال بعضها لتعيين الباقى للعلة كما يقال علة الحدوث في البيت اما التاليف او الامكان والثانى باطل بالتخلف لان صفات الواجب ممكنة والبيت حادثة فيتمين الاول اه (*) وهو تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والبهائم والسباع كذلك وهو لايفيد اليقين لجواز وجود جزئين لم يستقرآ ويكون حكمه مخالفاً لما استقرأ كالتمساح في مثالنا ذلك اه (٣) وهو بيان مشاركة جزئي لاخر في علة الحكم ليثبت فيه والعمدة في طريقه الدوران وهو اقتران الشيء مع الاخر وجوداً وعدماً كما يقال الحدوث دائر مع التأليف وجوداً وعدماً اما وجوداً ففى البيت واما عدماً ففى الواجب تعالى والدوران كون المدار علة للدائر فيكون التأليف علة للحدوث اه ح تهذيب (٤) ان قلت هذا ينافي اندراجهما في الدليل المعرف بانه مايلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، اجيب عن ذلك بانه يجوز ان يتخلف الشيء الاخر مع لزوم العلم به للعلم بالشيء الاول لان المعلوم قد يتخلف عن العلم وبان المراد باللزوم في تعريف الدليل المناسبة المصححة للانتقال اه من شرح ايساغوجي للشيخ عبد الملك العصامى (٥) قوله وذكر التسليم الخ ، كقولك للفرس المنقوش على الجدار هذا فرس وكل فرس صهال فهذا صهال اه شرح تهذيب (*) فيندرج في الحد الصادق المقدمات وكاذبها والبرهانى والجدلي والخطابى والشعرى كما لايخفى وأما المغالطة ففي اندراجها اشكال اه شرح شمسية

(قوله) وان كانت مركبة ، الوحدة لاتنافي التركيب في العرف وانما تنافيه البساطة فلا اشكال في ادخال المركب تحت القضية الواحدة كما ذلك مقتضى العبارة « واعلم » ان القضية المركبة انما تكون في الموجهات ولم يتعرض المؤلف لمباحثها وهي التى اشتملت على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب معاً نحو كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لادائما فانها قد تركبت من مشروطة عامة وهي الجزء الاول ومن سالبة مطلقة عامة وهي الجزء الثانى أعنى قولنا لادائما وتحقيق ذلك معروف في موضعه فالمؤلف عليه السلام أشار بقوله وان كانت مركبة الى ان خروج القضية الواحدة عن التعريف ظاهر لانها وان لزم عنها لذاتها قول آخر وهو العكس لكنها لم تتألف من قضايا وأما المركبة فانها وان تركبت من قضيتين كما عرفت ويلزمها قول آخر وهو العكس لكنها تسمي في العرف قضية واحدة لامركبة من قضيتين ولان المتبادر من القضايا هي الصريحة والجزء التالي من المركبة أعنى قولنا لادائما ليس بقضية صريحة وانما هو اشارة الى قضية سالبة هي مطلقة عامة كما عرفت ولو قال أو عكس نقيضها أما البسيطة فظاهر واما المركبة فلانها تسمى الخ لكان أولى ليظهر ان التعليل بقوله اذ يسمى الخ مختص بالمركبة (قوله) سواء كان بيناً أو غير بين ، البين هو الشكل الاول بكماله بنفسه وغير البين باقي الاشكال لتوقف انتاجها على الرد الى الشكل الاول (قوله) تخلف مدلولهما ، اذ الحاصل عنهما انما هو الظن بشيء آخر (قوله) وذكر التسليم ، أي ذكر قوله اذا سلمت (قوله) غير صادقة ، كقولنا كل انسان حجر وكل حجر حمار

الاصابع كاتب حين هو كاتب اه سيدي احمد (قوله) وان لزم عنها لذاتها الخ ، في شرح ابن جحاف فان قيل اللازم في الاستثنائي اذا قلنا اذا كان هذا انساناً كان حيواناً لكنه انسان فاللازم فهو حيوان وهو غير الاولى فالجواب ان قولنا كان حيواناً ليس بقضية بل جملة ناقصة غير مفيدة بالاستقلال وقولنا فهو حيوان قضية تامة مستقلة بالافادة فتغايرتا وقد قيل ان هذا الحد منقوض بالقضية المركبة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها فانه يصدق عليها أنها قول مؤلف من قضيتين يستلزم لذاته قول آخر ولاتسمى قياساً ويجاب بان المراد بالقضيتين أو القضايا التى هي مثنى أو مجموع القضية الدالة على معناها المستقلة بافادة المعنى لاتفتقر الى انضمامها الى شيء آخر بل تدل عليه منفردة ومنضمة مثلا اذا قلنا هذا انسان وكل انسان حيوان فان كلا من المقدمتين مستقلة بافادة معناها غير مفتقرة الى الاخرى بخلاف قولنا لادائما ونحوه فلا يدل على معناه الا منضما الى الجزء الاول والا لم يدل على شيء وانما ذكر لتقييد الجزء الاول فهو قيد لاقضية وتسميته قضية مجاز لما اشير به الى قضية تسمى قضية مجازا وليس بقضية حقيقة لعدم طرفيها فيه فان لا اداة ودائما منتصب على الظرفيه والعامل محمول القضية الاولى وهذا لايسمى قضية الا مجازا اه ح (قوله) اذ الحاصل انما هو الظن بشيء آخر ، الحصر غير مسلم اه حسن مغربى ح

« وقوله لذاته » اى لاالمقدمة غريبة وفسروها بما تكون حدودها مخالفة لحدود مقدمتي القياس وهي اماجنبية اى غير لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا « ا » مساو « لب (١) » و « ب » مساو « لج » فآ مساو « لج » بواسطة صدق كل مساو (٢)

---

(١) قوله كما في قولنا «آ» مساو «لبَ» الخ ، مثلا انسان مساو لناطق وناطق مساو لبشر فانسان مساو لبشر بواسطة الخ اه (*) يعنى هكذا ناطق مساو لمدرك ومدرك مساو لضاحك فناطق مساو لضاحك في دلالتهما على الانسان لكن لالذاتهما لانه لو كان لذاتهما لكان هذا النوع منتجاً دائماً وليس كذلك فانه اذا اخذ بدل المساواة المباينة أو النقيضية لم ينتج كقولنا الانسان مباين للفرس والفرس مباين للناطق لم ينتج كون الانسان مبايناً للناطق وكقولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة لم ينتج كون الواحد نصف الاربعه والمؤلف عبر عن ذلك بالحروف الهجائية لما مر أنها عبارة عن قواعد كلية لاتختص بمادة معينة اه من بعض حواشي شرح ايساغوجي لزكريا (٢) قلت كذا قالوا وينظر في خروج قياس الظرفية والمساواة فانه يستلزم خروج كل ملازم ومن المعلوم أنه لايخرج نحو الشمس ملازمها النهار والنهار ملازمه الضوء والشمس ملازمها الضوء لان ملازم اللازم ملازم وذلك يستلزم خروج جميع أنواع القياس ألا ترى الي قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فانه في قوة قولنا العالم ملازمه التأليف والتأليف ملازمه الحدوث فتأمله واجيب بانه لايلزم لزوماً ذاتياً الي آخر مافي شرح الطبرى لايساغوجي نخذه اه

فان هاتين وان كذبتا الا انهما لو سلمتا لزم عنهما ان كل انسان حمار ومثل ماذكره المؤلف ذكره في شرح الشمسية وذكر الشريف في حاشية شرح المختصر أن قيد التسليم لامدخل له في الاستلزام فان تحقق اللزوم لايتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم كما ذكره المؤلف عليه السلام في القضايا الكاذبة قال السيد وانما صرح بتقدير التسليم اشارة الى ان القياس من حيث هو قياس لايجب أن تكون مقدماته صادقة ولو ترك هذا القيد لتوهم ان تلك القضايا متحققة في الواقع وان اللازم متحقق فيه أيضا (قوله) حدودها ، أي أطرافها وهي الموضوعات والمحمولات (قوله) مخالفة لحدود مقدمتي القياس ، هذا ذكره بعض شراح الشمسية وهو شامل لعكس النقيض لانه وان كان لازما لاحدى المقدمتين بناء على ان كل واحدة تستلزم عكس نقيضها لكن حدوده مخالفة لحدود المقدمتين ولهذا لم يبين به المؤلف انتاج الضرب الرابع من الشكل الثانى كما سيجي ان شاء الله تعالى وأما العكس المستوي فحدوده لاتخالف حدودهما فلذا تبين به انتاج بعض الاشكال كما يأتى ونقل بعض شراح الشمسية عن شرح المطالع ان الاستلزام بطريق عكس النقيض داخل في القياس كما في العكس المستوي قال لان الغرض من وضع القياس استعلام المجهولات على وجه اللزوم والمقدمات كما تستلزم المطالب بطريق العكس المستوي كذلك تستلزمها بواسطة عكس النقيض من غير فرق في الاستلزام فانك كما تقول في العكس المستوي متى صدقت المقدمتان صدقت احداهما مع عكس الاخرى ومتى صدقتا صدقت النتيجة كذلك امكنك اخرى ذلك بعينه في عكس النقيض بخلاف المقدمة الاجنبية فان الملزوم بالحقيقة ليس هو المقدمتين بل معهما قول آخر أي مغاير انتهى وسيأتى في الضرب الرابع من الشكل الثانى ان شاء الله تعالى نقلا عن شرح المختصر وحواشيه مايؤيد هذا (قوله) غير لازمة لاحدى المقدمتين ، بان لا يكون عكساً مستوياً بواحدة منهما (قوله) كما في قولنا «ا» مساو « لب » الخ ، وهذا هو قياس المساواة قال في شرح الشمسية وغيره قياس المساواة هو مايترتب من قضيتين متعلق محمول اولاهما بكون موضوع الاخرى كما في قولنا «ا» مساو «لب» الخ فان المقدمة التى ضمت اليه وانتج بواسطتها غير لازمة لواحدة من المقدمتين اذ ليست بعكس لايهما فهي مقدمة غريبة ولذلك لم يتحقق ذلك الاستلزام الاحيث تصدق هذه المقدمة كما في قولنا الانسان ملزوم للحيوان والحيوان ملزوم للجسم فالانسان ملزوم للجسم لان ملزوم الملزوم ملزوم بخلاف ما اذا لم تصدق تلك المقدمة كما في قولنا الانسان مباين للصاهل والصاهل مباين للعالم فانه لايلزم منه ان الانسان مباين للعالم لان مباين المباين

(قوله) متعلق محمول اولاهما الخ ، فالمحمول في القضية الاولى لفظ مساو والموضوع في الثانية لفظ « ب » فليس موضوع الثانية محمول الاولى بل متعلقها وهو «ب» والتعلق ههنا هو التعلق النحوي لان مساو اسم فاعل فاعله فيه عائد الى الالف وقوله « لب » جار ومجرور مفعوله ، فافهم اه سيد ح (قوله) متعلق محمول اولاهما ، يعنى باولاهما القضية الاولى وهي قوله مساو « لب » ومحمولها مساو ومتعلق هذا الباء المجرورة باللام في قوله « لب » لان المجرور متعلق بمساو وهذا المتعلق موضوع في الاخرى وهي قوله و«ب» مساو «لج» اه من حواشي شرح الرسالة ح (قوله) بكون موضوع الاخرى ، فلم يحصل الاندراج لان شرطه ان يكون محمول الاولى هو نفسه موضوع الثانية ولكن لزم الحكم بواسطة مقدمة أجنبية كقولنا «آ» مساو « لب » اه شرح ابن جحاف ح

المساوى مساو واما غير اجنبية (١)اى لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما ليس بجوهر لايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ووصف القول الاخر بالاخر لئلايلزم انيكون كل مقدمتين كيف اتفقتا قياساً لاستلزام مجموعها كلا منها قال في شرح المطالع وفيه نظر (٢)والاولى ان يقال المقدمات موضوعة فى القياس على انها مسلمة فلو كانت

(١)اعترض بعض المحققين بانه لاوجه لاخراج القياس المبين بعكس النقيض عن تعريف القياس لانه من الطرق الموصلة الى التصديق كالقياس المبين بالعكس المستوى بلا تفارت ويمكن دفعه بانه يجوز أن يكون وجه اخراجهم اياه عن تعريف القياس عدم تكرار الحد الاوسط فيه وبعد الانتقال منه الى النتيجة بالقياس الي القياس المبين بالعكس المستوى نعم يتجه ان اخراجه عن القياس كاخراج قياس المساواة عنه يستلزم بطلان حصرهم الدليل في الاقسام الثلاثة من القياس والاستقراء والتمثيل لدخولهما في تعريف الدليل مع خروجهما عن الاقسام حينئذ وأيضاً يستدعي أن يوضع باب آخر لبيان حالهما في مباحث الموصل الى التصديق حتى يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب الا أن يقال ان ارادوا بحصر الدليل في تلك الاقسام حصره في القياس ومافي حكمه من الاستقراء والتمثيل وأيضاً لما كان هذان في حكم القياس الحقيقي اكتفوا في بيانهما بادنى اشارة وتنبيه في مبحث القياس الحقيقي وأحالوا معرفتهما تفصيلا الي المقايسة كانهم ينبهوا ولايذهب عليك ان قياس المساواة يخرج بقيد اللزوم مع قطع النظر عن خصوص المادة كالاستقراء والتمثيل فلا حاجة الي قيد لذاته الا لاخراج القياس المبين بعكس النقيض اه مير ابو الفتح على التهذيب (٢) لانا نمنع ان ثمه استلزاماً اه وفي حاشية وجه النظر هو منع استلزام الكل للجزء واذا لم يكن جميع المقدمتين مستلزما للجزء لم يحتج الى قيد آخر لخروجه بقوله يلزم اللهم الالزيادة الايضاح اه وقوله والاولي هو من كلام الشارح اه (*) قال سعد الدين فى شرحه للرسالة الشمسية مالفظه وقوله قول آخر اشارة الى وجوب

لايجب ان يكون مبايناً وكما في قولنا الاثنان نصف الاربعة والاربعة نصف الثمانية فانه لايلزم منه ان الاثنين نصف الثمانية لان نصف النصف لايكون نصفاً بل ربعاً (قوله) واما غير أجنبية ، بان تكون لازمة لاحدى المقدمتين كما في عكس النقيض كما عرفت (قوله) كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر ،أي ينتفي بانتفاء جزئه اذ الكل لا يوجد بدون جزئه وهذا المثال ذكره بعض المحققين من شراح الشمسية وصاحب الجواهر والظاهر ان هذا المثال من الشكل الثانى فان كانت الاضافة في جزء الجوهر مفيدة للعموم كان من الضرب الاول منه اذ يكون من كليتين والكبرى سالبة ونتيجة هذا الضرب سالبة كلية كما ذلك معروف وقد جعل المؤلف عليه السلام نتيجة جزء الجوهر جوهر وان لم تكن مفيدة للعموم ولا كلية الصغرى كان من الضرب الثالث منه ونتيجته سالبة جزئية لاموجبة فينظر ولعل المراد مجرد التمثيل (قوله) بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية ، فيرتد بعكس النقيض الى الشكل الاول فيكون هكذا، جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فجزء الجوهر جوهر (قوله) ووصف القول الاخر ، بالكسر (قوله) بالاخر ، يعنى بالفتح أي قول آخر مغاير لكل من تلك المقدمتين (قوله) كيف اتفقتا ، أي سواء كانت على شروط الاشكال الاربعة الاتية أولا (قوله) لاستلزام مجموعهما ، أي الكلي المجموعي (قوله) كل منهما ، أي كل واحدة منهما بارادة الكل الافرادي ضرورة استلزام الكل للجزء (قوله)وفيه نظر ، مقتضى ماذكره السيد المحقق وبعض شراح الشمسية في وجه النظر انما ذكر قد خرج بقيد زادوه في التعريف لم يتعرض له المؤلف وهو لفظ منها حيث قيل يلزم منها لذاتها قول آخر فالاحتراز قد وقع بذلك القيد لابزيادة لفظ آخر قال في شرح الشمسية ومثله في حاشية السيد المحقق على شرح المختصر ، وجه النظر انا لانسلم ان احدى المقدمتين لازمة عن المقدمتين اذ معنى لزوم شيء عن شيئين

(قوله) وقد جعل المؤلف عليه السلام نتيجته الخ ، يعنى بواسطة عكس نقيض الثانية اه حسن مغربي ح (قوله)ولا كلية الصغرى ، كأن المعنى ولاحصل له كلية الصغرى اه حسن مغربي ح (قوله) فينظر ، يقال انتاجه للشكل الاول بعد ارتداد الشكل الثاني اليه بعكس النقيض فتأمل لاللشكل الثانى اه حسن ح (قوله) ولعل المراد مجرد التمثيل ، مراد الشارح انه لما كان يلزم هذا القول قول آخر لا لذاته بل بواسطة مقدمة غريبة لم يكن من القياس المعرف فكيف يخاض في أنه من أي شكل او تستشكل النتيجة والامر ظاهر اه عبد الله بن علي الوزير ،في خط السيد عبد الله ثم يستشكل النتيجة وهذا سهو بين اه ح (قوله) وقد خرج بقيد زادوه ، هذا القيد الذي زادوه لم يقع التصريح منهم بنسبة الاخراج اليه ولو كان ماذكر خارجاً منه لزم أن يخرج في عبارة المصنف من قوله

انيكون لها دخل في ذلك الشيء ولا يصح هاهنا اذ لايكون عن المجموع احداها اذا عرفت هذا فقول المؤلف والاولى الخ لايصح ان يريدأنه أولى من كلامها في وجه النظر اذ لم يتعرض لما ذكراه ولاوجه لتلك الزيادة ويمكن أن يقال لم يقصد ان ماذكره اولى مما ذكراه في وجهه بل من قول من وقف خروج احدى المقدمتين على زيادة لفظ آخر اذ لو توقف عليها لاقتضى صدق أول التعريف على احدى المقدمتين وليس كذلك فانها قد خرجت بقيد التسليم وذلك ان المقدمات موضوعة في القياس على أنها مسلمة أي مأخوذ فيها قيد التسليم والمأخوذ فيها هذا القيد هي التى على الشرائط المعتبرة لا كيف اتفق فلا يكون كل مقدمتين كيف اتفقتا قياساً فقوله لم يحتج الى القياس أي المأخوذ فيه قيد التسليم (قوله) يتوقف تركبه ، المركب مشتق من التركيب فالمتوقف التركيب المتعدي فالمناسب أن يقال يتوقف تركيبه الا أن المؤلف جعل المتوقف التركيب ليفيد حصول المركب بالفعل المتوقف على حصول أجزائه المادية والصورية واقتصر المؤلف هنا على المادة والصورة وترك توقفه على بقية العلل الاربع اكتفاء هنا ببيان مايتعلق به ارادته عليه السلام لانه ذكر أنه باعتبار المادة كذا وباعتبار الصورة كذا (قوله) على حصول أجزاء مادية وصورية، اطلاق المؤلف عليه السلام للجزء على الصورة يوهم ان المراد بها ماعليه الحكماء وليس كذلك كما ذكره في المواقف وشرحه وعبارة شرح المختصر وصورة المركب هيئته الحاصلة قال في حواشيه هذا مبنى على ان لا يراد بالصورة الجزء الذي يكون المركب معه بالفعل كما عند الحكماء للقطع بان الهيئة عرض والعرض لايكون جزءاً للجوهر مقوماً له وبيان ماعليه الحكماء أنهم وسموا المادة بالجزء الذي يكون المركب معه بالقوة والصورة بالجزء الذي يكون المركب معه بالفعل ولعل المؤلف عليه السلام أطلق الجزء على الصورة مجازا على سبيل التشبيه أو أراد بالمركب المركب الاعتباري الذي اعتبروا فيه دخول العارض (قوله) تأثيرا آخر غيره ، أي غير التصديق وذلك ان القضايا المخيلة لاتذعن بها النفس وانما يتأثر فيها ترغيب أو ترهيب ولذا قال المؤلف عليه السلام مسلمة أو غير مسلمة فان غير المسلمة لاتصديق فيها (قوله) أعنى التخييل ، لوقال أعنى التأثير من قبض وبسط لكان أظهر اذ العبارة تقتضي بان

النتيجة احداهما لم يحتج الى القياس فكل قول يكون كذلك لا يكون قياساً (وهو باعتبار المادة خمسة) كل مركب(١) يتوقف تركبه على حصول اجزاء مادية وصورية والقياس حصل له باعتبار كل من الصورة والمادة تقسيم ، التقسيم الاول باعتبار المادة وهي مقدمات القياس وكان خمسة (لانه) اى القياس (اما ان يفيد تصديقاً اولا) يفيده بل يفيد تأثيراً آخر غيره يعني التخييل الجارى مجراه (الثاني) قياس (الشعر) ومادته المخيلات وهى قضايا اذا وردت على النفس أثرت فيها تأثيراً عجيباً من قبض فتنفر او بسط فترغب ويزيدها قبضاً او بسطا ايرادها موزونة بصوت حسن

مغايرة النتيجة لكل من المقدمتين لان النتيجة مطلوبة غير مفروضة التسليم بخلاف المقدمات وقيل لانه لو لم تعتبر المغايرة لزم أن يكون كل قضيتين قياساً كقولنا كل انسان حيوان وكل حجر جماد فانهما يستلزمان احداهما ضرورة استلزام الكل للجزء وفيه نظر لانا لانسلم انها لازمة من المقدمتين فان معنى اللزوم عنهما أن يكون لهما دخل في ذلك وظاهر ان المقدمة الاخرى لادخل لها في ذلك اه المراد نقله (١) قوله كل مركب مبتدا ويتوقف خبره ومادة الشيء مابه يحصل بالقوة وأجزاء القياس المادية خمسة والصورية أربعة اه

لزمه لذاته أذ الضمير يعود الى المؤلف من قضايا كما عاد الضمير في عبارتهم مع التعدية بعن الى القضايا فالمفاد من العبارتين واحد﴿﴾ والاستظهار بقوله لازمة عن المقدمتين الخ في حاشية السيد المحقق لايجدي لاتحاد المقدمتين بالقول المؤلف من قضايا فالمفاد واحد من الجميع اهح مغربى ﴿﴾ ففي التحقيق لم يزد قيد في عبارتهم اه حسن مغربى ح (قوله) اذ لايكون عن المجموع احداهما ، يعنى ان المجموع اذا كان مركباً من الاحاد ومتوقفاً عليها لم تكن الاحاد واقفة عليه ولعله يقال بعد تركب المجموع من الاحاد يكون دور معية لادور تقدم ودور المعية واقع اه حسن مغربى ح(قوله)لايصح أن يريد الخ ، اذا كان الخروج في كلامهما من لفظ آخر ظهرت الاولوية اهح مغربى (قوله) بل من قوله من وقف الخ، يقال لا يصدق أول التعريف على احدى المقدمتين منفردة عن الاخرى مع قوله مؤلف من قضايا اه حسن مغربى ح (قوله) فانها خرجت بقيد التسليم ، اما خروجها بشريطة التسليم فهو الذي أراد المصنف ويكون لفظ آخر لزيادة الايضاح اه حسن مغربى ح(قوله) على بقية العلل الاربع ، وهي المادية والصورية والفاعلية والغائية اه ح(قوله) على حصول أجزاء مادية وصورية في نسخة أجزاء مادة وصورة اه ح(قوله) أو أراد بالمركب الخ ، هذا لايناسب ماوجه به كلام المصنف قريباً اه سيدي احمد ح

نفس التخييل هو التأثير والظاهر أنه مسبب عن التخييل لانفسه (قوله) انفعال النفس ، أي تأثيرها بالترغيب والترهيب الحاصل من البسيط والتنفير الحاصل من القبض (قوله) أحسن الشعر أكذبه ، لبنائه على المخيلات الكاذبة التي تستعذبها النفس وتستغربها فيزداد لذلك حسناً (قوله) كالاقوال المأخوذة من العلماء ، هذا داخل فيمن يعتقد فيه لعلم فليس من غير ذلك (قوله) والمظنونات ، مقابلتها بالمقبولات من قبيل مقابلة العام بالخاص والمراد به ما سوى الخاص (قوله) عن درك البرهان ، متعلق بالقاصر (قوله) فيما ينفعه متعلق بترغيب (قوله) ومادته اليقينيات ، اليقين هو التصديق الجازم المطابق الثابت فباعتبار التصديق لم يحتمل الشك والوهم والتخييل وبقيد الجزم اخرج الظن والمطابقة والجهل المركب والثابت والتقليد ثم المقدمات اليقينيات اما بديهيات أو نظريات منتهية الى البديهيات لاستحالة الدور او التسلسل هكذا ذكره المحقق اليزدي فعرفت من كلامه ان اليقينيات قسمان بديهيات ونظريات وقد ذكر ذلك الشريف في حواشي شرح المختصر حيث قال مقدمات البرهان قطعية ولايجب من ذلك كونها ضرورية اذ النظريات قد تكون قطعية وأما المؤلف عليه السلام فانه أغفل النظريات من اليقينيات ثم قال ومادته أي البرهان اليقينيات وفسر المادة بكونهن منتهاه ولا يخلو عن تأمل وان مادة الشيء مايتألف منه الشيء لاماينتهي اليه ولو سلم صحة ذلك مجازا فكون اليقينيات منتهى البرهان لايخلو عن تسامح فان المنتهى انما هو البديهيات من اليقينيات للبرهان الذي مقدماته قطعية نظرية لامطلقا كما عرفت

وسواء كانت مسلمة او غير مسلمة صادقة او كاذبة كقولهم الخمر (١) ياقوتة سيالة والعسل مرة مهوعة اى مقيئة والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير واكثر من يستعمله الشعراء ولذلك قيل(٢) احسن الشعر أكذبه (والاول) وهو مفيد التصديق (اماان يفيد ظناً اوجزماً الاول) قياس (الخطابة (٣)) ومادته المقبولات وهي قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه الجمهور لزهد اوعلم او رياضة اوغير ذلك من الصفات المحمودة كالاقوال المأخوذة من العلماء والمظنونات وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق والغرض منه ترغيب القاصر عن درك البرهان فيما ينفعه من تهذيب الاخلاق وامر الدين والتنفير عما يضره واكثر من يستعمله الخطباء والوعاظ (والثاني ان افاد جزماً يقينياً فبرهان) ومادته اليقينيات

---

(١) في جعلهم القضايا الشعرية تخييلية صرفة غير متعلقة للتصديق بحث مشهور وهو ان الظاهر ان قولنا الخمر ياقوتة سيالة والعسل مرة مقيئة وامثالهما من قبيل القضايا الصادقة المشتملة على الاستعارة والتشبيه كقولنا زيد أسد ويمكن دفعه بان كلامهم في الامثلة المذكورة اذا استعملت بمعنى التخييل الصرف اذ لامانع من استعمالها بهذا المعنى قطعاً وان جاز استعمالها بمعنى التصديق أيضاً على ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين اه مير ابو الفتح (٢) وفي شرح الجلال ولذلك قيل فيه قياس شعري اه (٣) خطب الخاطب على المنبر خطابة بالفتح وخطبة بالضم وذلك الكلام خطبة أيضاً وهي الكلام المنثور المسجع ونحوه ورجل خطيب حسن الخطبة بالضم اه قاموس

(قوله) فليس من غير ذلك ، هذا على جعله تفسيرا لغير ذلك واما اذا جعل بياناً لقوله أوعلم كان المراد من غير ذلك كأهل العقول الراجحة والآراء الصائبة وذوي التجارب والحكماء وغيرذلك والله اعلم اه حسن مغربي ح (قوله) من قبيل مقابلة العام بالخاص ، ويحتمل أن المراد بالمظنونات ماحصل الظن فيه بامر خارجي غير حال من يعتقد فيه كما في المثال المذكور وهو قوله فلان يطوف بالليل الخ والمقبولات ما كان من حال من يعتقد فيه اه حسن مغربي ح وفي حاشية العام المظنونات لان المقبولات مظنونات فهي داخلة في المظنونات اه (قوله) عن درك البرهان ، والدرك ويسكن التبعة وأقصى قعر الشيء ج أدراك اه قاموس (قوله) ولايخلو عن تأمل ، الظاهر أنه يريد أنه لابد من انتهاء مقدماته اليها وان كانت مكتسبة كما أفاده السعد وليس تفسيرا للمادة حتى يرد ماذكر اه ح (قوله) لامطلقا ، يصح ان يكون المنتهى مابعض أفراده منتهى اذا سلم ان النظريات لاتنتهي الا الى البديهيات فقط كما نقله عن اليزدي اه حسن مغربي ح

أي هن منتهاه(١)، واليقينيات بالاستقرآء ست(٢) بديهيات ومشاهدات وفطريات وحدسيات ومجربات ومتواترات اما البديهيات وتسمى ايضاً اوليات فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لايكون فى آن واحد فى مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين(٣) كما فى قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما فى البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة(٤) كما فى بعض الجهال ﴿واما المشاهدات﴾ فهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس الظاهرة اوالباطنة فالاولى تسمى حسيات كالحكم بأن الشمس نيرة والنار حارة والثانية تسمى وجدانيات(٥) كالحكم بأن لنا خوفاً وغضباً(٦) واما الفطريات فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة لاتعزب عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فأن من تصور

---

(١) يعنى أنه ينتهي اليها وان كانت مقدماته غير يقينية اه (*) وعبارة العضد ولا بد من انتهاء مقدماته القطعية الى الضروريات والا لزم التسلسل والدور اه قال الشريف ومقدمات الامارة لابد ان تنتهي أيضاً الى ما ذكر والا لزم التسلسل والدور اه (٢) جعل في المواقف اليقينيات سبعاً قال فيه السابع الوهميات في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الحدسية شديدة الوضوح لايكاد يقع فيها اختلاف الارآء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجربات والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه كاذبا لحكمه بان كل موجود لابد ان يكون في جهة «واعلم» ان العمدة من هذه المبادى السبعة الاوليات اذ لايتوقف فيها الا من كان ناقص الغريزة كالبله الى قوله فلذلك ادرجت فيما قبله فخذه من شرح المواقف اه (٣) وهما الامكان واحتياجه الي المؤثر اه وقوله أو لنقصان عطف على لعدم تصور الخ اه (٤) يعنى للاوليات اه شرح سعد للرسالة وذلك كمعتقد الافعال من الله تعالي فان هذه العقيدة مانعة له عن العلم البديهى في كون أفعال العباد منهم وكحدوث العالم في حق معتقد قدمه اه (٥) وقضايا اعتبارية ويعدمنها ما نجده بنفوسنا لابالاتنا كشعورنا بذواتنا وافعال ذواتنا «واعلم» ان الحس لايفيد الا حكماً جزئياً كما في قولنا هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض ولاشك ان تلك الاحساسات انما تؤدى الي النفس اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ اه شرح مواقف (٦) فان ادراك الامور الجزئية والحكم عليها لايفتقر الي عقل ولهذا تدركها وتحكم بها البهايم في القوة الوهمية الا انها تكون قضايا شخصية لاتعتبر في العلوم والبراهين المستعملة فيها بالذات واما الحكم على كلياتها فيفتقر الي العقل بناء على ان القوى الجسمانية لاتدرك بها الكليات اه من حواشى الشريف على العضد (*) ثم ان الاحكام الحسية كلها جزئية فان الحس لايفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وبهذا يظهر ان الحكم بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لا الحس مجرداً اه من شرح السعد على الرسالة بحروفه

(قوله) لعدم تصور الطرفين الخ، فاذا تصور معنى الممكن وهو أنه ماتساوي طرفاه أي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وتصور معنى احتياجه الى المؤثر وهو أنه لايترجح أحد طرفيه على الاخر الا لمؤثر حكم بالنسبة بينهما حكما ضروريا يجزم به الصبيان وقد أشار المؤلف عليه السلام بقوله الى المؤثر الى ماعليه كثير من المتكلمين من الفرق بين ترجح أحد طرفي الممكن على الطرف الاخر بلا سبب مرجح أي مؤثر وبين ترجيحه بغير مرجح أي بغير داع الى الترجيح فان الاول مستحيل بخلاف الثانى (قوله) أو لتدنس الفطرة الخ، كمعتقد الافعال من الله تعالى فان هذه العقيدة مانعة له من العلم البديهي بكون أفعال العباد منهم (قوله) الوجدانيات، الوجدان بالضم بمعنى النيل وبالكسر ماحصل بسبب الحواس الباطنة (قوله) لاتعزب عنه، عبارة اليزدي لاتغيب عن الذهن

(قوله) فان الاول مستحيل، لتأديته الى الترجيح بلا سبب وهو محال اه حسن مغربي ح (قوله) بخلاف الثانى، لجواز ترجيح الفاعل المختار له بغير داع اه حسن مغربي ح (قوله) لاتغيب عن الذهن، ولعلها أولى لجواز ان تكون الواسطة التى لاتغيب عن الذهن ليست من مدركات العقل لكونها جزئية اه حسن مغربي ح

الاربعة والزوج تصور الانقسام بمتساويين ويترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج(١) ﴿ واما المجربات ﴾ فهي قضايا يحكم العقل بها (٢) بسبب تكرر المشاهدة مع قياس خفي(٣)وهو ان وقوع المتكرر على نهج واحد لابد له من سبب(٤)وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب(٥) علم وجود المسبب(٦) وذلك كالحكم بان السقمونيا(٧)مسهل ﴿فان قيل﴾ هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية او بالحدس فحدسية او بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر فقضايا قياساتها معها «قلنا» بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو تكرر المشاهدة من غير نظر ولا حدس واداء الى اليقين ﴿واما الحدسيات(٨)﴾ فهي قضايا يحكم العقل بها بحدس قوي (٩)من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يخفى دائماً بجانبه الذي يلي

---

(١) ينتج الاربعة زوج اه (٢) بواسطة الحس مع التكرار اه مواقف (٣) هو ان وقوع شيء عقيب فعل وقوعا دائماً واكثريا لابد له من ان يكون هناك سبب وان لم يكن معلوم الماهية واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعاً بل الحكم بان الضرب بالخشب مؤلم وبان شرب السقمونيا مسهل اهقدتضمنه كلام الشارح اه (٤) وهو يختلف باختلاف الاشخاص فلم يكن دليلا على المنكر الذي لم يجرب اه شاه مير (٥) وهو الاثر الكامن في السقمونيا الذي يحصل به الاسهال علم وجود المسبب وهو الاسهال اه (٦) قطعاً ويتميز عن الاستقراء بان الاستقراء لايقارن هذا القياس الخفي اه من شرح السعد على الرسالة (٧) بفتح السين والقاف والمد معروفة قيل يونانية وقيل سريانية اه مصباح (٨) الحدس سرعة الانتقال من المبادي ﴿﴾ الي المطالب ويقابله الفكر فانه حركة الذهن نحو المبادي ورجوعها عنه الي المطالب فلا بد فيه من حركتين بخلاف الحدس اذ لاحركة فيه أصلا والانتقال فيه ليس بحركة فان الحركة تدريجية الوجود والانتقال فيه الي الوجود وحقيقته ان تسنح المبادي المرتبة للذهن فيحصل المطلوب اه قطب ﴿﴾ قال الشريف عليه فيه مساهلة في العبارة فان السرعة من الاوصاف العارضة للحركة ولايوصف بها غيرها وقد صرح بان لاحركة في الحدس أصلا فلا يكون هناك سرعة حقيقية لكنه تسامح فجعل كون الانتقال دفعيا سرعة والامر بين اه شريف (*) عبارة شرح المواقف ولابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات ثم قال والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياساً واحداً هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائماً ولا أ كثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معاً فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهيتها اه (٩) لان الحدس اذا كان ضعيفاً لم يفد الظن اه

(قوله) من غير نظر الخ ، فان النظر حركة النفس في المعقولات من المطالب الى المبادي ثم من المبادي الى المطالب ففيه حركتان والحدس كما يأتي ان شاء الله تعالى سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب وليس تكرار المشاهدة شيئاً من ذلك (قوله) بحدس قوي ، لعل هذا القيد اشارة الى ما في حواشي شرح المختصر من ان الحدس منه ما يكون كاملا يفيد القطع وناقصاً يفيد الظن فقط

(قوله) بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قربا وبعدا ، الحدس سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب وحقيقته ان تسنح المبادي المرتبة للذهن فيحصل المطلوب والحدسيات والمجربات ليست حجة على الغير لجواز أن لايحصل له الحدس والتجربة المفيدان للعلم ثم قال بعضهم لايقال قد زعمت ان الست ضروريات والحدسيات لاتدركها الا أذهان الحذاق فضلا عن أن تكون ضرورية فيجب ان تكون نظرية ثم أجاب بان النظر مفتقر الى حركتين كما عرفت والحدس اندفاع الذهن اندفاعاً سريعاً من المبادي الى المطالب ولاحركة فيه للنفس أصلا على ان مراتب الضرورة متفاوتة ولهذا لايجب أن يكون العلم الحاصل عن الحدسيات والتجربيات والمتواترات حجة على الغير توجب انقطاعه أو الحكم بعناده وانما يجب تساوي الادراك في الاوليات والفطريات والمشاهدات

(قوله) سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب ، لايقال الانتقال في الحدس حركة لانا نقول الانتقال فيه دفعي ولاشيء من الحركة بدفعي لوجوب كون الحركة تدريجية اهح (قوله) قربا وبعدا ، ليست هذه العبارة في الكتاب المحشى عليه ولكنها عبارة القطب فانه قال بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبعدا اهح عن خط شيخه (قوله) قال بعضهم ، هو الجلال اهح (قوله) أو الحكم بعناده ، لجواز أن لايحصل له ماحصل لخصمه من العلم وانما يجب تساوي الادراك في الاوليات

الشمس فيحدس العقل (١) بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك (٢) ﴿ واما المتواترات (٣)﴾ فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى الحس كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب واعتبر الامكان لان الممتنع لايحصل اليقين به وان كثر نقل وقوعه والاحساس لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه ﴿ واما الخبر ﴾ المحفوف بالقراين وخبر المصدق بالمعجز فالاقرب ان العلم الحاصل منهما استدلالي فلايدخل فيما نحن فيه « واعلم » ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات(٤) والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وقد ذكروا أوجهاً للفرق غير ذلك ولاشتمال كل من المجربات والمتواترات والحدسيات على ملاحظة قياس خفي(٥) نازع في ضرورياتها من نازع ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات (٦) فضلا عن كونها ضرورية

---

(١) الحدس ذكره صاحب شمس العلوم وغيره في باب فعل يفعل بفتح العين في الماضى وكسرها في المضارع وقيده صاحب الصحاح بالكسر اه (٢) أى لما اختلف نوره بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس اه (٣) قال في شرح المواقف ومن اعتبر في التواتر عدداً معيناً فقد أحال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقايع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولابد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان يكون مستنداً الي المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علماً جزئياً من شأنه ان يحصل الاحساس فلذلك لايقع المعلوم بالذات كالمحسوسات اه (٤) والفرق بين التجربة والاستقراء ان الاستقراء يجعل المشاهدات الجزئية مبدأ الحكم الكلي والتجربة تضم الي المشاهدات قياساً خفياً يحكم العقل بسببه وأما الفرق بين التجربة والحدس فهو ان القرائن المفيدة للجزم في الحدسيات مغايرة للاثر بخلاف التجربة وقيل الفرق ان التجربة موقوفة على فعل يفعله الانسان دون الحدس وفيه نظر لان العلم بخواص الكواكب وتأثيرها من التجربيات وليس لفعل الانسان مدخل فيه اه من شرح الطوالع (٥) وهو ان وقوع المتكرر على نهج واحد لايكون اتفاقياً اه (٦) فجعلها من الظنيات اه

(قوله) والاحساس ، عطف على الامكان وسيأتى في باب الاخبار ان شاء الله تعالى بيان وجه هذا الاشتراط وبيان افادة الخبر المحفوف بالقرائن والمصدق بالمعجز العلم ان شاء الله تعالى (قوله) ومقارنة القياس الخ ، أي مع مقارنة القياس الخفي الذي عرفته في المجربات و (قوله) قد يحصل ، يفهم من هذا ان مقارنة القياس لاتلزم وما سيأتى من قوله ولاشتمال كل من المجربات الخ مشعر باللزوم (قوله) وقد ذكروا أوجهاً للفرق ، « بياض في الامهات» (قوله) على ملاحظة قياس خفي ، اما المجربات والحدسيات فقد عرفت ذلك واما المتواترات فلعل المؤلف عليه السلام بنى ذلك فيها على قول من جعل حصول العلم بها استدلالياً كما يأتى في الاخبار لتوقفه عنده على حصول شروط التواتر المعروفة وفي شرح المختصر والمتواترات وهي ماتحصل بنفس الاخبار قال الشريف انما قال بنفس الاخبار تنبيهاً على عدم الاحتياج الى قياس خفي على ماظن (قوله) فضلا عن كونها ضرورية ، اذ قد تكون اليقينيات نظرية كما عرفت وتحقيق والفطريات والمشاهدات اه شرح طبري على ايساغوجي ح (قوله) يفهم من هذا ، الظاهر ان المؤلف عليه السلام أراد أنه كما يحصل الحكم في الحدسيات بحدس قوي من النفس قد يحصل بتكرار المشاهدة وأما لزوم القياس فلابد منه فلاتدافع وقد يفهم من عبارة المؤلف هذا المعنى أعنى التعليل بحصول الحدس بتكرر المشاهدة اه ح (قوله) وقد ذكروا وجهاً للفرق ، هنا بياض في الام وقد ذكر السعد في شرح الرسالة بعض الاوجه اه لعل وجه الفرق ماذكره السعد في شرح الشمسية في أن السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين اه عبد الله بن علي الوزير ح (قوله) فلعل المؤلف عليه السلام بنى ذلك الخ ، لايتم هذا التوجيه اذ المؤلف قد جعل المتواترات من الغير الاستدلالي كما هو صريح كلامه في هذا الموضع في الشرح وقد أخرج المحفوف بالقرائن عنها فليتأمل اه سيدي محمد الامير التوجيه تام اذ قد صرح هنا بانه لعله بناه على قول من جعلها من الاستدلالي لا على قوله نفسه تأمل اه عن خط سيدي الحسن بن اسحق عن خط سيدي احمد ح

انتصاب فضلا وبيان معناه مبسوط في حواشي الكشاف بما لا يحتمله المقام (قوله) بل جعل كثير من العلماء ، منهم شارح المختصر وينظر في وجه الاضراب ببل ولعل وجهه ان المنازعة في كونها يقينية لايقتضي ادخالها في الظنيات لاحتمال التوقف بخلاف من أدخلها فيها (قوله) عموم الاعتراف والتسليم ، لو قال أو التسليم لكان أظهر اذ عموم الاعتراف من العامة والتسليم من الخصم وقد أشار المؤلف الى هذا بقوله فيما يأتى بتسليم من الخصم (قوله) اما لمصلحة عامة ، نحو كشف العورة مذموم ذكره في شرح الشمسية (قوله) أو رقه ، نحو مواساة الفقراء محمودة « أو حمية » كاستحسان نصرة الولي وخذلان العدو ذكره في شرح الشمسية (قوله) أوغير ذلك ، كعادات وشرايع (قوله) ولكل قوم مشهورات ، كقبح ذبح الحيوان عند أهل الهند وعدم قبحه عند غيرهم قال في شرح الشمسية وربما تبلغ الشهرة بحيث يلتبس بالاوليات ويفرق بينهما بان الانسان اذ خلى عن جميع الامور المغايرة لعقله حكم بالاوليات دون المشهورات

بل جعل كثير من العلماء (١) الحدسيات من قبيل الظنيات وفائدة البرهان تحقيق الحق على وجه لا يجوز حوله شك ولا يتطرق اليه تغيير (والا) يفيد اليقين (فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فجدل (٢)) اى فالقياس يسمى جدلاً ومادته المشهورات (٣) وهى قضايا يحكم بها العقل لاعتراف جميع الناس او اكثرهم او طائفة مخصوصة بها اما لمصلحة (٤) عامة او رقة او حمية او غير ذلك (٥) ولكل قوم مشهورات بحسب عادتهم وآدابهم (٦) ولاهل كل صناعة مشهورات بحسب صناعاتهم ﴿فان قيل﴾ المشهورات قد تكون يقينية بل اولية فكيف تجعل من غير اليقينيات ﴿قلنا﴾ المراد ان المشهورات لا يعتبر فيها اليقين ومطابقة الواقع بل المعتبر فيها الشهرة وتطابق الاراء

(١) منها ما ذكره في شرح التجريد في الفرق ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان مالم يجرب الدواء بتناوله واعطائه غيره مرة بعد اخرى لايحكم عليه بالاسهال وعدمه بخلاف الحدس فانه لايتوقف على ذلك اه (٢) لانه يدفع المجادلة اه (٣) كاستحسان نصرة الولي وخذلان العدو وكحكم الجبرى بحسن نسبة أفعال العباد كلها الى الله والمعتزلي باثبات الواجبات على الله ونحو ذلك اه (٤) في حاشية نحو العدل حسن والظلم قبيح اه قطب (٥) كعادات وشرايع نحو شكر المنعم واجب اه (٦) في نسخة وادابهم اه

(قوله) مبسوط في حواشي الكشاف ، في حاشية السعد على الكشاف فضلا مصدر لفعل محذوف يقع متوسطاً بين نفي واثبات لفظاً نحو فلان لاينظر الى الفقير فضلا عن اعطائه أو معنى نحو تقاصرت الهمم عن أدنى العدد فضلا عن أن تترقى والقصد فيه استبعاد الادنى أعنى مادخله النفي بمعنى عده بعيدا عن الوقوع كالنظر الى الفقير وبلوغ الهمم واستحالة مافوقه أعنى مادخله النفي بمعنى عده بمنزلة المحال الذي لايمكن وقوعه كالاعطاء والترقي وهو من قولك أنفقت الدرهم ومافضل منه كذا أي بقي وفاعل الفضل ضمير النفي اه ح أي انتفى العطاء بالكلية والذي بقي عنه عدم النظر وهكذا انتفى الترقي وبقي التقاصر (قوله) مبسوط في حواشي الكشاف ، في شرح قوله في الخطبة فضلا عن أن الخ اه ح (قوله) والتسليم من الخصم ، لامانع أن يكون التسليم من العامة فيكون عطفاً تفسيرياً ويدل عليه اقتصار الشارح في التفسير على عموم الاعتراف وكذا السعد في شرح الشمسية اه سيدي عبد الله الوزير والعامة خصم كالخصم فيما يأتى اه من خطه ح (قوله) والتسليم من الخصم ، بل عموم الاعتراف من العامة هو تسليمهم فهو عطف تفسيري ولذا اقتصر المصنف في الشرح على عموم الاعتراف كما اقتصر عليه السعد في شرح الشمسية والعامة خصم كالخصم الذي سيأتى لكن هنا عموم اعتراف وتسليم وفيما سيأتى مطلق التسليم اه افادة السيد عبد الله بن علي ، هذا وهم فان المشهورات غير المسلمات ومع جعل التسليم تفسيرا لعموم الاعتراف يلزم أن يكون اياها وليس كذلك فعموم الاعتراف راجع الى المشهورات والتسليم الى المسلمات ويرشدك الى ذلك قوله ان الغرض من القياس الجدلي اما اقناع القاصر عن صنعة البرهان واما الزام الخصم فان الاول في المشهورات والثانى في المسلمات والمصنف لم يقتصر كما زعمه وانما اقتصر في سياق تفسير المشهورات فذلك حجة عليه لا له والله أعلم اه عن خط سيدنا ابراهيم بن خالد رحمه الله ح (قوله) نحو كشف العورة مذموم ، الاولى مامثل به صاحب القطب فابحث وتأمل اه ح عن خط شيخه والذي مثل به العدل حسن والظلم قبيح اه ح (قوله) بحيث يلتبس بالاوليات ، فاذا خلى العقل وحكمه فرق بينهما بادراك ماهو سبب الاذعان للمشهورات فعلم

سواء كانت يقينية او لا فبعض (١) القضايا يكون اوليًا (٢) ومشهوراً بالاعتبارين والمسلمات وهى قضايا تسلم من الخصم فيبنى عليها الكلام لدفعه وان كانت باطلة كتسليم (٣) الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه والغرض منه اما اقناع القاصر عن درك البرهان واما الزام الخصم (والا) يعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم (فمغالطة (٤)) اي فالقياس يسمى مغالطة ومادته الوهميات وهى قضايا كاذبة يحكم بها الوهم الانساني في امور غير محسوسة (٥) على نحو المحسوس كما يقال كل موجود مشار اليه (٦) ولولا دفعها العقل والشرع لعدت من الاوليات ويعرف كذبها بمساعدته للعقل في المقدمات حتى اذا وصل الى النتيجة امتنع عن المساعدة ﴿ والمشبهات ﴾ وهى قضايا يحكم العقل بها على اعتقاد أنها اولية او مشهورة او مسلمة لاشتباهها بشيء منها اما من جهة اللفظ كما في المشترك (٧)

---

(١) وسواء تطابق الكل عليها كحسن الاحسان الى الاباء أو آراء طائفة مخصوصة اه

(٢) هذا باعتبارها في نفسها وتسميتها مشهورات وأما باعتبار ماوقع من التقسيم هنا فلا بد من ارادة عدم شمولها اليقينية لجعلها في مقابل البرهان المشتمل على اليقين اه

(*) قوله بالاعتبارين الاول اليقين ومطابقة الواقع والثانى الشهرة ومطابقة الآراء اه

(٣) قوله كتسليم الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكاة في حلى البالغة بقوله عليه السلام في الحلي زكاة فلو قال الخصم هذا خبر واحد ولا يسلم أنه حجة فيقول له قد ثبت هذا في علم اصول الفقه ولا بد ان يأخذها هاهنا مسلمة اه قطب

(٤) وصاحب المغالطة ان قابل الجدلي فهو المشاغبي وان قابل الحكيم فسوفسطائي فالتشغيب والسفسطة داخلان تحت قسم المغالطة فالقياس الشاغبي مامقدماته مشبهة بالمشهورات والسفسطي مامقدماته مشبهة بالاوليات فمادة المغالطة أعم اه مرآة (٥) قال صاحب القطب على الشمسية حيث قال وانما قيد بالامور الغير المحسوسة لان حكم الوهم في المحسوسات ليس بكاذب كما اذا حكم بحسن الحسناء وقبح الشوهاء وذلك لان الوهم قوة جسمانية في الانسان بها يدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكم على المحسوسات باحكام كان حكما صحيحاً وان حكم على غير المحسوس باحكام المحسوس كان كاذباً كالحكم بان كل موجود مشار اليه وان وراء العالم فضاء لايتناهى ولان الوهم والحس سيقا الي النفس فهي منجذبة اليهما مسخرة لهما حتى ان الاحكام الوهميات ربما لم يتبين عندها من الاوليات ولولا دفع العقل والشرع وتكذيبهما احكام الوهم نفى التباسها بالاوليات ولم يكد يرتفع أصلا ومما يعرف به كذب الوهم أنه يساعد العقل في المقدمات المنتجة لسقوط حكم فيها كما يحكم الوهم بالخوف من الميت مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لايخاف منه فاذا وصل الوهم والعقل الي النتيجة نكص الوهم على عقبيه وانكرها اه (٦) فلو قال البارى موجود وكل موجود مشار اليه انتج البارى مشار اليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً اه (٧) كما لو قيل في عين الذهب هذه عين وكل عين جارية فهذه جارية او نحو ذلك اه من حاشية شرح الشمسية

(قوله) بالاعتبارين ، اليقين وعدمه (قوله) والمسلمات ، عطف على المشهورات (قوله) كتسليم الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه ، بناء على أنه قد برهن عليها في علم الاصول كأن يقول الخصم خبر الواحد حجة لانه قدثبت ذلك في اصول الفقه فلابد أن يأخذه المناظر له مسلماً (قوله) والغرض منه ، أي من الجدل (قوله) كما يقال ، فلو قال الباري موجود مشار اليه لانتج الباطل (قوله) مساعدته ، أي الوهم (قوله) امتنع عن المساعدة ، مثاله الميت جماد والجماد لايخاف منه فاذا وصل الوهم والعقل الى النتيجة وهي الميت لايخاف منه نكص الوهم على عقبيه وأنكرها (قوله) لاشتباهها بشيء منها ، أي من هذه الثلاث وهي الاولية والمشهورة والمسلمة (قوله) كما في المشترك ، كهذه عين وتريد الذهب أو كل عين جارية

أنها مما لاتفيد اليقين اه من الطبري على ايساغوجي ح (قوله) اليقين وعدمه ، الظاهر ان الاعتبارين ماصارت به الاولية اولية وماصارت به المشهورة مشهورة اه املاح عن خط شيخه اذ لم يوجد في المشهورات عدم اليقين اه من خطه أيضاً ولفظ حاشية الظاهر ان المراد بالاعتبارين اعتبار حصول الحكم من تصور الطرفين كما في الاوليات واعتبار تطابق الآراء كما في المشهورات لا اليقين وعدمه كما قال المحشي اذ لم يعتبر في المشهورات عدم اليقين والله أعلم اه سيدنا احمد بن صالح أبي الرجال ح (قوله) فلا بد أن يأخذه المناظر له مسلماً ، نحو ان يقول المستدل الزكاة واجبة في القليل والكثير لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ولم يفصل فيقول المعترض مخصوص بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة فيقول له هذا آحادي فيجيب بانك قدسلمت في الاصول جواز التخصيص بالآحادي اه جلال وهذا مما برهن قبل المناظرة في علم آخر وسلمه الخصمان اه منه (قوله) وكل عين جارية ، فهذه جارية اه من شرح الشمسية

(قوله) فانه يصدق مع الاجتماع لا الافتراق ، اذ يصدق ان الخمسة مجموع مركب من الزوج والفرد لتركبها من اثنين وثلاثة فيفهم منه أنها زوج وانها فرد وهذا المعنى كاذب واللفظ يحتملهما فانه ان لوحظ انضمام الفرد الى الزوج أولا ثم حمل المجموع على الخمسة كان المفهوم صادقاً وان لوحظ حمل الزوج على الخمسة ثم حمل الفرد عليها كان المفهوم كاذباً (قوله) مكان ما بالعرض ، فجالس السفينة متحرك بالعرض فلا يكون منتقلا (قوله) مكان مابالفعل الخ ، وذلك ان أجزاء الجسم في مقدم الشرطية قد فرض قبولها للقسمة الى غير النهاية فكانت أجزاء بالقوة اذ لو كانت بالفعل لكانت موجودة ويستحيل وجود مالا يتناهى واجزاء الجسم في تالي الشرطية أجزاءه بالفعل لانها بين حاضرين وهما السطحان ووجود مالا يتناهى باطل فقد اخذ في المقدم مابالقوة مكان مابالفعل فجعل مافي التالي مابالفعل فحصلت المغالطة وفي كلام المؤلف عليه السلام اشارة الى ماذكروه في علم اللطيف من أن الجسم هل ينتهي الى حد لايصح فيه القسمة والتجزي كما هو المختار أولا وتحقيقه في موضعه (قوله) المعدولة ، كقولك الانسان لاجماد ولاشيء من الجماد بحيوان ينتج لاشيء من الانسان بحيوان وهو باطل فحصل الغلط من الاتيان بالسالبة موضع المعدولة في الكبرى فلو قلت وكل لا جماد حيوان لاينتج الانسان حيوان وهو صحيح (قوله) وأخذ السور بحسب الاجزاء الخ ، يبحث عن مثاله في الحواشي ان شاء الله تعالى

وضرب زيد لاحتمال فاعلية زيد ومفعوليته (١) وكقولنا الخمسة زوج (٢) وفرد فانه يصدق مع الاجتماع لا الانفراد واما من جهة المعنى كاخذ ما بالذات مكان مابالعرض كما يقال جالس (٣) السفينة متحرك وكل متحرك منتقل من مكان الى مكان آخر واخذ مابالقوة مكان ما بالفعل كما يقال لو قبل الجسم القسمة الى غير (٤) النهاية لكان بين سطحي الجسم اجزاء غير متناهية (٥) فما لا يتناهى يكون محصوراً بين حاصرين واخذ السالبة المحصلة بدل الموجبة المعدولة (٦) واخذ السور بحسب الاجزاء (٧) مكان

---

(١) كما اذا قلت هذا ضرب زيد الخارج وريد به الضارب وكل ضرب لزيد خارج يوجب له الارش وريد به من وقع عليه الضرب وفي الفعل صدر عنه ينتج هذا يوجب له الارش اه

(٢) يحتمل ثلاثة معان احدها ان يكون كل واحد من الزوج والفرد محمولاً على الخمسة بالاستقلال وانه لم يعتبر اجتماعهما كما في زيد عالم وعاقل ، وثانيها ان يكون كذلك مع اعتبار المعية والاجتماع وثالثها ان المركب منها محمولا والصادق حمله هو الاخير فقط اه عضد

(٣) قوله جالس السفينة متحرك يعنى بالعرض وقوله وكل متحرك يعنى بالذات فالنتيجة فجالس السفينة منتقل من مكان الي اخر وهو غير مستقيم اه

(٤) وجه الغلط لو كان قابلا للقسمة لكان أجزاؤه بالقوة لابالفعل اه شرح مطالع (*) قوله لو قبل الجسم القسمة الي غير النهاية يعنى بالقوة وقوله لكان بين سطحي الجسم أي جانبيه وقوله أجزاء غير متناهية يعنى بالفعل وقوله بين حاصرين هما الجانبان اه

(٥) ينبغي أن يعلم أن مدعي الخصم ان الجسم الطبيعي ينقسم الى غير النهاية فيعترض بان الجسم مركب من ثماني نقطات ولاشك في التناهي وبذلك يتجه بطلان التالي فيجاب بان الثماني النقطات انما هي جزء الجسم التعليمي والنزاع انما هو في الجسم الطبيعي والتعليمي جسم بالقوة والطبيعي جسم بالفعل وبطلان التالي انما يتجه في التعليمي اما الطبيعي فبطلان اللازم ممنوع بل هو مصادرة مبدأ ذلك المنع بان الطبيعي مركب من أعراض والعرض من الكيف والقسمة انما يكون للكم وهذا الدليل قياس شرطي والكبرى محذوفة تقديرها لكن لايكون بين سطحي الجسم أجزاء غير متناهية ينتج أنه لايقبل القسمة الي غير النهاية اه جلال

(٦) والفرق بينهما ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة لانها متى صدقت الموجبة المعدولة صدقت السالبة البسيطة ولا ينعكس كما انه يصدق قولنا شريك الباري ليس بصيراً ولايصدق شريك الباري غير بصير لان معنى الاول سلب البصر عن شريك الباري ولما كان معدوماً يصدق سلب كل مفهوم عنه ومعنى الثاني سلب البصر ثابت لشريك الباري والاول لايكون موجوداً في نفسه حتى يمكن ثبوت شيء له وهو ممتنع اه من القطب باختصار

(٧) كقولك بعض الزنجي أبيض وكل أبيض ليس بزنجي ينتج بعض الزنجي ليس بزنجي فحصل الغلط من اختلاف أحد السورين لان قولك بعض الزنجي أبيض أي سنه وعينه وهذا بحسب الاجزاء وقولك وكل أبيض ليس الخ بحسب الجزئيات اه من نظر المولى عبد القادر رحمه الله تعالي

(قوله) يبحث عن مثاله ، مثاله كل انسان حيوان وكل الحيوان جسم نامي حساس متحرك بالارادة اه املاح عن خط شيخه ، ومثال آخر زيد انسان وكل انسان نوع فزيد نوع وهو باطل اه ح

(قوله) مكان الكل الافرادي ، كما يقال زيد رجل وكل رجل لاتسعه الدار بارادة الكل المجموعي ينتج زيد لاتسعه الدار وهو باطل (قوله) وغير ذلك « بياض في الام » (قوله) الانسان له شعر الخ ، فالوسط هنا قولنا له شعر ولم يتكرر لان المذكور في الصغرى له شعر وفي الكبرى وكل شعر من غير لفظ له فلو قال وكل من له شعر الخ لانتج ولو كاذباً (قوله) لعدم كلية الكبرى ، اذ المراد من قولنا الحيوان جنس هو الماهية (قوله) وضع ماليس بعلة علة ، كقولنا الحيوان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان فالضحك ليس علة الحيوانية وقد جعل علة في الكبرى لانه الاوسط فهو المستلزم للمطلوب (قوله) الانسان بشر ، فبشر مرادف الانسان فكأنه قال في الكبرى وكل انسان ناطق وهو عين النتيجة (قوله) والغرض منه ، أي من قياس المغالطة (قوله) فاستثنائي ، قدم الاستثنائي لان حده وجودي والاقتراني عدمي وأما في التقسيم فقدم الاقتراني كما هو القياس لما ذكره المؤلف عليه السلام

السور بحسب الجزئيات واخذ الكل المجموعي مكان الكل الافرادي وغير ذلك مما يوقع الغفلة عنه في الغلط العظيم وقد يقع الغلط(١) من جهة الصورة وذلك بان لا يكون القياس منتجاً للمطلوب ويظن كونه منتجاً اما بان لا يكون على هيئة شكل من الاشكال لعدم تكرر الوسط كما يقال الانسان له شعر وكل شعر ينبت من محل فالانسان ينبت من محل اولا يكون على ضرب منتج كما يقال الانسان حيوان والحيوان جنس لعدم كلية الكبرى(٢) ومنه وضع ما ليس بعلة علة(٣) كقولنا الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان فالانسان وحده حيوان ومنه المصادرة على المطلوب وهو جعل المطلوب مقدمة في القياس كقولنا الانسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق والغرض منه تغليط الخصم ودفعه واعظم فائدته معرفته لاجتنابه (و) ﴿لما فرغ من التقسيم الاول﴾ وهو الحاصل باعتبار المادة اخذ في التقسيم الثاني وهو الحاصل (باعتبار الصورة) اعنى الهيئة الحاصلة للقياس وهو (قسمان لانه ان كان المطلوب او نقيضه مذكوراً فيه بالفعل فاستثنائي) اى يسمى القياس حينئذ قياساً استثنائياً لاشتماله على اداة الاستثناء وهي لكن كقولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز وهو بعينه مذكور فيه ولو قلنا لكنه ليس بجسم ونقيضه مذكور فيه

(١) وفي نسخة وقد يكون اهـ (٢) لانها طبيعية اهـ (٣) فان القياس علة للنتيجة فاذا لم يكن منتجاً بالنسبة اليها لم يكن علة اهـ من شرح المطالع

(قوله) وغير ذلك ، هنا بياض في النسخ وفي حاشية مالفظه كعدم مراعاة وجود الموضوع في الموجبة كقولنا كل انسان وفرس فهو انسان وكل انسان وفرس فهو فرس ينتج أن بعض الانسان فرس والغلط فيه ان موضوع المقدمتين ليس موجودا اذ ليس شيء موجود يصدق عليه انه انسان وفرس وكوضع القضية الطبيعية مكان الكلية كقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس ينتج الانسان جنس وربما تغير العبارة ويقال الجنس ثابت للحيوان والحيوان ثابت للانسان والثابت للثابت للشيء ثابت لذلك الشيء فيكون الجنس ثابتاً للانسان ووجه الغلط ان الكبرى ليست كلية وكأخذ الذهنيات مكان الخارجيات كقولنا الحدوث حادث وكل حادث فله حدوث فالحدوث له حدوث وكأخذ الخارجيات مكان الذهنيات كقولنا الجوهر موجود في الذهن وكل موجود في الذهن قائم بالذهن عرض لينتج ان الجوهر عرض فلا بد من مراعاة جميع ذلك لئلا يقع الغلط الخ كلام القطب في شرحه للرسالة الشمسية نخذه اهـ ح (قوله) فالضحك ليس علة الحيوانية ، ذكر شارح المطالع مالفظه ان القياس علة للنتيجة فاذا لم يكن منتجاً بالنسبة اليها لم يكن علة كقولنا الانسان الخ وهو أظهر من كلام القاضي فتأمل اهـ عن خط شيخه اذ النتيجة الانسان وحده حيوان اهـ ح (قوله) أي من قياس المغالطة ، المغالطة قياس فاسد المعنى اما من جهة اللفظ أو المادة اهـ ح (قوله) لما ذكره المؤلف ، في قوله فيما يأتي لان العمدة فيه يتركب من الحمليات الصرفة اهـ ح بزيادة

«فان قيل» المطلوب ونقيضه ليسا مذكورين فى الاستثنائى بالفعل لان كلا منهما قضية (١) والمذكور بالفعل فيه ليس بقضية (٢) «قلنا» المراد بكون المطلوب او نقيضه مذكوراً في القياس بالفعل ان يكون الطرفان (٣) مذكورين فيه بالترتيب الذى فى المطلوب او فى نقيضه (والا) يكن كذلك (فاقتراني) اى يسمى القياس حينئذ قياساً اقترانياً لما فيه من اقتران (٤) الحدود اى الاصغر والاكبر والاوسط كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث ينتج كل جسم حادث وليس (٥) هو ولا نقيضه مذكوراً فيه بالفعل (٦) واما بالقوة فهو مذكور فيه لاشتماله على مادة النتيجة اعنى الموضوع والمحمول ومادة الشيء مايكون الشيء مذكوراً معها بالقوة (٧) «القسم الاول» من القسمين الحاصلين باعتبار الصورة (في) القياس (الاقتراني) وقدم على الاستثنائي لان العمدة فيه تتركب من الحمليات الصرفة وهى (٨) من الشرطيات بمنزلة المفرد من المركب لانحلال الشرطيات (٩) اليها ولذلك سميت بسيطة بخلاف الاستثنائى فانه لايخلو عن الشرطيات وهو (باعتبار صورته البعيدة) اعنى الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال (قسمان لانه ان تركب من الحمليات الصرفة) كما عرفت (فحملي) اى يسمي القياس حينئذ قياساً حملياً (والا فشرطي) اى يسمى القياس حينئذ قياساً شرطياً سواء تركب من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحمليات «واقسامه خمسة (١٠)» لانه ان تركب من شرطيتين فهو امامن متصلتين او منفصلتين

(١) محتملة للصدق والكذب اه شريف (٢) أى بل هو جزء قضية اه (٣) هما الموضوع والمحمول اه (٤) وقيل وجه التسمية كون مقدمتيه قرنتا بحرف العطف الدال على الجمع وهو معنى الاقتران وهذا أظهر لمقابلة الاستثنائي من حيث اشتمال كل منهما على أداة وقعت التسمية باعتبارها اه شرح تهذيب للجلال (٥) قوله وليس هو أى المطلوب وهو النتيجة التى هي جسم حادث اه (٦) بالترتيب المذكور سابقاً وهو أن يكون المطلوب مجتمعاً في القياس بان يكون الاول موضوعاً والثانى محمولا وكما يكونان اذا استقلا وذلك حيث يكونان نتيجة اه (٧) المطلوب وهو كل جسم حادث غير مذكور بالفعل ولكنه مذكور بالقوة فان قوله كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث يدل على المطلوب بالقوة اه (٨) قوله من الحمليات الصرفة أى التى لم يسبق لها شرطية اه (٩) قوله لانحلال الشرطيات اليها يعنى بحذف الاداة اه (١٠) قوله وأقسامه خمسة الخ لفظ ابن جحاف والا فشرطي ان تركب من متصلتين أو منفصلتين أو حملية ومتصلة أو حملية ومنفصلة الاول ماتركب من متصلتين وهو لايخلو اما ان تكون الشركة بينهما في جزء تام منهما معاً أو تام من احداهما غير تام من الاخرى أوغير تام منهما مع أى جزء سواء كان المقدم أو التالي فهذه ثلاثة أقسام للمتصلتين لكن القريب للطبع ماكانت الشركة فيه في جزء تام منهما معاً وهو الذى تنعقد فيه الاشكال الاربعة لان الوسط وهو المشترك بينهما ان كان تالياً في الصغرى مقدماً في الكبرى فهو الشكل الاول كقولنا

(قوله) أي الاصغر والاكبر والاوسط، وفي شرح التهذيب للعلامة الجلال لاقتران الحد الاصغر بالاوسط والاوسط بالاكبر قال فيه وقيل وجه التسمية كون مقدمتيه قرنتا بحرف العطف الدال على الجمع وهو معنى الاقتران وهذا أظهر لمقابلته الاستثنائي من حيث اشتمال كل منهما على أداة وقعت التسمية باعتبارها (قوله) الاول في القياس الاقترانى، قدعرفت توجيه الظرفية في أمثال هذه العبارة في شرح هذا غاية السؤل في علم الاصول (قوله) لان العمدة فيه تتركب من الحمليات الصرفة، وذلك لأن الاقترانى ينقسم الى قسمين حملي وشرطي والعمدة في الاقترانى هو الحملي ولهذا لم يتعرض المؤلف عليه السلام ولا ابن الحاجب للاقترانى الشرطي قال في شرح المختصر لم يتعرض للاقترانيات الشرطية لقلة جدواها وكثرة شعبها وبعد أكثرها عن الطبع (قوله) لانحلال الشرطيات اليها، أي الى الحمليات (قوله) وذلك، أي ولان الحمليات من الشرطيات بمنزلة المفرد سميت اي الحمليات بسيطة (قوله) صورته البعيدة، انما كانت بعيدة لان النظر فيها الى كل من المقدمتين قبل التركيب (قوله) وأقسامه خمسة الى قوله مامن متصلتين، ومثال المتركب من متصلتين قولنا ان كانت

(قوله) وقيل وجه التسمية، نسبه في حواشي شرح الشمسية لعصام الدين اه ح بتصرف كان الاقتصار على نقل هذا الاخير من كلام الجلال هو الصواب وأما الاول فهو كلام الشارح والله أعلم اه سيدي محمد بن زيد ح

او متصلة ومنفصلة وان تركب من حملية وشرطية فهو امامن حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة وينعقد فيها الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول (و) «ينقسم القياس الاقتراني ايضاً» (باعتبار) صورته (القريبة) اعني الهيئة الحاصلة للقياس بسبب نسبة الوسط الى الطرفين (١) الى (اربعة) اقسام (لان الوسط ان كان محمول الصغرى موضوع الكبرى فالشكل الاول او) كان الوسط (محمولهما فالثاني او) كان (موضوعهما فالثالث اوعكس الاول فالرابع (٢)« اعلم »انه قد وقع اصطلاح القوم على الفاظ لابد من بيانها فنقول موضوع المطلوب يسمى حداً اصغر لان الموضوع في اشرف (٣) المطالب وهو الموجبة الكلية يكون اخص من المحمول غالبا (٤) فيكون اصغر ومحمول المطلوب يسمى حداً أكبر لانه في اشرف المطالب أعم من الموضوع غالبا فيكون

كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجود فالعالم مضيىء ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيىء وان كان تالياً فيهما فهو الشكل الثانى كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وليس البتة كلما كان العالم مظلم فالنهار موجود ينتج ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مظلم وان كان مقدماً فيهما فهو الشكل الثالث كقولنا كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة وكلما كان النهار موجوداً فالعالم مضيىء ينتج قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالعالم مضيىء وان كان مقدماً في الصغرى تالياً في الكبرى فهو الشكل الرابع كقولنا كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة وليس البتة كلما كان العالم مظلم فالنهار موجود ينتج قد لايكون اذا كانت الشمس طالعة فالعالم مظلم وباقى أمثلة التركب من الشرطيات وشروطه في البسائط اه (١) أى في كل واحد من الخمسة تحصل الاشكال الاربعة اه (٢) وقد مثل الشيرازى الاشكال الاربعة فمثال الشكل الاول كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث ومثال الشكل الثانى كل انسان حيوان ولاشيء من الجماد بحيوان فلا شيء من الانسان بجماد ومثال الثالث كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق ومثال الرابع كل انسان حيوان و كل ناطق انسان فبعض الحيوان ناطق اه (٣) انما كان صغراه اشرف المقدمتين لاشتمالها على ذات موضوع المطلوب التى هي أشرف من المحمول والمحمول انما يطلب لاجلها ايجاباً أو سلباً اه قطب (٤) احتراز مما تقدم وهو استواؤهما نحو كل حيوان حساس وكل حساس متحرك بالارادة فالحساس مساو الحيوان اه

الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالارض مضيئة ينتج ان كانت الشمس طالعة فالارض مضيئة ومثال المنفصلتين قولنا كل عدد اما زوج واما فرد وكل زوج اما زوج الزوج واما زوج الفرد ينتج كل عدد اما فرد أو زوج الزوج أو زوج الفرد ومثال الحملية والمتصلة قولنا كلما كان هذا الشيء انساناً فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج كلما كان هذا الشيء انساناً فهو جسم ومثال الحملية والمنفصلة كقولنا كل عدد اما فرد أومنقسم بمتساوين وكل منقسم بمتساوين زوج ينتج كل عدد اما فرد أو زوج ومثال المتصلة والمنفصلة كقولنا كلما كان هذا الشيء انساناً فهو حيوان وكل حيوان اما أبيض أو أسود ينتج كلما كان هذا الشيء انساناً فهو اما أبيض أو أسود (قوله) باعتبار صورته القريبة ، انما كانت قريبة لانها بعد التركيب (قوله) محمول الصغرى موضوع الكبرى، أي يكون كذلك بالفعل واما بالقوة فهو محمول وموضوع في باقي الاشكال أيضاً لانها ترتد الى الشكل الاول (قوله) في أشرف المطالب، أراد المؤلف عليه السلام أنه يعتبر في التسمية بما يكون من موضوع النتيجة ومحمولها في الاشرف وبيانه أن الصغري قد تكون كلية موجبة كما في بعض ضروب الشكل الاول والموضوع فيها يكون أخص غالباً فاعتبر في التسمية أخصية الموضوع في هذا الاشرف لا فيما عداه وان الكبرى أيضاً قد تكون موجبة كلية في بعض ضروب هذا الشكل والمحمول فيها يكون أعم غالباً فاعتبر في التسمية أعمية المحمول في هذا الاشرف لا فيما عداه أعنى السالبة فتأمل فالمقام محل اشتباه (قوله) غالبا ، وقد يستويان نحو كل حيوان حساس وكل حساس متحرك بالاراده

(قوله) أخصية الموضوع ، الظاهر من كلام المؤلف رحمه الله ان الاشرفية للمطالب لا للقياس وكلام المحشي يوهم العكس فتأمل والله أعلم اهح قال من املا شيخه وخطه (قوله) وان الكبرى أيضاً ، عطف على ان الصغرى اه منه ح

اكثر افراداً فيكون اكبر والمكرر(١) بين الاصغر والاكبر يسمى حداً اوسط لتوسطه (٢) بين طرفي المطلوب حتى يتلاقيا والمقدمة التي تشتمل على الاصغر تسمى بالصغرى لانها ذات الاصغر(٣)والتي تشتمل على الاكبر تسمى بالكبرى لانها ذات الاكبر والقضية التي جعلت جزء قياس تسمى مقدمة لتقدمها على المطلوب وما تنحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول يسمى حداً لانه طرف للنسبة وهيئة نسبة الاوسط (٤)الى طرفي المطلوب بالوضع والحمل يسمى شكلا (٥) واقتران الصغرى والكبرى بحسب الايجاب والسلب والكلية والجزئية تسمى قرينة(٦)وضرباً(٧) وانما وضعت هذه الاشكال في هذه المراتب لان الشكل(٨)الاول هو النظم الطبيعي لانتقال الذهن فيه من الاصغر الى الاوسط ومنه الى الاكبر حتى يلزم انتقاله من الاصغر الى الاكبر وهو انتقال طبيعي يتلقاه الطبع السليم بالقبول الكامل فهو بين الانتاج غير محتاج الى روية وفكر ومنتج للمطالب الاربعة(٩) ولا شرف المطالب الذي هو الايجاب الكلي لاشتماله على الشرفين وهما الايجاب الذي هو اشرف من السلب فان الوجود خير من العدم والكلية التي هي اشرف من الجزئية لانها انفع في العلوم ولدخولها تحت الضبط ولانها اخص والاخص اكمل من الاعم لاشتماله على امر زايد ويتلوه الشكل الثاني في الشرف لانه ينتج الكلي وهو اشرف من الجزئي والثالث وان انتج الايجاب وهو اشرف من السلب فلم ينتج الكلي ، والكلي وان كان سلبياً اشرف من الجزئي وان كان ايجاباً لانه انفع في العلوم ولان شرف الايجاب من جهة

---

(١) قوله والمكرر بين الاكبر الخ لو قيل من حدود المقدمتين لكان أنسب وقد عرض على المؤلف فاستقر به اه شامي (٢) قوله لتوسطه يعني كونه رابطة لا أن المراد وقوعه في الوسط اه (٣) أي صاحبته اه (٤) هذه عبارة القطب في شرح المطالع وعبارته في شرح الشمسية والهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين بحسب حمله عليهما ووضعه لهما أو حمله على أحدهما ووضعه للاخر يسمى شكلا اه وفي شرح السعد للرسالة وغيره ونحو هذه العبارة أعني قوله الهيئة الحاصلة من وضع الاوسط الخ تأمل اه من خط قال فيه من خط القاضي على البرطي رحمه الله قوله بحسب حمله عليهما كالشكل الثاني وقوله أو وضعه لهما كالشكل الثالث وقوله أو حمله على أحدهما ووضعه للاخر كما في الشكل الاول والرابع اه (٥) والفرق بين الضرب والشكل ظاهر فان الشكل قد يتحد مع اختلاف الضرب كما في ضروب الشكل الاول وقد يتحد الضرب مع اختلاف الشكل كالموجبتين الكليتين مع الشكل الاول والثالث اه شرح خير الله على ايساغوجي (٦) ووجه تسميته قرينة وقوع الاقتران فيه وضرباً كونه نوعاً والضرب من معانيه النوع اه حفني (٧) والقول اللازم منها باعتبار حصوله منها نتيجة وباعتبار استحصاله منها مطلوباً اه من بعض شروح الشمسية (٨) عبارة القطب لان الشكل الاول على النظم الطبيعي وهي أولى مما هنا وكذا عبارة شرح ايساغوجي اه (٩) الكليتين والجزئيتين بخلاف الثاني فانه لا ينتج الا السالبتين وبخلاف الثالث والرابع فانهما لا ينتجان الا الجزئيتين الا الضرب الثالث من الرابع اه شرح ايساغوجي لخير الله

(قوله) حدا أوسط لتوسطه بالفعل في الشكل الاول وبالقوة فيما عداه بين موضوع المطلوب ومحموله (قوله) وما تنحل اليه المقدمة، الانحلال والتحليل تفصيل الكل الى الاجزاء (قوله) ولدخولها تحت الضبط ، في شرح الشمسية ولانها أضبط وعبارة المؤلف عليه السلام أجود (قوله) ولانها أي الكلية أخص من الجزئية هكذا في شرح الشمسية اذ بثبوت الكلية تثبت الجزئية ولا عكس وبانتفاء الجزئية تنتفي الكلية ولا عكس (قوله) من جهة أي من جهة كونه ايجابا فقط

(قوله) لتوسطه بالفعل ، المراد كونه رابطاً بينهما لان المراد وقوعه في الوسط اه ح من املا شيخه وخطه (قوله) الانحلال والتحليل الخ ، هذا يوهم التساوي بين الانحلال والتحليل وليس كذلك لان الانحلال مطاوع فيلائمه الانفصال والتحليل فعل المحلل ويلائمه التفصيل فتأمل والله اعلم اه ح من املا شيخه وخطه (قوله) وعبارة المؤلف عليه السلام أجود ، ووجهه ان اسم التفضيل يدل على كونها أضبط من الجزئية وان شاركتها بخلاف عبارة المؤلف فتأمل والله اعلم اه ح من املا شيخه وخطه أيضاً

وشرف الكليات من جهات(١) ولان الثاني (٢) يوافق الاول في الصغرى وهي اشرف المقدمتين لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو اشرف(٣) لان المحمول يكون غالبا خارجا تابعاً (٤) والمتبوع المعروض اشرف من التابع العارض ثم الشكل الثالث لموافقة الاول في الكبرى(٥) ثم الشكل الرابع لمخالفته اياه في المقدمتين فهو في غاية البعد عن الطبع (٦) ولذلك اسقطه ابو نصر وابو علي عن الاعتبار وبعضهم عن القسمة ايضا «اذا عرفت ذلك» فلانتاج كل شكل من الاشكال الاربعة شروط منها ماهو بحسب الكيفية ومنها ماهو بحسب الكمية ومنها ماهو بحسب الجهة ولم يذكر الشرائط بحسب الجهات اعتماداً على ما في المطولات مع اغفالها فيما سلف واما الشرائط بحسب الكيفية والكمية فقد اشار اليها بقوله (وشرط) الشكل (الاول) بحسب الكيفية (ايجاب الصغرى) والا لم يتعد(٧) الحكم من الاوسط الى الاصغر(٨) لان الحكم في الكبرى على ماثبت له الاوسط والاصغر ليس مما ثبت له الاوسط(٩) فلا يلزم من الحكم عليه الحكم على الاصغر ويحقق ذلك صدق القياس تارة مع الايجاب وتارة مع

---

(١) كما تقدم اه من خطه عليه السلام (٢) قوله ولان الثاني يوافق الاول وفي نسخة موافق للاول وقوله في الصغرى هي الموجبة الكلية وقوله لاشتمالها على موضوع المطلوب قال الجلال حيث بقي موضوع المطلوب منها في مثل محله في الاولي اه (٣) وعبارة زكريا في شرح ايساغوجي ثم الثاني لانه أقرب الاشكال الباقية اليه لمشاركته اياه في صغراه التى هي أشرف المقدمتين لاشتمالها على الموضوع الذى هو اشرف المحمول لان المحمول انما يطلب لاجله ايجابا وسلباً اه (٤) وقد يكون داخلا في الموضوع اذا حصل فيه مبالغة نحو زيد لسان أو عين اه (٥) حيث بقي محمول المطلوب منها في مثل محله في الاولي اه جلال (٦) حيث قالوا الوسط ان كان موضوعا في احدى المقدمتين محمولا في الاخرى فهو الاول وان كان موضوعاً فيهما فهو الثالث وان كان محمولا فيهما فهو الثاني اه (*) وهذه الاحكام امور وضعية اختيارية لاوجوب فيها وانما دعا اليها الاستحسان والاخذ بالاليق والاولي اه شرح مطالع (٧) أى والا يشترط ايجاب الصغرى اه (٨) فلا يصح الحكم عليه بالاكبر بيانه ان الحكم عليه بالاكبر حينئذ يكون على الاوسط المسلوب عن الاصغر فيكون الحكم بالاصغر على غير ماله تعلق بالاصغر فلا يحصل التلاقى ﴿﴾ اه جلال ﴿﴾ كقولنا لاشيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال فان الحكم بصهالية الفرس لايتعدى الى الانسان اذ الحكم في القياس بدخوله تحته اه شاه مير (٩) ووجه الدلالة في المقدمتين وهو مالاجله لزمتهما النتيجة ان الصغرى باعتبار موضوعها خصوص والكبرى باعتبار موضوعها عموم واندراج الخصوص في العموم واجب فيندرج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فثبت له مايثبت له وهو محمول الكبرى نفياً واثباتاً فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة اه عضد قال السعد قوله فثبت له أى انتسب الى موضوع الصغرى ماانتسب الى موضوع الكبرى ولا خفا في ان انتساب محمول الكبرى الى موضوع الصغرى هو معنى التقائهما وهو النتيجة فلا معنى لقوله فيلتقي بعد قوله فثبت الا ان يكون تفسيراً اه (*) الظاهر ان الحكم في الكبرى على الاوسط واذا كان الحكم عليه بشيء بعد ان يثبت الاوسط للاصغر وحكم عليه به كان الحكم عليه حكماً على

(قوله) من جهات من جهة كونها أضبط وأنفع وأكمل (قوله) أبو نصر ، يعني الفارابي (قوله) على ماثبت له الاوسط وهو العالم في قولنا العالم مؤلف (قوله) والاصغر وهو العالم ليس مما ثبت له الاوسط لان الغرض أنه مسلوب عنه (قوله) فلا يلزم من الحكم عليه الحكم على الاصغر ، بيانه ان الحكم على الاصغر بالاكبر حينئذ يكون على الاوسط المسلوب عن الاصغر فيكون الحكم بالاكبر على غير ماله تعلق بالاصغر فلا يحصل التلاقي في الوسط المشترط في الانتاج (قوله) ويحقق ذلك أي عدم اللزوم المتقدم

(قوله) وهو العالم ، مشكل عليه وفي حاشية وجه التشكيل ان الحكم في الكبرى على ماثبت له الاوسط والمراد به الذوات التى ثبت لها ذلك الوصف وهو التغير مثلا في قولنا العالم متغير الخ فان الحكم في الكبرى على الافراد مع ملاحظة ذلك الوصف لا على العالم الذي هو موضوع الصغرى كما تنادي به الظرفية في قول المؤلف لان الحكم في الكبرى والله اعلم اه املاح عن خط شيخه

السلب فاذا كانت الصغرى سالبة فالكبرى اما موجبة او سالبة واياما كان يتحقق الاختلاف الموجب لعدم الانتاج كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس حيوان اوصهال والصادق في الاول(١) الايجاب وفي الثاني السلب وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولاشيء من الفرس بحمار اوناطق والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب والاختلاف موجب للعقم (٢)(و)شرطه بحسب الكمية (كلية الكبرى (٣)) والا لاحتمل ان يكون البعض المحكوم عليه بالاكبر غير البعض المحكوم به على الاصغر فلا يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط كقولنا كل انسان حيوان و بعض الحيوان فرس اذا تقرر ذلك فاعلم ان الضروب المحتملة(٤)عند العقل في كل شكل ستة عشر ضرباً (٥)لان المهملة فى قوة الجزئية والشخصية لاتعتبر فى العلوم مع انها فى حكم الكلية (٦)فالنظر مقصور على المحصورات الاربع وهى معتبرة فى الصغرى والكبرى وحاصل ضرب(٧)الاربعة فى الاربعة ستة عشر سقط منها فى الشكل الاول باشتراط

الاصغر بواسطة دخوله تحتـه وان كان الحكم على الاوسط بعد ان كان منفياً عن الاصغر فلا يلزم من الحكم على أحدهما تحكم الحكم على الاخر به وهو ظاهر ففى عبارة الشرح شيء وتوجيهها ان المراد بما ثبت له الاوسط ماثبت له حكم الاوسط او يثبت له مفهوم كونه أوسط أوماصدق عليه من الافراد اه سيدى هاشم بن يحيي رحمه الله تعالي من هامش اليزدى

(١) قوله والصادق في الاول الايجاب وهو كل انسان حيوان يعنى وليس هو النتيجة اذ النتيجة السلب وهى كاذبة اه (٢) في الصحاح في مادة عقم مالفظه وأعقم الله رحمها فعقمت على مالم يسم فاعله اذا لم تقبل الولد ، الكسائى رحم معقومه أى مسدودة لاتلد ومصدره العقم والعقم بالفتح والضم اه وفي القاموس عقم كفرح ونصر وكرم عقما وعقما ونضم اه (٣) وينتفي فيها الكيف وهو الايجاب والسلب أى سواء كانت موجبة أو سالبة اه (*) قوله وكلية الكبرى لان الصغرى لوكانت سالبة لم يندرج الاصغر تحت الاوسط المحكوم عليه بالاكبر ويتعذر الحكم بالاكبر على الاصغر فلا يحصل الانتاج لعدم الاندراج واما الثانى فان الكبرى لو كانت جزئية كان الحكم فيها بالاكبر على بعض الاوسط فيكون الاكبر بعض الاوسط ويجوز ان يكون الحكم على الاصغر بالبعض الاخر من الاوسط لان المحمول أعم فلا يتحقق الانتاج كما لو قلنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس اه ابن جحاف (٤) يعنى من غير نظر الى انتاج اه (٥) قال ابن جحاف لان الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل ستة عشر وذلك لان القضايا منحصرة في الشخصية والمحصورة والمهملة لكن الشخصية منزلة منزلة الكلية لانتاجها في كبرى هذا الشكل كما لو قلنا هذا زيد وزيد انسان انتج بالضرورة هذا انسان وذلك لان زيداً الثانى هو الاول فحصل بذلك الاتحاد فاذاً صار الحكم على الثانى حكماً على الاول فحصل الانتاج وأما المهملة فهي في قوة الجزئية فانحصرت القضية في الاربع المحصورات الكلية الموجبة والكلية السالبة والجزئية الموجبة والجزئية السالبة فاذا كانت الصغرى احدى الاربع والكبرى يحصل ستة عشر ضربا الحاصل من ضرب أربعة في أربعة اه (٦) لانتاجها في كبرى هذا الشكل فاذا قلنا هذا زيد وزيد انسان انتج بالضرورة هذا انسان اه قطب (٧) قوله وحاصل ضرب الاربع يعنى الصغريات في الاربع يعنى الكبريات اه

(قوله) والصادق في الاول ، وهو وكل فرس حيوان (قوله) الايجاب ، نحو كل انسان حيوان يعنى وليس هو النتيجة اذ النتيجة السلب وهي كاذبة (قوله) وفي الثانى وهو أوصهال اذالتقدير وكل فرس صهال (قوله) والسلب ، نحو لاشيء من الانسان بصهال (قوله) فلا يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط ، فلا تصدق النتيجة وهي بعض الانسان فرس (قوله) والشخصية لاتعتبر في العلوم ، لعدم اطرادها (قوله) مع انها في حكم الكلية ، لانتاجها في كبرى هذا الشكل فاذا قلنا هذا زيد وزيد انسان انتج بالضرورة هذا انسان (قوله) فالنظر مقصور على المحصورات الاربع وهي الكليتان والجزئيتان (قوله) وهي ، أي المحصورات الاربع (قوله) معتبرة في الصغرى والكبرى ، يعنى ان الصغرى تكون أربع والكبرى تكون أربع (قوله) وحاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر وذلك لانك اذا قرنت احدى الصغريات الاربع باحدى الكبريات الاربع حصل منه ستة عشر ضرباً

ايجاب الصغرى ثمانية وذلك من ضرب الصغرى السالبة الكلية والجزئية في الكبريات الاربع(١) وباشتراط كلية الكبرى اربعة من ضرب الكبريين الجزئيتين في الموجبتين(٢) هذا بطريق الحذف، واما بطريق التحصيل فالصغرى الموجبة اما كلية اوجزئية والكبرى الكلية اما موجبة او سالبة فكانت ضروبه الناتجة اربعة، الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية (نحو الحج مامور الشارع وكل مامور الشارع واجب(٣)) فالحج واجب، والضرب الثاني من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية نحو كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلا نية فلا شيء من الوضوء يصح بلا نية ، الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية فبعض الوضوء بنية، الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة ولا شيء من العبادات يصح بلا نية فليس بعض الوضوء يصح بلانية ، ووجه ترتيب الضروب ماعرفت من شرف الايجاب على السلب والكلية على الجزئية ولو كانت موجبة (و) يشترط في الشكل (الثاني) بحسب الكيفية (اختلافهما) اي المقدمتين في (الكيف) اي يكون احداهما موجبة والاخرى سالبة لانهما لو اتفقتا فهما اما موجبتان اوسالبتان وايا ما كان يحصل الاختلاف(٤) اما اذا كانتا موجبتين فكقولنا كل انسان حيوان وكل فرس او ناطق حيوان والحق(٥) في الاول السلب وفي الثاني الايجاب(٦) واما اذا كانتا سالبتين

---

(١) الكلية والجزئية والايجاب والسلب ضروب فيها الصغرى والسالبة الكلية والجزئية وضرب اثنين في أربعة بثمانية وهذه الثمانية ساقطة بسبب شرط الايجاب في الصغرى اه (٢) الصغريين فالساقط من الكبرى باشتراط ان تكون كلية أربعة كبرى جزئية موجبة كبرى جزئية سالبة وكل واحد منهما مع الصغرى الموجبة الجزئية والصغرى الموجبة الكلية كانت اربعة اه (٣) قال هذه المقدمة غير مسلمة لان كثيراً من مأمورات الشارع غير واجب مثل مأمور الندب والمستحب اه (٤) يعني في النتيجة الموجب للعقم اه (*) الموجب لعدم الانتاج وهو صدق القياس الوارد على صورة تارة مع ايجاب النتيجة وتارة مع سلبها وذلك يدل على ان النتيجة ليست لازمة لذاته لانه يستحيل اختلاف مقتضى الذات اه عصامي على شرح ايساغوجي (٥) قوله والحق يعني في النتيجة وقوله في الاول يعني حيث قيل وكل فرس ناطق فتسقط المكرر والباقي هو النتيجة فتقول كل انسان ليس بفرس وقوله وفي الثاني يعني حيث قيل وكل ناطق حيوان فتسقط المكرر كذلك والباقي هو النتيجة فتقول كل انسان ناطق اه (٦) فلما صدق مع الايجاب علم أنه لم يكن منتجاً للسلب ولما صدق مع السلب علم أنه لم يكن منتجاً للايجاب فثبت أنه لم يكن منتجاً لايجاب ولاسلب وانتاجه السلب والايجاب محال لانه اجتماع النقيضين وذلك الاختلاف دليل العقم وكذا لو كانتا متفقتين في السلب نحو لاشيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر كان الصادق السلب ولوقلنا بدل الكبرى ولاشيء من الناطق بحجر كان الحق الايجاب فثبت الاختلاف اه جحاف

فكقولنا لاشيء من الانسان بحجر ولاشيء من الفرس او من الناطق بحجر والحق في الاول السلب وفى الثاني الايجاب فلم يستلزم القياس شيئاً منهما(١) والمعني بالانتاج استلزامه لاحدهما (و) يشترط فيه بحسب الكمية (كلية الكبرى (٢))والا لزم الاختلاف اما على تقدير ايجابها(٣) فكقولنا لاشيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان او بعض الصاهل فرس واما على تقدير سلبها فكقولنا كل انسان ناطق وليس بعض الحيوان او الفرس بناطق والحق في الاولين الايجاب (٤)وفى الثانيين السلب سقط بالشرط الاول (٥)ثمانية من ضرب الموجبتين فى الموجبتين والسالبتين في السالبتين وبالثاني اربعة من ضرب الكبرى الموجبة الجزئية مع السالبتين والسالبة الجزئية مع الموجبتين،هذا بطريق الحذف واما بطريق التحصيل فالكبرى كلية فان كانت سالبة فمع الصغريين الموجبتين وان كانت موجبة فمع السالبتين فكانت ضروبه الناتجة اربعة« الاول » من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية (نحو الغائب مجهول ولا شيء مما يصح بيعه مجهول) فلا شيء من الغائب يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى (٦)ليرتد الى الشكل الاول فيقال الغائب مجهول ولا شيء من المجهول يصح بيعه فلا شيء من الغائب يصح بيعه(٧)وهو المطلوب « الضرب الثاني » من كليتين

---

(١) أى من الايجاب والسلب وقوله والمعنى بتشديد الياء اسم مفعول أى المراد وقوله لاحدهما أى اما النتيجة الموجبة أو النتيجة السالبة اه (٢) وتكون موجبة وسالبة وقوله والا أى لو لم تشترط كلية الكبرى لزم الاختلاف في النتيجة والاختلاف موجب للعقم اه (٣) قوله اما على تقدير ايجابها أى الكبرى مع كونها غير كلية مع سلب الصغرى اه (٤) قوله والحق في الاولين الايجاب أى ايجاب الاكبر للاصغر ولم يرد به ان الحق في النتيجة الايجاب لان الوارد على صورة القياس لما لم يكن قياساً فلا يكون الحاصل منه نتيجة بل المراد مايحصل بعد حذف الحد الاوسط اما ان يكون حقه الايجاب أو حقه السلب اه عصام من هامش شرح القطب (٥) قوله بالشرط الاول وهو اختلافهما في الكيف وقوله وبالثانى وهو كلية الكبرى اه (٦) قوله بعكس الكبرى أى لانها المخالفة للنظم الطبيعي وقوله ليرتد الى الشكل الاول يعنى بذلك أى برده الى الشكل الاول أن تكون المقدمة الكبرى وهي الثانية كلية والمقدمة الصغرى وهي الاولى موجبة وتكون النتيجة موضوع الاولي ومحمول الثانية كما هو قاعدة الشكل الاول وقس ما سيأتى على هذا التفسير اه (٧) أى ينتج لاشيء من الغائب يصح بيعه بدليل الخلف وعكس الكبرى اما الخلف وهو في هذا الشكل أن يؤخذ نقيض النتيجة ويجعل صغرى لان نتائج هذا الشكل سوالب ونقيض السالبة الموجبة وهي التي تصلح لصغروية الشكل الاول وتجعل كبرى القياس كبرى لانها لكليتها تصلح لكبروية الشكل الاول فينتظم قياس من الشكل الاول منتج لما يناقض الصغرى هكذا لو لم يصدق لاشيء من الغائب يصح بيعه صدق نقيضه وهو بعض الغائب يصح بيعه ولا شيء مما يصح بيعه مجهول ينتج بعض الغائب ليس مجهولا وقد كانت الصغرى كل غائب مجهول هذا خلف نشأ من نقيض النتيجة لان الهيئة منتجة بالضرورة والكبرى مفروضة الصدق فتعين أن يكون من نقيض النتيجة فالنتيجة حق

(قوله) فلم يستلزم القياس شيئاً منهما ، لانه لما صدق مع الايجاب لم يكن منتجاً للسلب ولما صدق مع السلب لم يكن منتجاً للايجاب لان المعنى بالانتاج استلزام القياس لاحدهما (قوله) والحق في الاولين أي الاولين في كل من المثالين فالاول من الاول بعض الحيوان فرس والاول من الثانى ليس بعض الحيوان بناطق (قوله) وفي الثانيين يعنى من كل واحد من المثالين وذلك ظاهر (قوله) من ضرب الموجبتين ، يعنى الكلية والجزئية الصغريين (قوله) في الموجبتين، يعنى الكلية والجزئية الكبريين (قوله) مع السالبتين ، أي مع الصغريين السالبتين الكلية والجزئية (قوله) والسالبة الجزئية، أي والكبرى السالبة مع الصغريين الموجبتين يعنى الجزئية والكلية (قوله) فمع الصغريين ، يعنى الكلية والجزئية (قوله) فمع السالبتين ، يعنى الكلية والجزئية

(قوله) ثم الترتيب ، يعني عكس الترتيب ان يجعل الصغرى كبرى ثم عكس النتيجة (قوله) ويتبين بالخلف ، قياس الخلف اثبات المطلوب بابطال نقيضه ووجه التسمية كونه يؤتى الى المطلوب فيه من خلفه أولانه ينتج به الخلف وهو المحال (قوله) اشارة الى الشكل الثاني ، يريد أن قياس الخلف جار في جميع ضروبه على طريقة واحدة وهو ان يجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرى وكبرى القياس لكليته كبرى هكذا نقل عن المؤلف ﴿ ١٤٠ ﴾ « واعلم » ان هذا الضرب انما يبين بالخلف لابالعكس مطلقاً لا بعكس الكبرى لانها تنعكس جزئية والكبري لاتصلح لكبروية الشكل الاول ولا بعكس الصغري لانها لاتقبل العكس وبتقدير ثبوتها لاتقع في كبرى الشكل الاول هكذا في شرح الشمسية « قلت » اما ابن الحاجب وشارحه فقد بينا هذا الضرب بعكس النقيض الى قولنا كل ماليس بمعلوم لايصح بيعه وهذا مع الصغري ينتج المطلوب «قال» السيد بيانه بعكس النقيض مخالف للمشهور حيث جوزوا استعمال العكس المستوي في بيان نتائج القراين دون عكس النقيض وعللوه بأن المستقيم لايغير حدود القياس قال والحق جواز استعماله أيضاً لكونه لازماً بخلاف المقدمة الاجنبية ولا دليل على رعاية الحدود في باب الاقيسة انتهى وقد سبق مايؤيد هذا عن بعض شراح الشمسية ، وأما المؤلف عليه السلام فقد اعتمد في حد القياس على ماهو المشهور من عدم البيان بعكس النقيض وجعله مقدمة غريبة كما سبق فلذا عدل عما ذكره ابن الحاجب وشارحه واعتمد ماذكره القطب من البيان بالخلف فقط والله اعلم (قوله) ضم نقيض النتيجة لان نتايج هذا الشكل سالبة فنقيضها وهو الموجبة يصلح لصغروية الشكل الاول ويجعل كبري القياس كبري لانها لكليتها تصلح لكبروية الشكل الاول فيضم منهما قياس في الشكل الاول ينتج ماينافض الصغري فيقال الخ هكذا في شرح الشمسية (قوله) هذا خلف ، والخلف لايلزم من الصورة لانها بديهية الانتاج فيكون من المادة ولايكون من الكبرى لانها مفروضة الصدق فتعين أن يكون من نقيض النتيجة فيكون محالا فالنتيجة حق

والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية نحو لاشيء من الغائب معلوم وكلما يصح بيعه معلوم فلا شيء من الغائب يصح بيعه ويتبين بعكس الصغرى(١) ثم الترتيب ثم النتيجة فيقال كلما يصح بيعه معلوم ولا شيء من المعلوم غائب فلا شيء مما يصح بيعه غائب وتنعكس الى لاشيء من الغائب يصح بيعه وهو المطلوب(٢) « الضرب الثالث » من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الغائب مجهول ولاشيء مما يصح بيعه مجهول فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى كالضرب الاول (٣) « الضرب الرابع » من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض الغائب ليس بمعلوم وكلما يصح بيعه معلوم فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه ويتبين بالخلف(٤) وهو هنا ضم نقيض النتيجة الى الكبرى بأن يجعل النقيض لايجابه صغرى وكبرى الاصل لكليته كبرى لينتج نقيض الصغرى فيقال لولم يصدق بعض الغائب ليس مما يصح بيعه لصدق نقيضه وهو كل غائب يصح بيعه بجعل الصغرى هكذا كل غائب يصح بيعه وكلما يصح بيعه معلوم فكل غائب معلوم وقد كانت الصغرى بعض الغائب ليس بمعلوم هذا خلف

والا ارتفع النقيضان اهـ من شرح ابن جحاف وأما العكس فهو ان تعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول هكذا الغائب مجهول ولا شيء من المجهول يصح بيعه فالغائب لايصح بيعه وهو المطلوب ووجه دلالته ان عكس الكبرى لازم لصدقها وهي مفروضة الصدق والهيئة منتجة بالضرورة اهـ (١) وتعكس كنفسها لكونها سالبة بخلاف الكبرى فتنعكس جزئية لايجابها والضرب من كليتين وقوله ثم الترتيب أي ثم بعكس الترتيب بان تجعل الاولى ثانية والثانية اولى اهـ (٢) لان ذلك مثل نتيجة الضرب الاول من هذا الشكل الذي رد الى الشكل الاول بعكس الكبرى اهـ (٣) قوله كالضرب الاول في العضد سواءاهـ أي من الشكل الثاني فتقول لاشيء من المجهول يصح بيعه اهـ (٤) قوله ويتبين بالخلف لانها لاتصح مع عكس الكبرى لانها تنعكس جزئية وكونها كلية شرط والصغرى لاعكس لها لكونها جزئية سالبة فلم يبق الا ماذكره وهو الخلف وهو صحيح في جميع الاربعة الضروب اهـ وفي شرح ابن جحاف على قوله ويتبين بالخلف وأما العكس فلا يستقيم لان الكبرى لاتنعكس الا جزئية ولاتصلح لكبروية الشكل الاول والصغرى لاتصلح لانها اهـ

وانماوضعت الضروب على هذا الترتيب لان الاولين اشرف من الاخرين ذاتا وتنيجة ولأول والثالث اشرف من الثاني والرابع لاشتمالها على صغرى الاول بعينها (و) يشترط في الشكل (الثالث) بحسب الكيفية (ايجاب الصغرى) لانها لو كانت سالبة فاما ان تكون الكبرى موجبة او سالبة وعلى التقديرين يتحقق الاختلاف اما اذا كانت موجبة كقولنا لاشيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او ناطق واما اذا كانت سالبة فكما لو بدلنا الكبرى بقولنا لا شيء من الانسان بصهال او حمار والصادق في الاولين الايجاب وفى الاخرين السلب (و) يشترط فيه بحسب الكمية (كلية احداهما) اي المقدمتين لانهما لو كانتا جزئيتين(١) لجاء الاختلاف اما اذا كانت الكبرى موجبة(٢) فكقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه ناطق او فرس واما اذا كانت سالبة فكما اذا بدلنا الكبرى بقولنا وليس بعضه ناطقاً أوفرساً والحق فى الاولين الايجاب والاخرين السلب سقط بالشرط الاول ثمانية من ضرب السالبتين الصغريين في الكبريات الاربع وبالثاني ضربان وهما الموجبة الجزئية مع الجزئيتين هذه طريق الحذف « واما طريق التحصيل » فالصغرى موجبة فان كانت كلية فمع الاربع وان كانت جزئية فمع الكليتين فكانت ضروبه الناتجة ستة (٣) « الاول » من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية (نحو كل بر مقتات وكل بر ربوي) فبعض المقتات ربوي ويتبين بعكس الصغرى (٤) ليرتد الى الاول فتقول بعض المقتات بر وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي وهو المطلوب « الضرب الثاني » من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية نحو كل بر مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا فليس

---

(١) قوله لانهما لو كانتا جزئيتين الخ ، عبارة شرح الرسالة واما كلية احدى المقدمتين فلانهما لو كانتا جزئيتين احتمل ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاكبر غير البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاصغر فلم يجب تعدية الحكم من الاوسط الي الاصغر كقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه فرس فالحكم على بعض الحيوان بالفرسية لايتعدى الي البعض المحكوم عليه بالانسانية وباعتبار هذين الشرطين تحصل الضروب ستة لان اشتراط ايجاب الصغرى حذف ثمانية أضرب كما في الاول واشتراط كلية احداهما حذف ضربين آخرين وهما الكبريان والجزئيتان مع الموجبة الجزئية اه (٢) يعنى مع ايجاب الصغرى لانه شرط اه (٣) لان اشتراط ايجاب الصغرى حذف ثمانية أضرب كما في الاول واشتراط كلية احداهما حذف آخرين من الكبريات الجزئيات مع الموجبة الجزئية اه قطب (٤) والخلف اه وطريق الخلف في هذا الشكل ان يجعل نقيض النتيجة لكليته كبرى لان نتيجة هذا الشكل لاتكون الا جزئية وصغرى القياس لايجابها صغرى لينتج ماينافي الكبرى فيقال لو لم يصدق بعض المقتات ربوى صدق نقيضه وهو لاشيء من المقتات بربوى وتجعله كبرى وتضمه الي صغرى القياس هكذا كل برمقتات ولا شيء من المقتات بربوى فلاشيء من البر بربوى وقد كانت الكبرى وكل بر ربوى وهو خلف اه من شرح ابن جحاف

(قوله) لان الاولين أشرف من الآخرين ذاتاً ونتيجة ، فلا بدمن تقديمهما على الاخرين (قوله) والاول ، أي وقدم الاول على الثانى (قوله) والثالث، أي وقدم الثالث على الرابع (قوله) وأشرف من الثانى والرابع ، أي لأن الاول أشرف من الثانى والثالث أشرف من الرابع (قوله) على صغرى الشكل ، الاول بعينها بخلاف الثالث والرابع (قوله) في الاولين الايجاب ، اذ تقول في أول الاول كل فرس حيوان وفي أول الثانى كل فرس صهال (قوله) وفي الاخرين السلب اذ تقول في آخر الاول لاشيء من الفرس بناطق وفي آخر الثانى لاشيء من الفرس بحمار (قوله) في الاول الايجاب ، اذ تقول بعض الانسان ناطق هذا في أول الاول وفي أول الآخر كذلك (قوله) من ضرب السالبتين ، الجزئية والكلية (قوله) في الكبريات ، الموجبتين والسالبتين (قوله) الموجبة الجزئية أي الصغرى من الكبريين الجزئيين أي السالبة والموجبة (قوله) فمع الأربع ، أي مع الكليات الاربع الكلية الموجبة والسالبة والجزئية الموجبة والسالبة (قوله) فمع الكليتين، أي الكبريين الكليتين الموجبة والسالبة (قوله) ينتج سالبة جزئية ، وانما لم ينتج هذان الضربان الكلية لجواز ان يكون الاصغر أعم من الاكبر وامتناع حمل الاخص على كل أفراد الاعم أو سلبه عنها كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق أولاشيء من الانسان بفرس واذا لم ينتجا

بعض المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا (١) ويتبين بعكس الصغرى كالاول (٢) « الضرب الثالث » من موجبتين جزئية صغرى وكلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض البر مقتات وكل بر ربوي فبعض (٣) المقتات ربوى ويتبين كالاول (٤) « الضرب الرابع » من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض البر مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا فليس بعض المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ويتبين ايضاً بعكس الصغرى (٥) « الضرب الخامس » من موجبتين كلية صغرى وجزئية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو كل بر مقتات وبعض البر ربوي فبعض المقتات ربوي (٦) ويتبين بعكس الكبرى (٧) ثم الترتيب ثم النتيجة تقول بعض الربوي بر وكل بر مقتات فبعض الربوي مقتات وينعكس ايضا الى بعض المقتات ربوى وهو المطلوب « الضرب السادس » من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو كل بر مقتات وبعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا ويتبين بقياس الخلف (٨)

السكاية لم ينتجه شيء من الضروب المنتجة للايجاب هكذا في شرح الشمسية (قوله) ويتبين أيضاً بعكس الصغرى ، وانما يبين في هذه الضروب بعكس الصغرى لصلاح كبراهن من حيث كليتها لكبروية الشكل الاول بخلاف الاخرين (قوله) ويتبين بقياس الخلف ، قال في شرح الشمسية لا بعكس الصغرى لأن الجزئية لاتقع كبرى الشكل الاول ولا بعكس الكبرى لأنها لاتقبل العكس وبتقدير انعكاسها لاتصلح لصغروية الشكل الاول

---

(١) والا فكل بر مقتات وكل مقتات يصح بيعه فكل بر يصح بيعه وهو يناقض المطلوب اه (٢) تقول بعض المقتات بر ولاشيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات لايصح بيعه بجنسه متفاضلا اه شرح ابن جحاف بالمعنى (*) ليرتد الى الشكل الاول وينتج المطلوب هكذا ، بعض المقتات بر ولاشيء من البر يصح بيعه فليس بعض المقتات يصح بيعه وهو المطلوب اه من شرح ابن جحاف معنى (٣) والا فبعض البر مقتات ولاشيء من المقتات ربوى فليس بعض المقتات ربوى وهو يناقض الكبرى وأما العكس فهو أن تعكس الصغرى هكذا بعض المقتات بر وكل بر ربوى فبعض المقتات ربوى وهو المطلوب اه شرح ابن جحاف (٤) أى في العمل والرجوع الي ضرب معين اه من نسخة المؤلف رحمه الله (٥) هكذا، بعض المقتات بر ولاشيء من البر يصح بيعه فليس بعض المقتات يصح بيعه وهو المطلوب اه (٦) والا فكل بر مقتات ولا شيء من المقتات ربوى فلا شيء من البر بربوى وهو يناقض الكبرى اه من شرح ابن جحاف (٧) وجعلها صغرى والصغرى كبرى وعكس النتيجة هكذا بعض الربوى بر وكل بر مقتات فبعض الربوى مقتات وينعكس الى بعض المقتات ربوى وهو المطلوب اه من شرح ابن جحاف (٨) وأما العكس فلا يتصور لان الكبرى لاتنعكس ولا تصلح لصغروية الشكل الاول انعكست ام لا اه من شرح ابن جحاف (*) ولا يمكن بيانه بالعكس لا بعكس الكبرى لانها تنعكس جزئية والجزئية لاتصلح لكبروية الشكل الاول ولا بعكس الصغرى لانها لاتقبل العكس وبتقدير ثبوتها لاتقع في كبرى الشكل الاول اه قطب « قلت » واما ابن الحاجب وتبعه عضد الدين فقد بينا هذا الضرب بعكس النقيض الى قولنا كل ماليس بمعلوم لايصح بيعه وهو مع الصغرى ينتج المطلوب قال المحقق الشريف بيانه بعكس النقيض مخالف للمشهور حيث جوزوا استعمال العكس المستوى في بيان نتائج القراين دون عكس النقيض وعللوه بان المستقيم لايغير حدود القياس والحق جواز استعماله أيضاً لكونه لازماً بخلاف المقدمة الاجنبية ولادليل على رعاية الحدود في بيان الاقيسة اه والمؤلف عليه

وهو في هذا الضرب (١) ضم نقيض النتيجة الى الصغرى بان تجعله كبرى لصغرى الاصل لينتج نقيض كبراه تقول لو لم يصدق بعض المقتات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا لصدق نقيضه وهو كل مقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا فتجعله كبرى هكذا كل بر مقتات وكل مقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ينتج كل بر يصح بيعه بجنسه متفاضلا وقد كانت الكبرى بعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا هذا خاف، وانما رتبت الضروب هذا الترتيب لان الاول اخص منتجات الايجاب والثاني اخص منتجات السلب والاخص اشرف وقدم الثالث والرابع على الاخرين لاشتمالها على كبرى الشكل الاول بعينها وقدم الثالث على الرابع والخامس على السادس للايجاب (و) يشترط في الشكل (الرابع) بحسب الكيفية احد امرين ويشترط مع كل منها بحسب الكمية آخر وقد بين ذلك بقوله (ايجابها مع كلية الصغرى (٢) واختلافهما في الكيف مع كلية السلب والكبرى) والا لزم اما سلبها أو ايجابها مع جزئية الصغرى او اختلافهما مع جزئية السالبة او جزئية الكبرى وايا ما كان يحصل الاختلاف الموجب للعقم اما الاول فكقولنا لاشيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار أو الصاهل بانسان وأما الثاني فكقولنا بعض الحيوان انسان وكل فرس او ناطق حيوان واما الثالث (٣) فكقولنا ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس او ناطق حيوان وكقولنا كل انسان ناطق وبعض الفرس او الحيوان ليس بانسان «واما الرابع» فكقولنا لاشيء من الانسان بفرس وبعض الناطق او الحيوان انسان والحق في الاول

(قوله) للايجاب، أي في نتايجها

السلام لما قد ذكر سابقاً في حد القياس ان البيان بعكس النقيض من البيان بالمقدمة الغريبه الغير الاجنبية واحترز عنه بقوله لذاته عدل عما اختاره ابن الحاجب وشارحه واعتمد ماذكره في القطب من البيان بالخلف فقط اه (١) صوابه وهو في هذا الشكل لان الخلف بهذه الطريقة يجرى في جميع ضروب الشكل الثالث اه ولعله من سهو القلم اه (٢) في شرح القطب شرط الشكل الرابع بحسب الكيفية والكمية أحد الامرين وهو اما ايجاب المقدمتين مع كلية احدها وذلك لانه لولا أحدهما لزم أحد الامور الثلاثة اما سلب المقدمتين أو ايجابهما مع جزئية الصغرى واختلافهما في الكيف مع جزئيتهما وعلى التقادير يتحقق الاختلاف الموجب لعدم الانتاج اما اذا كانتا سالبتين فلصدق قولنا لاشيء من الانسان بفرس ولاشيء من الحمار بانسان والحق السلب أو لاشيء من الصاهل بانسان والحق الايجاب واما اذا كانتا موجبتين والصغرى جزئية فلانه يصدق قولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان مع حقية الايجاب أو كل فرس حيوان مع حقية السلب وأما اذا كانتا مختلفتين في الكيف جزئيتين فلان الموجبة اذا كانت صغرى صدق قولنا بعض الناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق أو بعض الفرس ليس بناطق والصادق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب وان كانت كبرى صدق بعض الانسان ليس بفرس وبعض الحيوان انسان والحق الايجاب أو بعض الناطق انسان والحق السلب اه من شرح القطب والله أعلم (٣) وفيه مثالان اشار الي الاول بقوله فكقولنا الخ اه

السلب وفى الثواني الايجاب سقط من عقم السالبتين اربعة(١) ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئية ضربان(٢) ومن عقم المختلفتين والسالبة جزئية أربعة (٣) ومن عقمها والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد هذه طريقة الحذف ﴿واما طريقة التحصيل﴾ فالصغرى الموجبة الكلية تنتج مع المحصورات الا الجزئية السالبة ٤) والصغرى السالبة الكلية مع الموجبة الكلية والصغرى الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية فكانت ضروبه الناتجة خمسة(٥) «الاول» من موجبتين كليتين ينتج موجبة(٦) جزئية (نحو كل

(١) كليتان وجزئيتان هذه كلية والاخرى جزئية والعكس اه (٢) وذلك عند كلية الكبرى وعند جزئيتها اه (٣) الصغرى سالبة جزئية والكبرى موجبة كلية وجزئية والعكس الكبرى سالبة جزئية والصغرى موجبة كلية وجزئية اه (٤) لان شرط ايجابهما مع كلية الصغرى الخ اه (*) في المختصر وشرحه للجلال والجزئية السالبة في هذا الشكل ساقط عند القدماء اذ لابد في بيان انتاج هذا الشكل من عكس المقدمتين أو قلبهما ثم عكس النتيجة فاذا كانت احدى مقدمتيه سالبة جزئية فالنتيجة مثلها وهما لاينعكسان عند القدماء واما المصنف يعني ابن الحاجب فكان عليه ان يسقطها من كبرى هذا الشكل مع صغرى موجبة كلية لانه يرجع الي الاول بقلب المقدمتين فتصير السالبة الجزئية صغرى في الاول مع كبرى موجبة كلية وتحكم على الصغرى بانها في حكم موجبة فيكمل شرطا الاول عنده، مثاله كل فلك متحرك وبعض الساكن ليس بفلك فاذا قلبت المقدمتان صار هكذا بعض الساكن ليس بفلك وكل فلك متحرك لكنا عرفناك فيما سلف أن الصغرى اذا جعلت في حكم بعض الساكن هو ليس بفلك احتيج الي أن يعدل بموضوع الكبرى ليتحد الوسط والا فلا اتحاد واذا عدلنا به وقلنا وكل ماهو ليس بفلك متحرك كذبت هذه الكلية كما قدمنا لك كذب نظيرها هنالك وأما المتأخرون فانهم لما يبينوا انعكاس السالبة الجزئية اذا كانت احدى الخاصتين بدليل الافتراض لم يسقطوها من صغرى هذا الشكل ولا كبراه اذا كانت احدى الخاصتين فكانت ضروبه عندهم ثمانية لانهم لم يشترطوا في المتفقات ايجاباً الا كلية الصغرى فيسقط اثنان ولا في المختلفات كيفاً الا كلية احداها فتسقط الجزئيتان موجبة مع سالبة وعكسه فهذه أربع والمتفقتان سلبا أربع كليتان جزئيتان كلية مع جزئية وعكسه فكان الساقط ثمانية والباقي ثمانية انتهى ولتحقيق ذلك فن آخر غير هذا وعلل المصنف سقوطها بقوله لانها لاتنعكس بالمستوى وانعكست بنقيض مفرديها فلم يتحد الوسط كما نبهنا على مثله فيما سلف اه منه والله أعلم (٥) عند المتقدمين ﴿ وعليه ابن الحاجب اه من شرح ايساغوجي لزكريا سقط من عقم السالبتين أربعة ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئية ضربان ومن عقم المختلفتين والسالبة جزئية أربعة ومن عقمها والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد فكانت ضروبه الناتجة خمسة اه من الهداية مع حذف غير مخل ﴾ وعند المتأخرين ثمانية ﴿*﴾ لسقوط أربعة أضرب باعتبار عقم السالبتين وضربين بعقم الموجبتين مع جزئية الصغرى وآخرين بعقم المختلفتين الجزئيتين اه قطب ﴿*﴾ لان شرطه عندهم أن لايجتمع في مقدمتيه خسيسان من السلب والجزئية بان لايكونا سالبتين أو جزئيتين أو احدهما سالبة والاخرى جزئية الا ان كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية اه من حواشي ايساغوجي (٦) وانما لم ينتج الكلية لجواز ان يكون الاصغر أعم من الاكبر وامتناع حمل الاخص على كل أفراد الاعم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان مع أن الحق بعض الحيوان ناطق اه قطب

(قوله) والصغرى جزئية ، هذه الجملة حالية (قوله) والسالبة جزئية ، حال أيضاً (قوله) مع المحصورات ، أي الكبريات (قوله) مع الموجبة الكلية ، أي الكبرى

عبادة تجب فيها النية وكل وضوء عبادة) فبعض ما تجب فيه النية وضوء ويتبين بعكس الترتيب(١) ثم عكس النتيجة(٢) تقول كل وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيها النية فكل وضوء تجب فيه النية وينعكس الى بعض ما تجب فيه النية وضوء وهو المطلوب(٣) «الضرب الثاني» من موجبتين والكبرى جزئية والمثال والنتيجة والبيان كما في الاول الا انك تجعل مكان كل وضوء عبادة بعض الوضوء عبادة «الضرب الثالث» من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية نحو لا شيء من العبادة يستغني عن النية وكل وضوء عبادة فلا شيء من المستغني عن النية وضوء ويتبين بمثل ماتقدم «الضرب الرابع» من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية نحو كل مباح مستغن عن النيه ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء ويتبين بعكس المقدمتين تقول بعض المستغني مباح ولا شيء من المباح بوضوء فبعض المستغني ليس بوضوء وهو المطلوب «الضرب الخامس» من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض المباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء مباح فبعض المستغني ليس بوضوء ويتبين كالرابع (٤) ولم يعتبر (٥) في ترتيب هذه الضروب بانتاجها لبعدها عن الطبع(٦) بل اعتبر بها أنفسها فقدم الاول لانه من موجبتين كليتين ثم الثاني وان كان الثالث والرابع من كليتين والكلي السالب أشرف من الجزئي الموجب لمشاركة الاول في ايجاب المقدمتين(٧) وفي أحكام اخر ليس هذا مقام ذكرها «فان قلت» ان عدة اضرب الشكل الرابع في كتب الفن ثمانية ولم يكن فيها اشتراط كلية السلب والكبرى كما ذكرت هنا وانما يذكرون مع الاختلاف في الكيف كلية احداها

---

(١) ليرتد الى الشكل الاول اهـ (٢) بأن تجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى فيصير هكذا كل وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيها النية ومقتضى الظاهر ان تكون النتيجة كلية وهي كل وضوء تجب فيه النية لكن هذا الشكل ينتج المطالب الاربع المحصورة ماعدا الموجبة الكلية فلا بد فيه حينئذ من عكس النتيجة أيضاً فيكون بعض ماتجب فيه النية وضوء اهـ (٣) ولا يصح الخلف اذ لايصح انضمام النتيجة الى شيء من المقدمتين اهـ من شرح جحاف (٤) فيكون بعض المستغني عن النية مباح ولا شيء من المباح بوضوء اهـ (٥) قوله ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب بانتاجها ، يعني فيقدم ما انتج الاشرف اهـ (٦) في نسخة من الطبع اهـ (٧) ثم الثالث لارتداده الى الشكل الاول بعكس الترتيب ثم الرابع لكونه أخص من الخامس لاشتماله على صغرى الشكل الاول اهـ

(قوله) ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب بانتاجها ، في شرح التهذيب لبعض المحققين «اعلم» أن هذا الشكل لما خالف الاول في كليتي المقدمتين لم يتأت لهم ترتيب ضروبه باعتبار موافقة الشكل الاول في شيء من المقدمات ولارتبت أيضاً باعتبار نتائجها لعدم الاعتداد بها لبعدها عن الطبع (قوله) ثم الثاني ، قال في شرح الشمسية ثم الثالث لارتداده الى الشكل الاول بعكس الترتيب ثم الرابع لكونه أخص من الخامس بخلاف الخامس فان صغراه جزئية (قوله) وفي أحكام اخر ، هي أحكام الاختلاط والمختلطات هي الاقيسة الحاصلة من خلط الموجهات بعضها مع بعض (قوله) في كتب الفن ، إلا المختصر وشرحه فكما في الكتاب لعدم تعرضه للموجهات أيضاً

(قوله) لبعض المحققين ، هو الجلال اهـ ح (قوله) لبعدها عن الطبع ، فرتبت باعتبار أنفسها فقدم الاول لأنه من موجبتين كليتين والثاني لمشاركته له في ايجاب المقدمتين وان كان الثالث والرابع مشتملين على كلية كلا المقدمتين ثم الثالث لارتداده الى الشكل الاول بعكس الترتيب مع كلية المقدمتين ثم الرابع لكونه أخص من الخامس ثم الخامس لارتداده الى الشكل الاول بعكس المقدمتين اهـ من شرح الجلال على التهذيب بحذف لترتيب بقية الاقسام التي لم تذكر في الكتاب اهـ ح

(قوله) لكونه أخص من الخامس ، لكلية مقدمتيه بخلاف الخامس فان صغراه جزئية اهـ ح (قوله) الا المختصر وشرحه ، الظاهر ان الاستثناء منقطع اهـ من خط شيخه

(قوله) في الثلاثة أي الاضرب ، التي اخرجها اشتراطنا وهي السالبة الجزئية الصغرى مع الموجبة الكبرى والموجبة الكلية الصغرى مع السالبة الجزئية الكبرى والسالبة الكلية الصغرى مع الموجبة الجزئية الكبرى وقد تقدم أمثلتها في الثالث مما اختل فيه الشروط المعتبرة وفي الرابع من ذلك (قوله) كلية السلب الخ ، مفعول اشتراطنا (وقوله) واحدة ، خبر يكون أي تكون السالبة واحدة مع الخاصتين ومثال المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة يؤخذ من التهذيب بعون الله تعالى (قوله) المركب من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى كقولنا بعض «ب» ليس «ج» وكل «آب» ينتج سالبة جزئية بعض «ج» ليس «آ» لأنه يرتد من الضرب الرابع من الشكل الثانى بعكس الصغرى هكذا بعض «ج» ليس «ب» وكل «آب» فبعض « ج» ليس « آ » هكذا في شرح التهذيب لكن هذا العكس انما يكون حيث كانت الصغرى احدى الخاصتين من الموجهات فهذا التمثيل غير مفيد (قوله) وهو المركب ، من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى كقولنا كل «ج ب» وبعض «آ» ليس « ب » ينتج سالبة جزئية هكذا بعض «ج» ليس «آ» ويرتد الى الضرب السادس بعكس الصغرى ولكن لابد أن تكون السالبة الجزئية احدى الخاصتين كما عرفت

(قوله) كقولنا بعض «ب» الخ ، بيانه أن يقال بعض المتحرك ليس بساكن وكل فلك متحرك ، ينتج سالبة جزئية هي بعض الساكن ليس بفلك وقوله بعد هذا بعض «ج » بيانه بعض الساكن ليس بمتحرك وكل فلك متحرك فبعض الساكن ليس بفلك اه من خطح بزيادة للايضاح (قوله) فهذا التمثيل غير مفيد ، ومثاله الصحيح المفيد من سالبة جزئية مشروطة خاصة أو عرفية خاصة صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعكس الصغرى ليرتد الى الثانى وينبغي أن تكون كبراه دائمة بحسب الذات والوصف كما هو معتبر في الشكل الثانى أن يقال بعض المتحرك ليس بساكن مادام متحركاً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً ينتج بعض الساكن ليس بفلك دائماً وذلك بان تعكس الصغرى الى قولنا بعض الساكن ليس بمتحرك مادام ساكناً لادائماً وتجعله صغرى وكبرى القياس كبرى هكذا بعض الساكن ليس بمتحرك مادام ساكناً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً ينتج من الشكل الثانى بعض الساكن ليس بفلك دائماً وهو المطلوب اهح (قوله) كقولنا كل «ج ب» الخ ، بيانه كل متحرك منتقل وبعض الساكن ليس بمتحرك ينتج بعض المنتقل ليس بساكن اهح بزيادة للتوضيح (قوله) بعكس الصغرى ، في نسخة بعكس الكبرى وعليه مالفظه الكبرى غير صالحة للانعكاس لأنها سالبة جزئية الا ان تكون احدى الخاصتين كما قال المحشي ،ومثاله والسالبة الجزئية الكبرى احدى الخاصتين أن يقال كل ضاحك حيوان دائماً وبعض الكاتب ليس بضاحك مادام كاتباً لادائماً ينتج بعض الحيوان ليس بكاتب وذلك بان تعكس الكبرى الى قولنا وبعض الضاحك ليس بكاتب مادام ضاحكاً لادائماً وتجعل كبرى وصغرى الاصل صغرى هكذا كل ضاحك حيوان دائماً وبعض الضاحك ليس بكاتب مادام ضاحكاً لادائماً ينتج من الثالث بعض الحيوان ليس بكاتب دائماً وهو المطلوب اهح

« قلت » انما تمت لهم الثمانية (١) الاضرب بشرط آخر وهو ان تكون السالبة في الثلاثة(٢) التي أخرجها اشتراطنا لكلية السلب والكبرى واحدة من الخاصتين أعني المشروطة الخاصة (٣) والعرفية الخاصة (٤) حتى تنعكس فيرتد الضرب السادس وهو المركب من سالبة جزئية صغرى(٥) وموجبة كلية(٦) كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الثاني ويرتد الضرب السابع وهو المركب من موجبة كلية (٧) صغرى

---

(١) الاولي الثمانية أضرب ووجه بان الاضرب بدل كما جاء في الحديث من الالف الدينار اه أوبانه جار على مذهب الكوفيين كما هو معروف عنهم اه (٢) المذكورة بقوله والا لزم اما سلبها الخ اه (٣) هي التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أوسلبه عنه بشرط وصف الموضوع مع قيد اللادوام بحسب الذات كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لادائماً وبالضرورة لاشيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتباً لادائماً اه (٤) هي التي يحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بشرط وصف الموضوع مع قيد اللادوام بحسب الذات كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لادائماً ولا شيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتباً لادائماً اه(٥) قوله سالبة جزئية صغرى الخ ينتج سالبة جزئية اه (٦) قوله موجبة كلية كبرى نحو ليس بعض العبادة لاتجب فيها النية وكل وضوء عبادة فليس بعض مالا تجب فيه النية وضوء بعكس الصغرى ليرتد الي الشكل الثانى وينتج النتيجة بعينها وهذا على القول بان السالبة الجزئية تنعكس اه من شرح ابن جحاف (٧) قوله من موجبة كلية صغرى الخ نحو كل متحرك منتقل وبعض الساكن ليس بمتحرك مادام ساكناً اه جلال (*) نحو كل عبادة تجب فيها النية وليس بعض غير الوضوء عبادة

(قوله) وهو المركب من سالبة كلية صغرى ، وموجبة جزئية كبرى كقولنا لاشيء من « ب ج » وبعض « ا ب » ينتج سالبة جزئية هكذا بعض « ج » ليس « آ » ويرد في هذا ماعرفت « واعلم » ان القدماء جزموا بعدم انتاج هذه الثلاثة الضروب والمتأخرون لما اتفق لهم بيان انعكاس السالبة الجزئية اذا كانت احدى الخاصتين لاحظوها في كل من هذه الثلاثة فانتجت ، والمؤلف عليه السلام اختص بزيادة شرط الكلية والسلب في المتن فاقتضى ان الاضرب الثلاثة لاتنتج عنده الابذلك الشرط المزيد فكان اعتبار مافي المتن موافقاً للقدماء في عدم انتاجها مطلقا وكلامه في الشرح يقضي بموافقة المتأخرين في اشتراط احدى الخاصتين لانتاج هذه الثلاثة الاضرب وقد اعتمد بعض شراح التهذيب ماعليه المتأخرون فاورد الامثلة وصحح الانتاج باعتبار الخاصتين نخذه من موضعه اذ لايحتمله المقام وهو خلاصة مافي شرح الشمسية (قوله) وقد عرفت ان النتيجة سالبة جزئية ، يعنى في هذا الضرب الثامن (قوله) فلا تنعكس الا بالشرط المذكور ، وهو ان تكون احدى الخاصتين

وسالبة جزئية كبرى الى الضرب السادس، من الشكل الثالث ويرتد الضرب الثامن وهو المركب من سالبة كلية صغرى (١) وموجبة جزئية كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة وقد عرفت (٢) ان نتيجته سالبة جزئية فلا تنعكس الا بالشرط المذكور (٣) اما اذ لم تكن السالبة فى الثالثة التي اغفلنا ذكرها احدى الخاصتين يحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج

ينتج ليس بعض ماتجب فيه النية غير وضوء بعكس الكبرى ليرجع الي الشكل الثالث وينتج النتيجة المطلوبة بعينها على القول بان السالبة الجزئية تنعكس كنفسها اه من شرح ابن جحاف (١) قوله من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى نحو لاشيء من العبادة لاتجب فيه النية وبعض الوضوء عبادة ينتج ليس بعض مالاتجب فيه النية وضوء بعكس الترتيب ليرتد الي الشكل الاول وعكس النتيجة اه من شرح ابن جحاف (٢) قوله وقد عرفت ان نتيجته الخ يعنى في الضرب الرابع من الشكل الاول اه (٣) وهو ان تكون السالبة في تلك الثلاثة واحدة من الخاصتين أى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة كما مر آنفاً اه

(قوله) كقولنا لاشيء من « ب ج » الخ ، بيانه أن يقال لاشيء من الكاتب بساكن الاصابع وبعض الحيوان كاتب ينتج سالبة جزئية هكذا بعض الساكن ليس بكاتب اهـ ح (قوله) ويرد في هذا التعريف ماعرفت، ومثاله الصحيح من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبري فينتج سالبة جزئية خاصة ان تقول لاشيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتباً لادائماً وبعض الحيوان كاتب دائماً ينتج بعض الساكن ليس بحيوان مادام ساكناً لادائماً وذلك بان تبدل احدي المقدمتين بالاخرى ليرتد الى الشكل الاول هكذا بعض الحيوان كاتب دائماً ولاشيء من الكاتب بساكن مادام كاتباً لادائماً ينتج من الاول بعض الحيوان ليس بساكن مادام حيوانا لادائماً وينعكس الى قولنا بعض الساكن ليس بحيوان مادام ساكناً لادائماً وهو المطلوب ثم لايخفى ان المراد بالنتايج هي الصادقة والخاصتان في صغري هذا الضرب لاينتجان مع الدائمتين الا كاذبتين لان لادوام عكس النتيجة يحكم بتخلف ضرورة سلب الاكبر أو دوامه عن الاصغر فلا ينتج هذا الضرب الصدق الا في ثمانية اختلاطات الخاصتين مع الخاصتين والعامتين واثنان في أربعة ثمانية اهـ ح (قوله) وقد اعتمد بعض شراح التهذيب ، هو الجلال ولفظه في الشرح، السادسة من سالبة جزئية خاصة صغري وموجبة كلية كبري نحو بالضرورة أو الدوام بعض المتحرك ليس بساكن مادام متحركاً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً واشترط كون الصغري خاصة لأنه انما يتبين بالرد الى الشكل الثانى عكس الصغري وهي سالبة جزئية لاتنعكس مالم تكن احدي الخاصتين ولابد أن تكون الكبري معها من الست المنعكسة السوالب لأن الشكل الثانى ان لم يصدق الدوام على صغراه فلا بد ان تكون كبراه من الست فيجب ان تكون كبري هذا الضرب كذلك لأنه لما ارتد الى الثانى وجب أن يعتبر فيه مااعتبر فيه فنتيجته كنتيجة الثانى ان صدق الدوام على احدي مقدمتيه فالنتيجة دائمة والا فكالصغري محذوفا عنها فيه اللادوام واللاضرورة وهي في هذا الضرب لاتكون الا العرفية العامة أعنى ان لم يصدق الدوام على احدي المقدمتين الخ ماذكره فيه ومثال ذلك بالضرورة أو الدوام بعض المتحرك ليس بساكن مادام متحركاً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً ينتج بعض الساكن ليس بفلك والله أعلم اهـ ح بتصرف يسير مفيد (قوله) يعنى في هذا الضرب الثامن ، بل المراد الضرب الرابع كما ينادي به رجوع الضمير اليه في كلام المؤلف والله أعلم اهـ ح

واستوضح ذلك(١) من نظيرى الثالث ونظير الرابع فى صدر الكلام على هذا الشكل ولايحسن ذكر ذلك الشرط الا مع بيان الموجهات بسائطها ومركباتها وبيان انعكاسها ولا يخفى ما فيه من البعد عن المقصود ﴿ واعلم(٢) ﴾ ان هذه الاشكال الثلاثة وان كانت ترجع الى الشكل الاول فلها خاصية وهى ان الطبيعي والسابق الي الذهن فى بعض المقدمات ان يكون احد طرفيها موضوعا والطرف الآخر محمولا حتى لو عكس كان غير طبيعي وغير سابق الى الذهن اما فى الموجبات فكقولنا الانسان حيوان اوكاتب فان الانسان اولى بان يكون موضوعا لايجاب الحيوان والكاتب من العكس واما في السوالب فكقولنا لا شىء من النار ببارد وثقيل فان النار اولى بان تكون موضوعة لسلب البارد والثقيل من العكس فاذا الفت المقدمات على وجه يراعى فيه الحمل الطبيعي والسابق الى الذهن امكن ان لاينتظم على نهج الشكل الاول بل على احد هذه المناهج فلا تكون عنها(٣) غنية على ان بعض ضروب الاشكال الثلاثة (٤) لايرتد الى الشكل الاول فتمس الحاجة اليها عند استحصال المجهولات المتعلقة بها (القسم الثاني فى) القياس (الاستثنائى(٥)) وهذا القياس مركب من مقدمتين الاولى شرطية والثانية وهى الاستثنائية (٦) حملية ان كان طرفا الشرطية فى الاصل حمليتين(٧)

---

(١) قوله واستوضح ذلك من نظيرى الثالث ونظير الرابع الخ يعنى من مثاليه ومثال الرابع المتقدمة في صدر هذا الشكل في شرح قوله وايجابهما معاً مع كلية الصغرى وذلك عند التمثيل باعتبار اختلال الشروط فالسادس والسابع والثامن المتروكة من هذا الشكل هي الثلاثة المذكورة هنالك اه (٢) قوله واعلم ان هذه الاشكال الثلاثة الخ ذكر هذه الفائدة العلامة الفنارى في فصوله اه (٣) قوله فلا تكون عنها غنية ، أى الاشكال الثلاثة اه (٤) قوله على ان بعض ضروب الاشكال الثلاثة الخ ، هو الضرب الرابع من الشكل الثانى والضرب السادس من الشكل الثالث اه وفي حاشية مالفظه وهو مايبين بقياس الخلف والله أعلم لكن يقال ان قياس الخلف مرجعه الي قياس اقترانى وقياس استثنائي فينظر والله أعلم « والجواب » ان القياس الاقترانى لايخلو من أحد الاشكال فيمكن أن يكون القياس الاقترانى من أى الاشكال الثلاثة اه والتحقيق ان قياس الخلف مبين للثلاثة الاشكال فلاضير في رجوع أيها الى القياس الاستثنائي والقياس الاقترانى ولو كان من الشكل الاول اه (٥) قوله القسم الثانى في القياس الاستثنائي ، قد مر ان القياس الاستثنائي ماتكون النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل على هيئة النتيجة وترتيبها ولا يمكن أن تكون مقدمة من مقدمات القياس التامة والا لزم اثبات الشىء بنفسه أو نقيضه وهو محال فتعين أن يكون ذلك جزء مقدمة والمقدمة التى جزؤها قضية لاتكون الا شرطية فالقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين احداها شرطية والاخرى وضع أو رفع أى اثبات لاحد جزئيها أو رفع ليلزمه وضع أحد جزئي الشرطية أو رفعه اه من شرح ابن جحاف (٦) سميت استثنائية لاشتمالها على أداة الاستثناء اه شريف (٧) أى قبل دخول آلة الشرط نحو ان كان هذا انسان فهو حيوان فهو قبل دخول حرف

(قوله) واستوضح ذلك ، أي حصول الاختلاف من نظيري الثالث أي الثالث مما اختل فيه الشروط المعتبرة في هذا الشكل الاول منهما ماعرفت من قولنا ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس أو ناطق حيوان والثانى منهما كل انسان ناطق وبعض الفرس أو الحيوان ليس بانسان (قوله) ونظير الرابع ، وهو قولنا لاشيء من الانسان بفرس وبعض الناطق أو الحيوان انسان (قوله) ولا يحسن ذكر ذلك الشرط ، وهو كون السالبة في الثلاثة الاضرب احدى الخاصتين (قوله) في القياس الاستثنائي ، قد عرفت توجيه الظرفية مما تقدم (قوله) وهذا القياس ، أي الاستثنائي (قوله) الاولى شرطية ،مذكورة بطرفيها والثانية حملية هي وضع أحد طرفي تلك الشرطية أو رفعه مع لكن التى لصحبتها سمي استثنائياً (قوله) في الاصل حمليتين ، انما قال في الاصل لانهما بعد التركيب قضية واحدة اذ أداة الاتصال والانفصال قد أزالتا تمام الطرفين

والا فشرطيـة (١) او حمليـة (وهو) قسمان (متصل (٢)) وهو ماتكون شرطيتـه قضية متصلة (وناتجه) اى الناتج من القياس الاستثنائي المتصل قسمان احدهما ما استثنى فيه عين المقدم فى المقدمة الاستثنائية وهذا معنى قوله (وضع المقدم(٣)) فانه ينتج وضع التالي أى عينه لان صدق الملزوم وهو المقدم يستلزم صدق اللازم وهو التالي كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لـكنه انسان فهو حيوان والثاني ما استثنى فيه نقيض التالي فى المقدمة الاستثنائية (و) هذا معنى قوله (رفع التالى) فانه ينتج رفع المقدم اي نقيضه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم كقولك فى المثال المذكور لـكنه ليس بحيوان فليس بانسان وأما ما استثنى فيـه عين التالى أو نقيض المقدم فـلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لايستدعى صدق لازمه ولا انتفاؤه وكـذا صدق اللازم لايقتضي صدق الملزوم ولا انتفـاؤه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم(٤) (و) القسم الثاني من القياس الاستثنائي (منفصل) وهوما تكون شرطيته منفصلة (وناتجه (٥)) أي الناتج من القياس الاستثنائي المنفصل قسمان أيضاً أحدهما ما استثنى فيه (وضع كل) من المقدم والتالي أى عينه (فى الحقيقية(٦) ومانعة الجمع) وقد عرفتهما لان استثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الجزء الآخر لامتناع الجمع بينهما وأما استثناء نقيض أحد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاعهما فى مانعة (٧) الجمع (و) الثاني ماستثني (رفعه) أى رفع كل من المقدم والتالي أى نقيضه (فيها) أى فى الحقيقية (وفى مانعة الخلو) لان استثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما، وأما استثناء عين أحدهما فلا يستدعى عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بينهما فى مانعة الخلو فعرفت ان الحقيقية لها أربع نتائج (٨) وضع المقدم عن رفع التالي ورفعه عن وضعه

الشرط من حمليتين ها هذا انسان وهذا حيوان وهو ظاهر اه منقولة من خط لي (١) قوله والافشرطية أي الثانية الاستثنائية شرطية وذلك حيث كان طرفا الشرطية شرطيتين وقوله أو حملية أي حيث كان طرفاها شرطية وحملية اه (*) وكان الاحسن لوقال الاستثنائية حملية ان كان طرفا الشرطية في الاصل حمليتين أو احدهما والا فشرطيـة اه (*) يعنى ان كان من شرطيتين في الاصل فالاستثنائية شرطية مطلقا، ان كان من شرطية وحملية فشرطية ان استثنى الشرطية وحملية ان استثنى الحملية، مثال الاخر ان كان هذا عدداً فهو زوج واما فرد لـكنه عدد فهو اما زوج أو فرد فهذه حملية وان قلت لـكنه ليس اما زوج أو فرد فهو ليس بعدد فهـذه شرطية والله اعلم اه هكذا قيل واذا فسر الاصل في قوله من شرطيتين في الاصل بقبل دخول أداة الشرط على ماقيل في الحمليتين في الحاشية السابقة ففيه اشكال تأمل اه (٢) وذلك لاشتماله على اتصال بين الشرط والجزاء اه شريف (٣) أى المنتج يعنى الذى تحصل منـه النتيجة هو وضع المقدم أى عينه أى استثناء عينه ينتج عين التالي وقوله ورفع التالي أى نفيه فانه ينتج رفع المقدم أى نفيـه اه (٤) فلا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص ولامن عـدم الاخص عدم الاعم فيسقط من هذه الاربعة الاثنان، لايقـال عدم الانتاج فيما اذا كانت الملازمة عامة اما اذا كانت مساوية فالانتاج ضروري فان قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لـكن النهار موجود ينتج ان الشمس طالعة ولو قلنا لـكن الشمس ليست بطالعـة ينتج ان النهار ليس بموجود لانا نقول الانتاج هاهنا ليس لصورة القياس بل لخصوص المادة والمعتبر هو الاول اه من شرح خير الله على ايساغوجي (*) كحيوان في المثال احتراز من ان يستويا نحو ان كان هذا انسانا فهو ناطق ونحو ان كان هذا حيوانا فهو متنفس اه (*) ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ولامن ثبوت العام ثبوت الخاص اه علوى (٥) أى المنتج يعنى ان الذى تحصل منه النتيجة هو وضع كل من المقـدم والتالي أى اثبات عينه في الحقيقية الخ والنتيجة هي الجملة الواقعة بعد الجملة الاستثنائية ا (٦) قوله في الحقيقية، وهي التى يكون العناد بين جزئيها في الوضع والرفع معاً لانهما لايجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً فـلا يلزم من استثناء عين كل منهما رفع الآخر لامتناع اجتماعهما ومن استثناء نقيض كل منهما وضع الآخر لامتناع الخلو عنهما فتنتج النتائج الاربع اه من شرح ابن جحاف (٧) يقال فكان القياس ان لايسمى نقيضاً اذ لايرتفعان وانما يسمي ضداً اه (٨) قوله فعرفت ان الحقيقيه لها اربع نتائج، اثنتان باعتبار استثناء العين واثنتان باعتبار استثناء النقيض اه من شرح ابن جحاف

ورفع التالي عن وضع المقدم ووضعه عن رفعه لامتناع الجمع بينهما والخلو عنهما ومانعة الجمع لها نتيجتان (١) رفع كل من الجزئين عن وضع الاخر (٢) لامتناع الجمع فقط ومانعة الخلو (٣) مثلها وضع كل من الجزئين عن رفع الاخر (٤) لامتناع الخلو فقط كقولنا دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فرداً لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وكقولنا دائما اما ان يكون هذا شجراً أو حجراً لكنه شجر فليس بحجر لكنه حجر فليس بشجر وكقولنا دائما اما ان يكون هذا لاشجراً أو لا حجراً لكنه شجر فهو لاحجر لكنه حجر فهو لاشجر ﴿ واعلم ﴾ ان لانتاج القياس الاستثنائي شروطاً لايحسن اغفالها فنقول ﴿ الشرط الاول ﴾ ايجاب الشرطية (٥) متصلة او منفصلة لانه اذا لم يكن بين الامرين اتصال او انفصال لم يلزم من وجود (٦) أحدهما او عدمه وجود الاخر او عدمه ﴿ والشرط الثاني ﴾ ان تكون المتصلة (٧) لزومية والمنفصلة عنادية لان المتصلة لو كانت اتفاقية لم ينتج وضع مقدمها وضع التالي ولارفع تاليها رفع المقدم (٨) اما الاول فلان العلم بوضع تاليها حاصل قبل العلم بوضع المقدم

---

(١) قوله ومانعة الجمع لها نتيجتان ، في شرح ابن جحاف ومانعة الجمع تشارك الحقيقية في الاولتين اللتين باعتبار استثناء العين فيلزم من استثناء عين كل من الجزئين رفع الآخر لامتناع الجمع فيها لا الأخريين اللتين باعتبار استثناء النقيض فلا يلزم فيها من استثناء نقيض احدهما وضع الآخر لانها لاتمنع الخلو نحو هذا اما شجراً أو حجر لكنه شجر فليس بحجر أو لكنه حجر فليس بشجر ولا يلزم من الرفع شيء فلو قيل لكنه ليس بشجر لم يلزم ان يكون حجراً لجواز ان يكون أمراً غيرهما اه (٢) ولا ينتج رفع كل منهما عين الآخر لامكان ارتفاعهما بخلاف الحقيقية فانه ينتج وضع كل منهما نقيض الآخر كما عرفت اه جلال (٣) قوله ومانعة الخلو مثلها في شرح ابن جحاف ومانعة الخلو بعكسها فتشارك الحقيقية في الآخرتين اللتين باعتبار استثناء النقيض لامتناع الخلو فيها فيلزم فيها من رفع كل منهما وضع الاخر ولا يلزم من وضع أيهما شيء لجواز اجتماعهما فيها نحو هذا اما لارجل او لاامرأة لكنه رجل فهو لاامرأة أو لكنه امرأة فهو لارجل وأما استثناء العين فلا يلزم منه شيء فلو قيل لكنه لارجل لم يلزم ان يكون امرأة لجواز ان يكون شيئاً غيرهما اه (*) يعنى لها نتيجتان بحسب استثناء النقيض اه (*) فالحاصل منها ثمانية اقسام لكن الاربعة ساقطة لعدم انتاجها فبقيت الاربعة فصار مجموع اقسام الاستثنائي ستة عشر قسما عشرة منها منتجات وستة عقيمات اه خير الله على ايساغوجي (٤) قوله عن رفع الاخر ، ولاينتج وضع كل منهما نقيض الآخر لامكان اجتماعهما (٥) أي ايجاب اللزوم والعناد واذا لم يكن بين الامرين لزوم او عناد لم يلزم من وجود احدهما أو عدمه وجود الآخر ولا عدمه اه من شرح ابن جحاف (٦) لان السالب فيها رفع التلازم أو التعاند بين طرفيها كما علمت وانه ينفي الاستدلال بوجود احدهما أو انتفائه على وجود الآخر او انتفائه اه شرح جلال (٧) قوله ان تكون المتصلة لزومية والمنفصلة عنادية أي لااتفاقية فيهما اه (٨) لان العلم بصدق الاتفاقية او كذبها موقوف على

(قوله) لم ينتج وضع مقدمها ، وضع التالي ولارفع تاليها رفع المقدم يعنى كما هو شأن القضية اللزومية (قوله) اما الاول، أعنى عدم انتاج وضع مقدمها وضع التالي (قوله) حاصل قبل العلم بوضع المقدم ، نحو ان كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق فالعلم بالناهقية حاصل قبل العلم بالناطقية وهو ظاهر اذ لو لم يعلم وضع التالي وثبوته لم يحصل الاتفاق ولم يصدق اذ الكاذب لايوافق شيئاً

ولان العلم بصدق الاتفاقية مستفاد من العلم بصدق التالي فلو استفيد العلم به من العلم بها لزم الدور (١) واما الثاني فلانه لا اتصال بين نقيضى طرفي (٢) الاتفاقية لاباللزوم ولابالاتفاق اما في الاتفاقية الخاصة وهى التي تكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم بمجرد توافق الجزئين على الصدق فظاهر لصدق الجزئين فلا يكون بين نقيضيهما اتفاق لكذبهما ولا لزوم لعدم العلاقة (٣) واما في الاتفاقية العامة وهى التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لالعلاقة بل لمجرد صدق التالي وهى اعم مطلقا (٤) من الاولى اذ لاحاجة فيها الى صدق المقدم كقولنا ان كان هذا الخلاء موجوداً (٥) فالانسان ناطق فلجواز صدق طرفيها (٦) فلا يلزم من صدق المتصلة الاتفاقية مع

العلم بصدق احد طرفيها فلو استفيد العلم بصدق احد الطرفين او كذبه من الاتفاقية لزم الدور اه من شرح ابن جحاف (١) كذا ذكره القطب وفي المرآة ضرورة توقف صدق الاتفاقية على صدق كلا طرفيها اه (٢) وهما عدم الناطقية وعدم الناهقية اه (٣) قوله لعدم العلاقة ، والمراد بالعلاقة شيء بسببه يستصحب الأول الثاني كالعلية والتضايف اما العلية فبأن يكون المقدم علة للتالي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أومعلولا له كقولنا ان كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة أو يكونا معلولي علة واحدة كقولنا ان كان النهار موجوداً فالعالم مضيء فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس واما التضايف فبأن يكونا متضايفين كقولنا ان كان زيد أباً لعمرو كان عمرو ابنه اه قطب (٤) فانه متى صدق المقدم والتالي فقد صدق التالي ولاينعكس اه قطب (٥) والخلا معدوم دائماً اه (٦) فلا يكون بين نقيضها اتفاق لكذبهما كما مر اه

(قوله) مستفاد من العلم بصدق التالي ، هذا مستقيم في الاتفاقية العامة وهي التى حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لمجرد صدق التالي لان صدقها حينئذ يكون عن مقدم وتال صادقين وعن مقدم كاذب وتال صادق وأما الاتفاقية الخاصة فلا لأنه اعتبر فيها توافق الجزئين على الصدق فلا تكون صادقة الا عن مقدم وتال صادقين (قوله) فلو استفيد العلم به أي بصدق التالي من العلم بالاتفاقية لزم الدور هكذا في شرح الشمسية (قوله) وأما الثانى ، وهو قوله ولارفع تاليها رفع المقدم (قوله) فلانه لااتصال بين نقيضي طرفي الاتفاقية يعنى فلا يلزم من رفع تاليها رفع المقدم (قوله) اما في الاتفاقية الخاصة الى قوله بمجرد توافق الجزئين على الصدق ، فهي أخص من الاتفاقية العامة لأنه متى صدق الجزآن أعنى المقدم والتالي فقد صدق التالي ولاينعكس أعنى لايلزمه أنه متى صدق التالي صدق المقدم (قوله) بل لمجرد صدق التالي ، يعنى وان كذب المقدم وأما العكس أعنى مجرد صدق المقدم مع كذب التالي فلا لأن الاتفاقية حينئذ تكون كاذبة كما يأتى اذ الكاذب لايوافق شيئاً قال في شرح الشمسية في بيان أقسام الصادق والكاذب في الاتفاقية ماحاصله اذا اكتفينا بمجرد صدق التالي كما في الاتفاقية العامة يكون صدق الاتفاقية عن صادقتين وعن مقدم كاذب وتال صادق وكذبها عن القسمين الباقيين وان اشترطنا صدق المقدم والتالي كما في الاتفاقية الخاصة فصدقها عن صادقتين نحو ان كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق وكذبها عن ثلاثة أقسام لأن طرفيها ان كانا كاذبين أوكان التالي كاذباً والمقدم صادقاً فكذبها ظاهر لأن الكاذب لايوافق شيئاً وان كان المقدم كاذباً والتالي صادقاً فكذلك لاعتبار صدق الطرفين فيها (قوله) لكذبهما ، وقد عرفت أنها تكذب عن كاذبتين (قوله) اذ لاحاجة فيها الى صدق المقدم فبينهما عموم وخصوص (قوله) فلجواز صدق طرفيها أي كل منهما على انفراده وهذا جواب قوله وأما الاتفاقية العامة يعنى انها وان كفى في صدقها مجرد صدق التالي فذلك لايمنع من جواز صدق الطرفين أعنى المقدم والتالي واذا جاز صدقهما لم يلزم من صدقهما مع كذب تاليها كذب مقدمها فلا ينتج رفع تاليها رفع المقدم ولعل هذا من المؤلف عليه السلام على سبيل الفرض أي لو فرض صدق الاتفاقية المتصلة مع كذب التالي لم يلزم منه كذب المقدم لجواز صدقها جميعاً وذلك انك قد عرفت من كلام شرح الشمسية ان الاتفاقية تكذب لكذب التالي فلو لم يحمل كلام المؤلف على أنه على سبيل الفرض لنا فى قوله مع ان كذب التالي ينافي صدق الاتفاقية

(قوله) لكذبهما الخ ، مشكل عليه في بعض النسخ وعليه مالفظه عبارة المؤلف لكذبهما أي النقيضين فلا يخلو كلام القاضي عن سهو من جهة التقديم والتأخير ومن جهة حمل كذبهما على ماتري فتأمل اه من أنظار القاضي احمد بن صالح أبي الرجال ح عن خط شيخه وينظر فالظاهر صحة كلامه اه ح

كذب تاليها كذب مقدمها مع ان كذب التالي ينافي صدق الاتفاقية (١) وكذلك المنفصلة(٢) الاتفاقية لم ينتج وضع احدطرفيها ولا رفعه لان صدق احدطرفيها او كذبه معلوم قبل الاستثناء فلا يكون مستفاداً منه ﴿والشرط الثالث﴾ كلية الشرطية(٣) متصلة او منفصلة والا جاز ان يكون اللزوم او العناد (٤) على بعض الاوضاع والاستثناء على بعض آخر فلا يلزم من وضع أحد جزئي الشرطية او رفعه وضع الاخر أو رفعه اللهم (٥) الا ان يكون وضع الاستثناء متحققاً في جميع الازمان وعلى جميع الاوضاع(٦) أو يكون وضع اللزوم والعناد بعينه وضع الاستثناء (٧) فانه ينتج القياس حينئذ (٨)

---

(١) في حاشية مالفظه اذ لاتسمى اتفاقية الا بالصدق اه (٢) قوله وكذلك المنفصلة الاتفاقية، عطف على قوله لأن المتصلة اه (٣) عبارة السيد الحسن الجلال في شرحه على التهذيب، الثالث كون احدى المقدمتين يعنى الشرطية والاستثنائية كلية اه والمراد بكلية الاستثنائية كلية الوضع أو الرفع اه (٤) قوله أو العناد، في بعض النسخ بالواو اه (٥) عبارة القطب أورفعه اللهم الا أن يكون وضع اللزوم والعناد بعينه الخ وهي أحسن اذ لم يذكر بعد قوله اللهم الا الطرف الثاني لا الاول وهو قول المؤلف اللهم الا ان يكون وضع الاستثناء متحققاً الخ اذ لايخفى مافي ادخاله في الاستبعاد من الخلل اذ ذلك هو معنى كلية الشرطية متصلة أو منفصلة فينبغي الاكتفاء بقوله آنفاً متصلة أو منفصلة والا جاز الخ اه (٦) قوله وعلى جميع الاوضاع كأن يكون كلياً لاجزئياً اه (٧) حيث يكون الزمان واحداً أو نحو ذلك كقولنا ان قدم زيد الآن فهو مكرم لكنه قدم الآن ينتج أنه مكرم اه مرآه (٨) بدون الشرط اه طرى على ايساغوجي

تنبيه

قد كان سبق الوعد في الديباجة بانا نضع ماوجد من حاشية الدراية على شرح الغاية للعلامة البدر المنير محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله والآن حين الايفاء بذلك الوعد خلاان فيما وجدناه سقطاً من أثناء بحث الأحكام الي المقصد الثاني تعذر وجوده بعد تطلبه، وفي آخر ماوجدناه بخط ولد مؤلفها السيد العلامة عبد الله بن محمد الامير مالفظه انتهى ماوجدته من الحاشية المسماة بالدراية على شرح الغاية للوالد البدر المنير شيخ الاسلام والمسلمين محمد بن اسمعيل الامير بل بوابل رحمته ثراه ومن خطه نقلت هذا اه فنقول قال رحمه الله تعالى

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

« اعلم » انا لم نتكلم على ماقدمه المصنف من الابحاث المنتزعة من علم المنطق لامرين الاول انه فن مستقل ليس من اصول الفقه وله كتب موضوعة معروفة وانما اول من ادخله في كتب الاصول ومزجه بها الغزالي وتبعه الناس كابن الحاجب والمصنف وقد خلا عنه مثل جمع الجوامع

(قوله) وكذلك المنفصلة الاتفاقية، وهي التي حكم فيها بالتنافي لالذات الجزئين بل لمجرد اتفاق المنافاة بينهما وان لم تكن المنافاة لمفهومهما كقولنا في الاسود واللا كاتب اما ان يكون هذا أسود أو كاتباً حقيقية وذلك لاتفاق تحقق السواد وانتفاء الكتابة فلا يصدقان لانتفاء الكتابة ولا يكذبان لوجود السواد ومثال مانعة الجمع ومانعة الخلو مذكور في البسائط (قوله) لم ينتج وضع أحد طرفيها، بمعنى صدق كل واحد منهما على انفراده (قوله) ولارفعه أي رفع كل واحد منهما على انفراده فلا ينتج وضع المقدم عن رفع التالي ولا رفعه عن وضعه الى آخر ماسبق من النتايج الاربع في الحقيقية والمؤلف قد شملت عبارته جميع أقسام المنفصلة الاتفاقية وهي الحقيقية. ومانعة الجمع. ومانعة الخلو (قوله) اللهم إلا ان يكون وضع الاستثناء متحققاً الخ، ينظر في ادخال هذا الطرف في الاستبعاد اذ ذلك معنى الكلية فينبغي الاقتصار على الطرف الثاني كما في شرح الشمسية حيث قال اللهم الا ان يكون اللزوم والعناد بعينه وضع الاستثناء الخ (قوله) فانه ينتج القياس حينئذ، ضرورة كقولنا ان قدم زيد في وقت الظهر مع عمرو أكرمته لكن قدم مع عمرو في ذلك الوقت فاكرمته

(قوله) ينظر في ادخال الخ، بل يقال هو معنى كلية الاستثنائية لا الشرطية وهو الموافق لكلام القطب مع التأمل فلا وجه للتنظير اذ صاحب القطب جعله ثلاثة أقسام فتأمله حق التأمل اه من انظار القاضي احمد أبي الرجال ح

البحث الثاني

(فى الموضوعات اللغوية) ﴿فصل﴾ هـذا الفصل متضمن للكلام في الوضع والواضع وطريق معرفـة اللغات (الوضع (١)) لغـة جعـل الشيء في حـيز معين ﴿واصطلاحاً﴾ مشترك بين معنيين احدهما تعيين اللفظ بازاء معنى

(١) فائدة الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل ان الوضع هو جعل اللفظ دليـلا على المعنى كتسمية الولد زيداً وهذا أمر متعلق بالواضع والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم او ماأشتمل على مراده كحمل الشيء المشترك على معنييه لكونه مشتملا على المراد وهذا من صفات السامع اه اسنوى

وغيره مع استيفائه لقواعد الاصول وثانيهما ان الذى أتى به المصنف منـه شيء يسير لايفي بمقاصد فن المنطق كما يعرف ذلك من عرفه والغزالي أول من غلافي علم المنطق وقال انه لايوثق بعلم من لم يتمنطق وليس الامر كما قال

﴿البحث الثانى﴾

قال وبه يدل اللفظ لابذاته «اعلم» ان ائمة النحو والبيـان والاصول رسموا الوضع بانه تخصيص شيء بشيء بحيث اذا اطلق الاول أو أحس فهم الثانى، ولا يخفى ان التخصيص اضيف الى مفعوله وحذف فاعله، وفاعل المصدر يحذف كثيراً وأصله تخصيص الواضع شيئاً بشيء الى آخره ضرورة أنه لابد للتخصيص من مخصص «ان قلت» لم تواصوا على حذفه «قلت» لانه لو ذكر لكان دوراً صريحاً ومع طيه كان دوراً مستوراً واذا عرفت هـذا فستعرف أنه لم يثبت تعيين الواضع واذا لم يتعين فلا سبيل الى النقل عنه بانه خصص هذا اللفظ بهذا المعنى اذ النقل عن غير معين محال وحينئذ فقول أئمة اللغة هـذا اللفظ معناه كذا ليس بالنقل عن الواضع ضرورة بل لاقوا العرب مثـلا أو تتبعوا اللغات منهم وذلك بان سمعوهم يطلقون لفظاً على معنى ويتكرر اطلاقهم عليه بحيث يدور اللفظ بدوران المعنى وجوداً وعدماً فعلموا بذلك أن اللفظ مدلوله كذا، والعرب أيضاً لم يلاقوا الواضع ضرورة انه لالقاء لغير معين بل تلقوا وسمعوا من سلفهم مثل تلقي من تلقى وسمع منهم وهلم جرا الى ان تنتهي السلسلة الي أبى البشر آدم عليه السلام فانه لم يكن له سلف يتلقى عنهم الا ان لك ان تقول انه تلقى من الملائكة مايعلمونه مع بقائه في الجنة او انه تعالى علمه معاني الالفاظ بالقرائن العقلية او بالوحي ثم تلقى عنه بنوه وعرفهم بها، فاما معرفته هو للمدلولات فان كان هو الواضع فلا ريب في ذلك وان كان الله الهمه وعلمه فكذلك وتعليمه له ليس الا بالهامه لمدلولات الالفاظ وانما تعريفه لاولاده فلايخلو اما ان يكون بلفظ موضوع فلا يخفى انه يفتقر الى تعريفه فان كان بلفظ آخر لزم الدور او التسلسل وهما باطلان او بالعقل ودلالته تحصل بالقرائن كالترديد كما قررناه في فهم اهل اللغة عن العرب وفهم العرب ممن سبق وبالاشارة الي شيء عنـد الاطلاق فيعلم انه مسماه، اذا عرفت هذا علمت ان قول الغاية وبه يدل أى يدل اللفظ بالوضع ومثله قولهم في رسم الوضع متى اطلق الاول فهم الثانى غير صحيح ضرورة انها تطلق الفاظ موضوعة ولايفهم معناها ولو صدق قولهم متى اطلق الاول فهم الثانى لما تخلف فهم معنى لفظ موضوع عند اطلاقـه لأنه لايتخلف المدلول عن الدليل والمعلوم يقيناً خلافه «فان قلت» قد قرروا أنه يشترط في

(قوله) جعـل الشيء في حيز معـين، ذكر بعض الناظرين أنه لاحاجة الى قوله معين اذ المجعول في حيز لابد وان يكون في الواقع في المعين وقد يقال ان فائدته بيان الواقع لاللاحتراز كما ذكروا مثل ذلك في قيد التفصيلية في تعريف اصول الفقه (قوله) مشترك بين معنيين، سيأتى قريباً مايشعر بعدم الاشتراك في قول المؤلف عليـه السلام وثانيهما وهو المعتبر والمراد بلفظ الوضع عند الاطلاق وكذا قوله فيما نقل عن التلويح فالوضع عند الاطلاق الخ ولم يذكر الشريف الاشتراك بل قال الوضع فسر بوجهين تعيين اللفظ بنفسه والثانى تعيين اللفظ بازاء المعنى

(قوله) ذكر بعض الناظرين الخ، لقائل أن يقول الجسم المتحرك دائما المنضرب لايتعين حيزه فلعله لايكون موضوعاً لغة اه حسن مغربى ح (قوله) سيأتى قريباً الخ، لم يكن في كلام المـؤلف مايشعر بعدم الاشتراك، غاية مافي كلامه ان المعنى الثانى هو المعتبر وعبـارة الشريف مشعرة بالاشـتراك كما يظهر فـلا يـتم الاستظهار بها فتأمل والله أعلم اه من أنظار القـاضي احمد أبى الرجال ح

وعلى هذا فالمجاز موضوع لمعناه المجازي وثانيها وهو المعتبر عند الجمهور والمراد بلفظ الوضع (١) عند الاطلاق (تعيين اللفظ(٢) للدلالة على معنى)وزيد فيه بنفسه اي ليدل بنفسه لا بقرينة تنضم اليه ليخرج اللفظ المجازى عن ان تكون تعيينه للدلالة على المعنى المجازى وضعاً لان دلالته انما تكون بقرينة والحق ما افاده العلامة السمرقندى

(١) لا يقال كون هذا المعنى هو المراد بالوضع عند الاطلاق ينافي الاشتراك لان شأن المشترك إما ان يحمل على جميع معانيه أو يبقى معنى مجملا الى وقت قيام القرينة المعينة فاذا فهم منه احد المعنيين عند الاطلاق بدونها فذلك دليل على كونه حقيقة في المعنى المتبادر مجازاً في غير المتبادر لأن التبادر من ادلة الحقيقة وعدمه من ادلة المجاز « لأنا نقول » ارادة هذا المعنى بلفظ الوضع عند الاطلاق انما هو بقرينة وهي كونه المعتبر عند الجمهور فلا ينافي ذلك الاشتراك اه شيخنا (٢) قوله تعيين اللفظ جنس الحد والدلالة على معنى فصله وهما معلومان اه من شرح جحاف

فهم الثاني من اطلاق الاول علم السامع بالموضوع له « قلت » يرد عليه ما اوردناه أولا بان يقال باى شيء علم ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى هل علمه بلفظ موضوع جاء الدور أو التسلسل أو بغير لفظ فما هو حتى يتكلم عليه وأيضاً قد عرفت من رسم الوضع أنه تخصيص الواضع فبأى شيء يعرف انه خصص هذا اللفظ بهذا المعنى فانه لا سبيل الي النقل عنه بانه خصص اذ لا يعلم فيلاقى فينقل عنه فلا يعلم ان هذا اللفظ لهذا المعنى الا بالقرائن من ترديد ونحوه فبطل قولهم في رسم الوضع أنه متى اطلق الاول فهم الثاني ولم يبق في الالفاظ دلالة لفظية وبعد تقرر هذا نعلم انه لم يبق الا الدلالة العقلية الحاصلة عن القرائن المذكورة اذ اللفظية قد بطلت والطبيعية قد ابطلوها ولا محيص عما قلناه ومع معرفتك لما قررناه تعلم عدم صحة قول شارح الغاية واذ قد تقرر ان دلالة اللفظ بوضع واضع الخ لانا نقول انه لم يقم دليلا على هذا التقرر بل ادعى في المتن دعوى مجردة بقوله وبه يدل اللفظ وكانه يقول قد ابطل كون دلالته على معناه طبيعية فتعين كونها وضعية فنقول لا تعيين لانه بقي قسم ثالث وهو كونها عقلية وهو الحق كما سمعته وبهذا تعلم أن قسمة الدلالات الى لفظية وعقلية وطبيعية قسمة غير صحيحة الا باعتبار ان للفظ مدخلا في الدلالة اللفظية والا فهي عقلية وسيصرح في الغاية باثبات العقلية للالفاظ في آخر كلامه « نعم » بعد معرفة المخاطب بالموضوع له بالترديد والقرائن تصير دلالة اللفظ عند اطلاقه على معناه ضرورية وكان الذين رسموا الوضع وقالوا متى اطلق الاول فهم الثاني نظروا الى الواقع في المحاورات بعد العلم بالموضوع له بالقرائن العقلية في أول الامر آخر الامر(١) دون أوله نعم ومع احاطتك لما ذكرناه تعلم علماً يقينياً انه لابد من واضع للفظ ضرورة انه لا قول بلا قائل ولا فعل بلا فاعل وقد رددوه بين البشر والرب ثم ظاهر عباراتهم ان محل النزاع في كل لفظ موضوع فنقول معلوم ضرورة عقلية وشرعية أنه تعالى لم يوجد البشر في أول ايجاده للعالم فانه قد تقدم خلقه الملئكة والسموات والارض وغير ذلك وقد تيقن شرعا ان الملئكة كانوا يسبحونه ويقدسونه قبل ايجاده لآدم عليه السلام ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ومعلوم ان قوله تعالى انى جاعل في الارض خطاب قبل ايجاده لآدم وقوله للسموات والارض إئتيا طوعاً أو كرهاً قبله فهذا برهان يقضى أنه تعالى وضع الفاظاً قبل ايجاده البشر فكيف هذا الاطلاق في مسئلة النزاع فالحق ان بعض الالفاظ واضعها الرب يقيناً وبعضها الاظهر انه واضعها

(١) لعل قوله اول الامر متعلق بقوله بعد العلم بالوضع وقوله آخر الامر متعلق بالواقع والله اعلم

(قوله)وعلى هذا فالمجاز موضوع، يعني وضعاً نوعياً لاعتبار الواضع لنوع العلاقة فافراد المجاز موضوعة باعتبارها وسيأتي ان شاء الله تعالى بيان الوضع النوعي قريباً

وتبعه شيخنا رحمه الله تعالى من انه لا حاجة الى تلك الزيادة لان تعيين المجاز لما يتعلق بالموضوع له(١) ليس للدلالة بل لجواز الاستعمال اذ الدلالة بواسطة القرينة متحققة فيه سواء عين(٢) لما يتعلق بالموضوع له(٣) او لا وقد افاده في التلويح حيث قال الوضع

---

(١) قوله لما يتعلق بالموضوع له ما في لما موصولة وقوله بالموضوع له وهو المعنى المناسب كالجرأة مثلا اه (٢) قوله سواء عين ، يعنى عند الواضع اه (٣) قال عصام في شرحه لرسالة الوضع معنى كلام السعد في التلويح ان تعيين المجاز ليس لتحصيل اصل الدلالة فان اصل الدلالة حاصل من غير تعيين فهو لتحصيل نوع من الدلالة وهو الدلالة المعتبرة في طريق الافادة والاستفادة وهي الحاصلة بالتعيين لاجل ذلك المدلول بخلاف تعيين الحقيقة فانه لتحصيل اصل الدلالة غالبا اه (*) قوله سواء عين لما يتعلق بالموضوع له أولا ، مثاله لو قلنا رأيت أسداً يرمى فان أسداً عينه الواضع لمعناه المجازى بوضعه قاعدة كلية هي ان كل لفظ تعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة الصارفة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه فالاسد في هذا المثال جزئي من جزئيات هذه القاعدة التي وضعها الواضع وضعاً نوعياً دال على الرجل الشجاع لدخوله تحتها قبل هذا التعيين للرجل الشجاع في هذا المثال ونحوه فلا دخل لهذا التعيين في الدلالة لثبوت الدلالة بالوضع بالقاعدة الكلية وهذا التعيين انما هو لجواز الاستعمال لاغير ، واذا ثبت ذلك خرجت هذه الجزئيات بقيد الدلالة ولا يحتاج في اخراجها الى قيد بنفسه وتدخل القاعدة الكلية في الوضع فانه عند الاطلاق ماراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهذا هو الوضع النوعي المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز اه من شرح ابن جحاف

(قوله) وتبعه شيخنا ، هو الشيخ العلامة لطف الله بن محمد الغياث رحمه الله تعالى فانه حذف قيد بنفسه في كتابه الايجاز في علم الاعجاز ونقل ماذكره المؤلف عليه السلام في حواشي شرح التلخيص في بحث الحقيقة (قوله) من أنه لاحاجة الى تلك الزيادة، بناء على ان قوله للدلالة فصل يخرج به وضع المجاز (قوله) لان تعيين المجاز من اضافة المصدر الى المفعول أي تعيين الواضع لفظ المجاز الخ (قوله) ليس للدلالة ، فوضع المجاز قد خرج بهذا القيد من غير احتياج في اخراجه الى قيد بنفسه (قوله) متحققة فيه ، الضمير عائد الى اللفظ في قوله تعيين اللفظ لا الى المجاز اذ لو عاد الى المجاز لم يناسبه التعميم بقوله سواء عين الخ (قوله) سواء عين لما يتعلق بالموضوع له، أي لما عين بينه وبين الموضوع له علاقة من العلاقات المشهورة فيكون مجازا ومقتضى قوله اذ الدلالة بواسطة القرينة متحققة فيه ان يقال سواء عين للدلالة أم لا (قوله) أولا ، أي أو لم يعين اللفظ لما يتعلق به فلا يكون مجازا « قيل » بل غلطاً وفيه نظر اذ الاطلاق في هذا القسم مع نصب القرينة وهو مشعر بالقصد وقد يقال لامانع من أن تنصب القرينة على الغلط وتقصد (قوله) وقد أفاده في التلويح، بقوله لا بواسطة هذا التعيين وبقوله لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها لكن كون صاحب التلويح قصد هذه الافادة معارض بتصريحه بالتقييد بنفسه في تفسير الوضع حيث قال فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وصرح في هذا المنقول بمثل هذا يعرف بالتأمل وقد رجع المؤلف فيما يأتي في بحث عدم اشتراط النقل في آحاد المجاز الى كون التعيين في المجاز للدلالة حيث قال وتعيين المجاز للدلالة بمعونة القرائن والشلبي أورد كلام التلويح ولم يتعرض لهذه الافادة وعصام تأول مافي التلويح « وأما الاعتراض على قول المؤلف الدلالة متحققة وعلى ماأفاده في التلويح بان ذلك لا يفيد مطلوبه من الاستغناء عن ذلك القيد

(قوله) يخرج به وضع المجاز ، مشكل عليه، ووجهه انه يخرج لفظ المجاز لاوضعه اهح عن خط شيخه الحسن (قوله) والضمير عائد الى اللفظ الخ ، بل الظاهر اعادته الى المجاز ولعل الذي أوقع القاضي رحمه الله في هذا ان المجاز من حيث هو مجاز لابد فيه من التعيين ولم ينظر ان عدم التعيين انما هو على جهة الفرض فتأمل اه املا من أنظار القاضي احمد أبي الرجال ح (قوله) سواء عين للدلالة أم لا ، الكلام مسوق في عدم تعيين المجاز للدلالة فتأمل اهح عن خط شيخه (قوله) معارض بتصريحه الخ ، يقال قد علم من قول صاحب التلويح بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين أنه لادخل للتعيين في الدلالة من المجاز وان قيد الدلالة مخرج للمجاز وتصريحه بالتقييد بنفسه في تفسير الوضع يكون قيدا واقعياً والله أعلم اهح عن خط شيخه (قوله) وعصام تأول مافي التلويح ، قال عصام الدين في شرح الرسالة الوضعية معنى كلام سعد الدين في التلويح أن تعيين المجاز ليس لتعيين اصل الدلالة فان أصل الدلالة حاصل من غير تعيين فهو لتحصيل نوع من الدلالة وهو نوع الدلالة المعتبرة في طريق الافادة والاستفادة وهي الحاصلة بالتعيين لاجل ذلك المدلول بخلاف تعيين الحقيقة فانه لتحصيل أصل الدلالة غالباً اهح عن خط شيخه

النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذى فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم بواسطة تعيينه له(١) ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ تعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لكانت دلالته عليه وفهمه منه عندقيام القرينة بحالها ومثله مجاز(٢) فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه(٣) سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ او يدرج فى القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ فى تعريف (٤) الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول (٥) من النوعي

(١) مثل الحكم بان كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوح ماقبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسمى ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك اه تلويح (٢) لتجاوزه المعنى الاصلي اه تلويح (٣) قوله الدلالة على معنى بنفسه ، شكل على بنفسه في بعض النسخ وفي حاشية مالفظه لعل وجه التشكيل مانقله سيلان آنفاً على قوله وقد نقله في التلويح اه (٤) فتثبت به الحقيقة وينتفي به المجاز اه املا فيقال في الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أو نحو ذلك اه (٥) هو قوله قد يكون بثبوت قاعدة كلية الخ اه

لان الدلالة في ذلك هي الدلالة بالفعل وهي التى تحققت بالقرينة لا بالتعيين ولم تكن الدلالة بالفعل حاصلة عند التعيين بل عند الاستعمال فغير وارد لأن المراد تعيين اللفظ للدلالة عند الاستعمال وهى عند الاستعمال حاصلة بالفعل متحققة بالقرينة فيستغنى عن قيد بنفسه « واعلم » انه يرد هاهنا ان تعيين اللفظ للدلالة على المعنى المطابقي تعيين الدلالة على الجزؤ اللازم فاذا استعمل اللفظ المطابقي فيهما مجازا كان تعيينه تعييناً للدلالة عليهما ويؤيده ماسيأتى عن الشريف وعن المؤلف في اعتراضه الآتى حيث قال فانما يكون معنى لازما لما وضع الخ (قوله) قد يكون بثبوت قاعدة الخ ، يعنى ان الوضع النوعي كما ذكره الشريف وضع عام لا يختص بمادة مخصوصة من المواد بل يكون بثبوت قاعدة الخ (قوله) كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين الخ ، نحو كل لفظ يكون على وزن فاعل فهو متعين للدلالة بنفسه على ذات من يقوم به الفعل فان هذا يدخل تحته وضع كل اسم فاعل في أي مادة مخصوصة كضارب وقائم وقاتل ونحو ذلك مما لا ينحصر فلا يختص الوضع النوعي بمادة معينة مخصوصة بخلاف الوضع الشخصي فانه وضع اللفظ المعين للمعنى المعين كرجل وفرس وأسود وأبيض لمعانيها المخصوصة (قوله) بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها ، يعنى في عدم الاحتياج في فهم المعنى من اللفظ الى قرينه (قوله) بل أكثر الحقائق الخ ، كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل مايدل على معناه بهيئته (قوله) سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ ، كالموضوع بالوضع الشخصي كرجل وفرس وأسد وأبيض لمعانيها المخصوصة (قوله) أو يدرج في القاعدة ، كوضع ضارب لمعناه في تعيينه لمعناه ليس بان الواضع أفرد لفظه بل بدخوله في القاعدة الكلية كما عرفت (قوله) المأخوذ في تعريف الحقيقة يعنى اثباتاً و (قوله) والمجاز ، يعنى سلباً « واعلم » أن ماذكره المؤلف عليه السلام أورده صاحب التلويح دفعاً لاشكال أورده

(قوله) لان المراد تعيين اللفظ الخ ، العبارة الملائمة لسياق كلام المؤلف أن يقول مثلا لان المراد تعيين لفظ المجاز لما يتعلق بالموضوع له لجواز الاستعمال والدلالة عند الاستعمال حاصلة بالفعل متحققة بالقرينة فيستغنى عن قيد بنفسه والله اعلم اه من أنظار القاضي احمد أبي الرجال ح عن خط شيخه (قوله) واعلم أنه يرد ههنا الخ ، الظاهر أنه لا يرد الاعتراض بالجزء واللازم البين على تقدير عدم الاحتياج الى قيد بنفسه اذ المراد بوضع الحقيقة تعيين اللفظ للدلالة على المعنى فبقيد الدلالة خرج جميع المجازات اذ معنى الوضع فيها تعيين اللفظ لما يتعلق بالموضوع له لجواز الاستعمال لا للدلالة فاذا استعمل لفظ الكل والملزوم في الجزء أو اللازم مجازا كان تعيينه تعييناً لجواز الاستعمال لا للدلالة وحصول الدلالة عليهما من اللفظ المطابقي انما هو لأجل علاقة الجزئية واللزوم لا من التعيين وأما وروده على تقدير الاحتياج الى قيد بنفسه فظاهر والله اعلم اه من أنظار القاضي احمد أبي الرجال ح من خط شيخه (قوله) أورده صاحب التلويح ، صاحب التلويح هو السعد أيضاً والحواشي متأخرة عنه اهح

السعد في حواشي شرح المختصر حيث قال بقي اشكال قوي وهو انه اذا اريد بالوضع المذكور في تعريف الحقيقة الوضع الشخصي خرج كثير من الحقائق كالمصغر والمنسوب وان اريد مطلق الوضع أعم من الشخصي والنوعي لم يخرج المجاز عن التعريف لأنه موضوع بالنوع « ثم أجاب » في التلويح بما نقله المؤلف هنا وانما اندفع الاشكال لأن المراد بالوضع ليس هو الشخصي فقط ولا ماهو أعم من الشخصي والنوعي مطلقاً بل المراد به ماهو أعم من الشخصي والقسم الاول من النوعي أعني الذي لايحتاج في فهم معانيه المخصوصة من ألفاظها الى قرينة بل بمجرد تعيين الواضع بثبوت القاعدة كاف في دلالتها عليها (قوله) وعلى تقدير عدم خروجه ، أي خروج وضع المجاز لمجرد قيد الدلالة بل لا بد في خروجه من قيد بنفسه (قوله) لايخرج جميع المجازات ، أي لايكفي تلك الزيادة في خروج الجميع لدخول المجاز المستعمل في اللازم في الحد مع تلك الزيادة « واعلم » ان المؤلف جعل هذا الاعتراض مبنياً على تقدير الاحتياج الى تلك الزيادة حيث قال على تقدير عدم خروجه الخ فيرد ان هذا الاعتراض لايتوقف على ذلك التقدير اذ الاعتراض بدخول اللازم وارد وان لم يحتج الى تلك الزيادة لدخول المجاز المستعمل في اللازم في قيد الدلالة فيرد الاعتراض أيضاً وأيضاً سياق الكلام في بيان الاستغناء عن تلك الزيادة فقتضى بناء هذا الاعتراض على هذا السياق ان يكون الاعتراض مؤيداً للاستغناء عنها لكن ذلك لايمكن في هذه العبارة ولو جعل هذا اعتراضاً مستقلا كما هو مقتضى عبارة الشيخ رحمه الله في حواشي شرح التلخيص بان يقال وعلى تقدير الاحتياج الى تلك الزيادة يرد اعتراض آخر وهو أنه لايخرج جميع المجاز بها لاتضح الكلام « ويجاب » عن جعل الاعتراض بدخول اللازم متوقفاً على تقدير الاحتياج الى تلك الزيادة بانه انما يتصور الاعتراض بدخوله على تقدير اعتبار تلك الزيادة في الحد والاحتياج اليها اذ على تقدير الاستغناء عنها لاورود للاعتراض أصلا لاتضح الكلام واندفع الاشكال فتأمل ولم يتعرض المؤلف عليه السلام للاعتراض باللفظ المستعمل في الجزء مع أنه لايخرج بتلك الزيادة أيضاً وعبارة الشيخ في حواشيه وأيضاً ﴿١٥٧﴾ لايخرج جميع أجزاء المجاز فانه يدل على المعنى المجازي بلا قرينة وانما القرينة ليعلم أنه المراد دون المعنى الحقيقي وذلك اذا كان المعنى المجازي جزءاً من المعنى الحقيقي أو لازماً بيناً انتهى (قوله) فان مايكون معناه لازماً لما وضع له الخ ، كالبصر اللازم تصوره من تصور

هذا كلامه وبه يظهر ان تعيين المجاز ليس للدلالة لتحققها بدونه فلا يحتاج الى زيادة قيد بنفسه(١) وعلى تقدير عدم خروجه (٢) لايخرج جميع المجازات بتلك الزيادة فان مايكون معناه لازماً لما وضع له غير منفك عنه فى التصور(٣) دلالته عليه بنفسه

(١) ومع تمام هذا فزيادة قيد بنفسه في التلويح ليس على ماينبغي اه (٢) أي اللفظ المجازى بدون القيد المذكور اه (٣) بان يكون جزءاً أو لازماً بيناً اه وهو حيث يراد باللازم البين مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم اتطعمونا ناراً اه

العمى (قوله) دلالته عليه بنفسه ، هذا مبنى على أن التعيين للدلالة على المعنى المطابقي تعيين للدلالة على لازمه وكذا على جزئه ويؤيده مانقله في المطول عن كثير وهو القول بان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم «وأيد» السيد المحقق في حواشيه ماذكره في دلالة التضمن وصاحب الجواهر في دلالة الالتزام في بحث اشتراط العلاقة في المجاز « قال » السيد اللفظ الموضوع للكل اذا لم يكن موضوعاً للجزء واطلق على الجزء كان مجازاً ويفهم منه الجزء في ضمن الكل فان النفس عند سماع اللفظ تنتقل منه الى المعنى الموضوع

(قوله) فيرد الاعتراض أيضاً ، قد عرفت عدم ورود هذا الاعتراض ﴿﴾ على تقدير عدم الاحتياج الى قيد بنفسه ولو فرض وروده فتوجيه المحشي بان المؤلف لو جعله اعتراضاً مستقلا لاتضح الكلام وارتفع الاشكال غير ظاهر اه من أنظار القاضي احمد أبي الرجال ح عن خط شيخه ﴿﴾ أي اعتراض المحشي على كلام المؤلف لأنه وان كان اللازم داخلا في قيد الدلالة فقد خرج بقيد التعيين للدلالة اذ تعيينه لجواز الاستعمال تأمل اه حسن يحيى ح (قوله) لاتضح الكلام ، جواب لو جعل الخ اه ح (قوله) باللفظ المستعمل في الجزء ، لايخفى ان الجزء لازم للكل فذكر اللازم مغن عنه اه اسمعيل بن محمد ح (قوله) وذلك اذا كان المعنى المجازي الخ ، فلا يصح اخراجه بقيد نفسه حيث اريد به ان لا يكون بواسطة القرينة اه شيخ لطف الله ح (قوله) ويؤيده مانقله في المطول ، لم يكن في كلام المطول مايظهر به التأييد على هذا فتأمله اه من أنظار القاضي احمد أبي الرجال مراد المؤلف ان اللفظ المطابقي اذا اطلق على الجزء واللازم مجازا فهو دال عليه بنفسه ومانقله في المطول عن كثير في بيان الدلالة التضمنية والالتزامية فلا تأييد به اه من أنظاره ايضاً ح عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل

لفهم جزؤه في ضمنه ثم بواسطة القرينة تدرك أنه ليس بمراد وان المراد هو الجزؤ والجزء مفهوم في ضمن الكل لكنه مرادا في ضمنه وبين فهم الجزء في ضمن الكل وارادته لافي ضمنه بون بعيد فدلالة التضمن هي فهم الجزء في ضمن الكل لاارادته في ضمنه فاذا اطلق اللفظ على الجزء مجازا تنتفي ارادته من اللفظ في ضمن الكل لأن الجزء حينئذ هو المقصود فهو تمام المراد وأما فهم الجزء في ضمن الكل فباق والقرينة في مثل هذا المجاز لاتعلق لها بالفهم لأن الجزء مفهوم من دونها بل الارادة وقال في الجواهر الملزوم اذا فهم فهم اللازم قطعا من غير احتياج اللازم في كونه مفهوماً الى قرينة « نعم » يحتاج اللازم في كونه مرادا الى القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة لكن لايلزم من احتياج اللازم الى القرينة في كونه مرادا احتياجه اليها في كونه مفهوماً كالمشترك بالنسبة الى معانيه ولذا قيل في فصل المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم يحتاج الى قرينة ولم يقل ذكر الملزوم وفهم اللازم يحتاج الى قرينة « قلت » ومقتضى كلامهما أن دلالة اللفظ المستعمل في الجزء واللازم مجازا باقية في كونها تضمناً أو التزاماً لامطابقة وهو خلاف ماذكره في المطول وحواشي شرح المختصر حيث قال اللفظ اذا استعمل في الجزء واللازم مجازا كان دلالته عليه مطابقة لاتضمناً أو التزاماً وعبارة المؤلف عليه السلام فيما يأتي في بحث كون العام المخصص مجازا تقضي بمثل مافي المطول حيث صرح بان الباقي تمام المراد وانه انما يعرف كونه تمام المراد بالقرينة وقبلها انما يعلم أنه داخل تحت المراد وجزء منه « قلت » وينظر في الاعتذار عن قولهم بان فهم الجزء في ضمن الكل مع أنه قد اشتهر أن فهم الجزء سابق على فهم الكل وهو لايناسب القول بان فهم الجزء في ضمن الكل ولا يمكن أن نعتذر عن ذلك بما اعتذر به بعض المحققين عن مااختاره الجمهور من القول بان دلالة التضمن تابعة للمطابقة اذ حاصل اعتذاره ان فهم الجزء متقدم على فهم الجزئين لاعلى فهم الكل لأن فهم الجزئين فهم تفصيلي وفهم الكل من اللفظ فهم اجمالي وتقدم الجزء على الكل في الذهن باعتبار الفهم التفصيلي دون الاجمالي فان الذهن ينتقل عند سماع اللفظ الى مجموع المعنى الذي هو الكل ثم الى تفاصيله ولذلك قد يحتاج بعد معرفته برسمه الى معرفته بحده فاذا انتقل الى تفاصيله تعلق بالاجزاء واحدا فواحدا الى أن يصير الكل ملحوظاً بملاحظة اخرى هي الملاحظة التفصيلية فدلالة التضمن متأخرة عن الملاحظة الاجمالية متقدمة على الملاحظة التفصيلية هذا خلاصة ماذكره فتأمل فيه والله أعلم (قوله) والقرينة فيما هذا شأنه انما هي للصرف ، أورد بعض المناظرين أن القرينة في كل مجاز

والقرينة فيما هذا شأنه انما هي للصرف(١) عن فهم المعنى الحقيقي لاغير(٢)

(١) وكلام سعد الدين رحمه الله في شرحي التلخيص مقرر لهذا القيد اه (*) عبارة حاشية الشرح الصغير للشيخ لطف الله وانما القرينة ليعلم أنه المراد دون المعنى الحقيقي اه وعندي أن عبارة مولانا الحسين لاتخلو عن نكتة سرية ليست في عبارة الشيخ اه من خط المولى ضياء الدين رحمه الله أقول لعل النكتة المذكورة هي ان القرينة المعتبرة في المجاز هي الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي لاالصارفة عنه المبينة للمراد أيضاً كما عرف في محله وعبارة مولانا الحسين صريحة في الاول وعبارة الشيخ في الثاني والله أعلم اه (٢) قوله لاغير أي لاغير الصرف من الدلالة على اللازم اه

(قوله) والقرينة في مثل هذا المجاز ، انما قال في مثل هذا المجاز اشارة الى اطلاق الكل على الجزء لأنه قد يكون للقرينة تعلق بالفهم كما في بعض الدلالات الالتزامية اه عصام من حواشيه على حاشية الشريف (قوله) قلت ومقتضى كلامهما ، قلت لااقتضاء في كلامهما بذلك كيف وقد صرح هنا الشريف بقوله فهو تمام المراد وهو المعنى المطابقي فتأمل والله أعلم اه ح عن خط شيخه (قوله) ومقتضى كلامهما ، ليس في كلامهما مايدل على ذلك وانما وهم المحشي من بقاء فهم الجزء في ضمن الكل بعد استعماله مجازا في الجزء وهو حقيقة التضمن ولم يتنبه ان ارادته مجازا قد اخرجته الى المطابقة بواسطة القرينة كيف وقد صرح الشريف بانه تمام المراد كما ترى وهذا معنى المطابقة كما أعلن به السعد في حاشيته بقوله حتى اذا استعمل اللفظ في الجزء واللازم مع قرينة مانعة عن ارادة المسمى لم يكن تضمناً أو التزاماً بل مطابقة لكونها دلالة على تمام المعنى أي ماعني باللفظ وقصد اه ولو قلنا بما ذكره المحشي لزم عدم الفرق بين استعمال اللفظ في دلالته على الجزء تضمناً واستعماله في الجزء مجازا اذ الدلالة فيهما تضمنية على كلامه ويلزم أن لايلزم التضمن المطابقة والله اعلم اه حسن يحيى الكبسي رحمه الله ح (قوله) ولا يمكن أن يعتذر ، الظاهر ان زيادة لفظ « لا » سبق قلم اه ح عن خط شيخه (قوله) بما اعتذر به بعض المحققين ، ولعل الشريف ﴿﴾ في حواشي شرح المختصر أورد مثله تتمة لكلام العضد في بيان اتحاد دلالتي المطابقة والتضمن في انتقال الذهن من اللفظ اليهما ابتداء بخلاف الالتزام اه حسن يحيى ﴿﴾ بل الجواهر اه ح (قوله) ثم الى تفاصيله ، قال الشريف

للصرف أيضاً فلا ينبغي التقييد بقوله فيما هذا شأنه ويمكن أن يجاب بان قوله انما هي للصرف يعني لاغير الصرف من الدلالة على المعنى المجازي الذي هو اللازم فان فهمه من لفظ الملزوم غير متوقف على القرينة كما عرفت بخلاف سائر المجازات فان القرينة فيها للصرف وللدلالة على المعنى المجازي والله أعلم (قوله) اللهم الا أن يقال المراد الدلالة عليه من حيث أنه مراد ، يعني فان الدلالة عليه من هذه الحيثية متوقفة على القرينة لأن اللفظ الملزوم قد اريد به مجرد اللازم ولو قال من حيث أنه هو المراد بالحصر وترك الاستبعاد لكان أولى كما هو مقتضى عباره الشيخ رحمه الله تعالى المنقولة آنفاً وعبارة المؤلف عليه السلام آيضاً في بحث التخصيص (قوله) عند أهل العرف وأرباب البلاغة ، لان المتكلم بالمجاز اذا لم يقصد

المعنى المجازي لم يعد كلامه بليغاً

اللهم الاان يقال المراد الدلالة عليه من حيث انه مراد فانها هى الدلالة المعتبرة عند أهل العرف وأرباب البلاغة وانها تتوقف على القرينة او يقال المراد بكونها بنفسه ان لايكون فهمه بواسطة شيء آخر وفهم اللازم(١) من اللفظ بواسطة فهم الملزوم (وبه يدل اللفظ لا بذاته (٢)) هذا اول الكلام في الواضع

(١) قوله وفهم اللازم من اللفظ وأما الجزء فانما يكون معنى مجازياً اذا كان ملحوظاً مفصلا ممتازاً عما عداه وفهمه بهذا الاعتبار بعد فهم الكل وبواسطته اه من حواشى السمرقندى على شرحه للرسالة السمرقندية اه (٢) قوله لابذاته ، اذ ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة ذاتية اذ يصح وضع كل لفظ لكل معنى حتى لنقيض ماقد وضع له وضده ولايلزم منه محال بل ذلك معلوم الوقوع كالقرء للحيض والطهر وهما نقيضان والجون للاسود والابيض وهما ضدان ولو كانت دلالته عليهما بالمناسبة الذاتية فان دل على أحدهما بها في ذلك الاصطلاح فاما ان لايدل على الآخر فيه بها لزم تخلف مابالذات أو يدل عليه معه بها لزم اختلاف مابالذات وتخلف مابالذات واختلافه محالان وكلما لزم منه محال فهو محال فثبت ان دلالة اللفظ بالوضع لابالمناسبة الذاتية كما يقوله عباد اه من شرح ابن جحاف ثم قال ﴿فصل﴾ ولابد من واضع لضرورة احتياج الفعل الي فاعل ، وأما تعيينه فقد اختلف فيه على أقوال فعند جمهور أئمتنا عليهم السلام والبهشمية هو البشر واحداً أو جماعة ثم يحصل التعريف بالاشارة والترديد كما في الاطفال يتعلمون اللغات بالترديد مرة بعد اخرى مع القرائن ، وقال أبو الحسن الاشعرى ومتابعوه الواضع للغات هو الله تعالى علمها آدم عليه السلام وهذا معنى ماعزى الي المرتضى وأبي مضر والبغدادية وأكثر الاشعرية أنها توقيفية قال أبو الحسن والتعليم بالوحي أو بخلق أصوات تدل على الوضع واسماعها لواحد أو جماعة أو خلق له ولهم علماً ضرورياً بانها قصدت الدلالة على المعانى وقال أبو على وأبو اسحق الاسفرايني القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله سبحانه وغيره محتمل لان يكون واضعه البشر وان يكون توقيفاً من قبله تعالي وعن الامام وابن أبي الخير وبعض الاشعرية الجميع ممكن ولم يثبت تعيين الواضع لا البشر ولا التوقيف مطلقا ولافي القدر المحتاج اليه لبطلان أدلته كما سيأتى ان شاء الله تعالي وهذا مختار المؤلف رحمه الله اه منه

وقد سبق أيضاً عن السيد المحقق وغيره التصريح بان القرينة انما هي من حيثية الارادة (قوله) أو يقال المراد بكونها ، أي دلالة اللفظ بنفسه ان لايكون فهمه بواسطة شيء آخر أي لايراد بدلالته بنفسه أن لايكون بواسطة القرينة ليرد اللفظ المستعمل في اللازم بل يراد أن لايكون فهمه بواسطة شيء آخر سواء كان ذلك الشيء هو القرينة أو غيرها وفهم اللازم بواسطة فهم الملزوم لابواسطة القرينة (قوله) هذا أول الكلام في الواضع ، هل هو الله أو غيره أو يتوقف في ذلك « والله أعلم » ان ابن الحاجب وشراح كلامه جعلوا الكلام على الموضوعات اللغوية في أربعة أبحاث التكلم على حدودها ثم أقسامها ثم ابتداء وضعها ثم طريق معرفتها والمؤلف عليه السلام

واستوضح ذلك بما اذا وقع بصرك على زيد من رأسه الى قدمه دفعة واحدة فانك تراه وترى جزئه رؤية واحدة فان نسبت هذه الرؤية الى زيد تسمى رؤيته وان أضفت الى جزء من أجزائه تسمى رؤية ذلك الخ اه حسن ح (قوله) هذا أول الكلام في الوضع ، وفي نسخة أوان الكلام قال المصنف الموجود بعد هذا من الحواشي قد صار عند مولانا ضياء الاسلام حفظه الله وحماه وقد صحح بحمد الله واما المنقول في هذا الصادر من أول الحاشية الى ههنا فيكون عوضاً عن الحاشية التي قد صارت عنده حفظه الله اه ح

يعني ان دلالة اللفظ على معنى دون معنى لابد لها من مخصص لتساوي نسبته الى جميع المعاني فذهب المحققون الى ان المخصص (١) هو الوضع ومخصص وضعه لهذا دون ذلك هو ارادة الواضع فضمير به للوضع وضمير لا بذاته للفظ وهذا اشارة الى قول عباد بن سليمن الصيمرى (٢) فانه ذهب الى ان المخصص هو ذات الكلمة بمعنى ان بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية تقتضي اختصاص دلالة اللفظ على ذلك المعنى ويلزمه ان لاتختلف اللغات باختلاف الامم (٣) وان يفهم كل واحد معنى كل لفظ وان لا يقع

---

(١) قوله الي ان المخصص ، هو الوضع يعني لدلالة اللفظ على معنى دون معنى اه (٢) قوله الي قول عباد بن سليمن الصيمرى ، في العضد وأهل التكسير وبعض المعتزلة اه التكسير بالتاء والكاف والسين المهملة والياء أي علم الحروف اه سيد (*) صيمره كهينمه بلد قرب الدينور اه قاموس قال ابن أبي شريف الصيمرى هو بالضاد المعجمة وبعد التحتية ميم مفتوحة ويجوز ضمها نسبة الي صيمره قرية في آخر عراق العجم وأول عراق العرب قرية من دينور وهو من معتزلة البصرة من اصحاب هشام بن عمرو الفوطي بضم الفاء وسكون الواو وطاء مهملة وكان الجبائي يصفه بالحذق اه (٣) فيه بحث لانه ان أراد دلالة الالفاظ لما كانت ذاتية لم يبق وجه في كون بعض اللغات لغة العرب وبعضها لغة العجم اذ ليس واضع بعضها العرب وواضع بعضها العجم فلا وجه لتخصيص النسبة فهو ممنوع لجواز ان يكون تخصيص النسبة باعتبار المستعمل الاول وان أراد أنه لايجوز ان تتعدد اللغات بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد فهو أيضاً ممنوع لجواز أن يتعدد الدال والدال بحسب الذات على معنى واحد وان أراد معنى ثالثاً فلا بد من تصوره اه شلبي

أغفل الاول وقدم الثالث ثم الرابع وأخر الثانى فينظر في وجه ذلك (قوله) يعني ان دلالة اللفظ الخ ، هذا اظهار لمعنى السببية المستفادة من قوله وبه (قوله) هو الواضع في شرح المختصر المخصص للدلالة هو ارادة الواضع (قوله) ويلزمه ان لاتختلف اللغات باختلاف الامم ، هكذا في شرح التلخيص فيحتمل أنه أراد بعدم الاختلاف أن لايكون بعضها لغة العرب وبعضها لغة العجم لأن الدلالة اذا كانت ذاتية فلا وجه لتخصيص النسبة بلغة دون لغة ويحتمل انه أراد به عدم جواز تعدد اللغات حينئذ بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد ذكر معناه الشلبي وقد دفع الاحتمالين نخذه من موضعه ان شاء الله تعالى (قوله) وان يفهم كل أحد معنى كل لفظ ، لامتناع انفكاك الدليل عن المدلول كما ان كل واحد يفهم من كل لفظ أن له لافظاً ذكره في المطول وهو وجه مستقل كما ذكره الشلبي (قوله) وأن لايقع الاشتراك بين المتنافيين كالجون للاسود والابيض قال في المطول اذ يستلزم أن يكون المفهوم من قولنا هو جون اتصافه بالمتضادين ودفعه الشلبي بان اللازم انتقال الذهن الى ملاحظة المعنيين ولا محذور في ذلك كما في الدلالة الوضعية ولا يلزم ماذكره من اتصاف المعنى بالمتضادين وقد قرر هذا الاستدلال في شرح المختصر بتقرير سالم عن دفع الشلبي

(قوله) فينظر في وجه ذلك ، يقال اما وجه اغفال الاول فقد أغنى عنه تعريف الوضع في عبارة المؤلف فربما كان ذكره موهماً للتكرار وأما تقديم الثالث فلكون معرفة الواضع أحق بالتقديم ثم بعد ذلك معرفة الطرق ثم التقسيم بعد ماذكر اه من أنظار القاضي احمد بن صالح أبى الرجال ح عن خط شيخه ولفظ حاشية لايخفى أنه يمكن ان يمنع اغفال المؤلف للبحث الاول وربما عدل عن عنونة هذا البحث بالموضوعات اللغوية الى عنونته بالوضع ثم تكلم على حده وأنت خبير بانه لاحجر له عن مخالفة المختصر سيما في مجرد ترتيب أو عنوان على ان لهذه المخالفة نكتة ستذكر ان شاء الله تعالى اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فينظر في وجه ذلك ، لعل وجه ذلك أن يقال أنه لاحاجة الى تحديد الموضوعات لتعقلها من تحديد الوضع وأما تقديم ابتداء الوضع ثم طريق معرفتها فهو المناسب اذ معرفة ابتداء الوضع مقدمة على طريق المعرفة واذا عرفت هذا علمت مناسبة تأخير القسم الثانى اذ هو متوقف على معرفة ابتداء الوضع ثم معرفة الطريق والله اعلم اه سيدي احمد بن محمد بن اسحق ح (قوله) فخذه من موضعه الخ ، في الحاشية الشلبية في بحث الحقيقة والمجاز مالفظه قوله لوجب أن لاتختلف اللغات باختلاف الامم ولوجب أن يفهم الخ الظاهر أن كلا منهما وجه مستقل ففي الوجه الاول بحث لأنه ان أراد ان دلالة الالفاظ لما كانت ذاتية لم يبق وجه في كون بعض اللغات لغة العرب وبعضها لغة العجم اذ ليس واضع بعضها العرب وواضع بعضها العجم فلا وجه لتخصيص النسبة فهو ممنوع لجواز أن تخصيص النسبة باعتبار المستعمل الاول وان أراد أنه لايجوز أن تتعدد اللغات بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد فهو أيضاً ممنوع لجواز أن يتعدد الدال بحسب الذات على معنى واحد وان أراد معنى ثالثاً فلا بد من تصوره اه ح

وقد ذكر الشلبي في تحقيقه كلاماً تركناه لعدم ابتنائه تقرير كلام المؤلف على ماذكره الشريف فلذا أوردنا في تقريره ماذكره في المطول
(قوله) ولا ينقل أي ويلزم أن يمتنع نقل اللفظ من معنى الى معنى آخر بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق الا المعنى الثاني كما في الاعلام المنقولة أو غيرها من المنقولات الشرعية والعرفية (قوله) لا يفيد شيء منها القطع ، اشارة الى أن المسئلة كما ذكره الشريف علمية فالمطلوب فيها القطع لا عملية فيكتفي فيها بالظن «قال» وان مال اليه الآمدي قال الشريف وقد يؤيد بان مباحث الالفاظ قد يكتفي فيها بالظواهر وليس المطلوب فيها تحصيل الجزم والقطع والا لم يثبت المطلوب في أكثر المسائل (قوله) فوجب التوقف ، أي عن القطع كما هو الظاهر من السياق وصرح به السعد حيث قال التوقف انما هو عن القطع باحد المذاهب لعدم افادة الادلة القطع وأما اذا اريد الظهور والرجحان فانتفاء الادلة القطعية لا توجب التوقف لجواز أن توجد أدلة ظنية «قلت» فقول المؤلف في المتن ولم يثبت تعيين الواضع لبطلان أدلته لا يوافق هذا اذ مقتضى بطلان الادلة عدم افادتها القطع والظن معاً لا التوقف عن القطع «ولعله» يقال معنى قوله ولم يثبت تعيين الواضع أي لم يثبت القطع لتعيينه فحينئذ يكون التوقف عن القطع ويكون المراد ببطلان الادلة بطلان أدلة القطع لكن تزييف المؤلف عليه السلام الادلة كلها كما سيأتي يشعر بان المراد بطلانها عن افادة القطع والظن فينظر والذي في شرح المختصر وقال القاضي الجميع ممكن وشيء من أدلة المذاهب لا يفيد القطع فوجب التوقف قال وهذا دو الصحيح ثم ذكر ان النزاع ان كان في الظهور فالظاهر قول الاشعري ثم استدل ابن الحاجب لذلك بما ذكره المؤلف عليه السلام من تعليم آدم عليه السلام واستيفاء البحث يؤخذ من محله ان شاء الله تعالى (قوله) هو البشر ، يعنى واحدا أو جماعة بان انبعث داعيته أو داعيتهم الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ويسمى هذا المذهب بالاصطلاح كما ذكره الشلبي (قوله) بالاشارة والقرائن ، أي حصل تعريف الباقين بالاشارة والتكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة أو اشارة أو غيرها كأن يقال خذ هذا الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم أن اللفظ بازائه

الاشتراك بين المتنافيين(١) ولا ينقل وله تاويل مشهور(٢) ﴿وحاصله﴾ ان الواضع لا يهمل في وضعه رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة (٣) واذا قد تقرر ان دلالة اللفظ بوضع واضع فقد وقع الخلاف في تعيين الواضع على اربعة مذاهب «اولها» وهو اختيار الامام يحيى عليه السلام وابن ابي الخير والقاضي ابي بكر الباقلاني الجميع من الاقوال الآتية ممكن وادلتها لا يفيد شيء منها القطع(٤) فوجب التوقف وهو ما اشار اليه بقوله (ولم يثبت تعيين الواضع لبطلان أدلته) كما ستعرفه «وثانيها» وهو قول البهشمية ان الواضع هو البشر واحد أو جماعة والتعريف بالاشارة(٥) والقرائن

(١) كالناهل للعطشان والريان والمتضادين كالجون للاسود والابيض لاستلزامه أن يكون المفهوم من قولنا هو ناهل أو جون اتصافه بالمتنافيين أو المتضادين وهذا أولى من قولهم لأن الاسم لا يناسب بالذات النقيضين والمتضادين لأنه ممنوع اه مطول (٢) قوله وله تأويل مشهور التأول السكاكي في مفتاحه اه (٣) وقيل أراد أنها كافية في دلالة اللفظ على المعنى فلا يحتاج الى الوضع يدرك ذلك من خصه الله كالقافه ويعرفه غيره منه حكي أن بعضهم كان يدعي أنه يعلم المسميات من الاسماء فقيل له ما مسمى اسم اضغاغ من لغة البربر فقال أجد فيه يبساً شديداً وأراه اسم الحجر وهو كذلك قاله الاصفهاني والثاني هو الصحيح عن عباد اه شرح الب للقاضي زكريا على كتابه غاية الوصول اه (٤) اذ كل هذه المذاهب ظنية قال عضد الدين وهذا هو الصحيح قال الشيخ لطف الله يفهم من كلامهم ان المقصود في هذه المسئلة القطع قال الجرجاني المسئلة علمية فالمطلوب فيها القطع لا عملية فيكتفى فيها الظن اه (٥) كان يشير بيده الى كتاب ويقول لمن قد عرف معنى خذ بقرينه خذ الكتاب والقرينة كان يقول لمن علم معنى من ومعنى خذ ومعنى البيت خذ الكتاب من البيت وليس في البيت الا كتاب فانه يعلم بذلك معنى هذا اللفظ وحاصله أنا لا نسلم انحصار استحصال طريق المجهول في اللفظ لا يستحصل بغيره من الاشارة والقرائن على أنه لا يحصل تعريف من علمه الله سبحانه لمن لا يعلمه الا بذلك فالالزام مشترك اه شرح لطف الله من شرحه على الفصول

(قوله) في تحقيقه ، في نسخة تحشيته وظني عليه والصواب هذا وفي نسخة في بحث الحقيقة اهح بتصرف مفيد (قوله) على ماذكره الشريف ، مما يعرف بمطالعته اه منه ح (قوله) كأن يقال خذ هذا الكتاب ، شكل عليه في بعض النسخ وعليه ما لفظه عبارة الشيخ في شرح الفصول فالاشارة كأن يشير بيده الى الباب ويقول لمن عرف معنى خذ ، خذ هذا الباب والقرائن كأن يقول لمن عرف معنى من

(قوله) بالوحي ، يعني بارسال ملك الى واحد أو جماعة من عباده يعرفهم كون الالفاظ موضوعة للمعاني (قوله) أو بخلق الاصوات ، فسر ذلك بتفسيرين إما بأن يخلق الله تعالى الاصوات والحروف التي هي الالفاظ الموضوعة في جسم واسماعها واحدا أو جماعة بحيث يحصل له أولهم العلم بانها وضعت بازاء معانيها وأما بان يخلق الله أصواتاً أو حروفاً تدل على أن تلك الالفاظ موضوعة وظاهر كلام المؤلف ان خلق الاصوات طريق مستقل كما في شرح المختصر وجعل الآمدي خلق الاصوات وخلق العلم الضروري طريقاً واحدا واعتمده الشلبي قال لأن الكلام في ابتداء تعليم الوضع فبمجرد سماع لفظ من جسم بدون العلم السابق بوضع ذلك اللفظ لايفهم معناه مالم ينضم الى خلق الاصوات العلم الضروري ثم قال وكذا الوحي فلا يكون شيء من هذين الوجهين مستقلا في كونه طريق التوقيف (قوله) أو علم ضروري ، يعني باللغات وان واضعها قد وضعها لتلك المعاني المخصوصة (قوله) القدر المحتاج اليه في التعريف أي تعريف بعضهم بعضاً مايتعلق بالاصطلاح مثل هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى (قوله) وغيره ، محتمل للامرين ان يكون توقيفياً أو اصطلاحياً بعد حصول مايحتاجه أهل الاصطلاح في الوضع (قوله) تقرير الاحتجاج الخ ، « اعلم » أن ابن الحاجب وشراح كلامه قرروا احتجاج البهشمية بانها لو كانت توقيفية لزم الدور بدلالة الآية ولزوم الدور باطل فيبطل الملزوم وبيانه أن قوله تعالى وماأرسلنا من رسول الا بلسان قومه أي بلغتهم دل على سبق اللغات للارسال ولو كان حصول اللغات للناس بالتوقيف لهم ولايتصور التوقيف الا بارسال الرسل اليهم لسبق الارسال اللغات فيلزم الدور لتقدم كل من الارسال واللغات على الآخر « قال » السعد لاحاجة الى ذكر الدور في بطلان كونها توقيفية اذ يكفي أن يقال لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال بل متأخرة عنه واللازم باطل لانها سابقة بدلالة الآية فالمؤلف عليه السلام لم يتعرض للدور في تقريره اعتمادا منه على ماذكره السعد لكن يشكل حينئذ قول المؤلف عليه السلام فان اجيب بان الآية الخ لأن الجواب مفروض من قبل القائلين بالتوقيف ففي قولهم الآية تدل على سبق اللغات تسليم ماذكرته البهشمية من قولهم في احتجاجهم واللازم باطل لأنها أي اللغات سابقة بدلالة الآية وفي قولهم دون التوقيف والتعليم منافاة لمدعاهم وهو القول بالتوقيف، وكذا يشكل قول المؤلف « واجيب » بانها لاتضاف الا بعد توقيفهم الخ لانه جواب من قبل البهشمية وفيه تسليم كونها توقيفية

وهو المشار اليه بقوله (لا البشر) «وثالثها» وهو قول الاشعري انها توقيفية يعني ان الواضع هو الله تعالى علمها بالوحي(١) او بخلق الاصوات او علم ضروري(٢) وهو المشار اليه بقوله (ولا التوقيف مطلقا) أى من غير تفرقة بين محتاج اليه في التعريف وغيره « ورابعها ». وهو قول أبي علي وأبي اسحق الاسفرايني القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله تعالى وغيره محتمل(٣) للامرين وهو المشار اليه بقوله (اوفي المحتاج) حجة البهشمية قوله تعالى (وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه) أى بلغتهم، تقرير الاحتجاج انها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال بل متأخرة

---

(١) بان يوحي سبحانه الي آدم عليه السلام ولا يرد عليه مااستدلت به البهشمية من لزوم الدور أو التسلسل لأن الآية تختص برسول له قوم وآدم لم يكن له قوم حتى يرسل بلسانهم اه شرح الشيخ لطف الله على الفصول (٢) يوجده الله تعالى لواحد أو لجماعة باللغات وان واضعها وضعها لتلك المعاني المخصوصة اه شيخ لطف الله (٣) وقيل عكسه أى القدر المحتاج اليه في التعريف اصطلاحي وغيره محتمل له وللتوقيف والحاجة الي الاول تندفع بالاصطلاح اه من شرح الجمع

ومعنى خذ ومعنى البيت خذ الكتاب من البيت وليس في البيت الا كتاب فعبارة المحشي غير ظاهرة في المقصود اهـ ح من خط شيخه بزيادة مفيدة (قوله) لكن يشكل حينئذ قول المؤلف الخ ، الظاهر عدم توجه الاشكال على عبارة ابن الامام اذا يراد هذا الجواب وجوابه كما ينبنى على تقرير الاحتجاج بلزوم الدور ينبنى أيضاً على تقريره ببيان الملازمة مع بطلان اللازم اذ منشأ ذلك توهم القول بانحصار سببية التوقيف في الارسال وهو معتبر في كلا التقريرين والمؤلف عليه السلام وان لم يصرح بالمقدمة الناطقة بذلك فعبارته حيث قال أنها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال تنادي عليها ، اذا عرفت هذا فقول المؤلف فان اجيب الخ هو فرض جواب من جانب التوقيفية ومحصله عدم دلالة الآية على سبق التوقيف حتى يتبين بطلان اللازم من القول به أو يتوجه الدور فلا يتم تقرير الاحتجاج باي الطرفين ، وقوله اجيب بانها لاتضاف الخ هو من جانب المحتجين على عدم التوقيف ولا شك في اقتضاء

والمؤلف عليه السلام أخذ هذا الجواب المشار اليه بقوله فان اجيب الخ وجوابه من كلام السعد لكن ايراد السعد له مبني على تقرير الاحتجاج بلزوم الدور والمؤلف لم يتعرض له فايراده وايرا جوابه في كلام السعد سالم عن هذا الاشكال ، وبيانه انه قال «فان قيل» الآية تدل على سبق اللغات والاوضاع دون التوقيف والتعليم ليدور أي ليلزم الدور من الآية ثم قال « قلنا» مبنى الدور على أن لغة القوم بطريق الاضافة انما يكون بعد توقيفهم وتعليمهم فاستقام في كلامه توجه هذا السؤال من قبل هذا القائل بالتوقيف « وجوابه » من قبل البهشمية اما توجه السؤال من قبل القائلين بالتوقيف فلانهم يتخلصون به عن لزوم الدور الناشيء عن توقيف القوم وتعليمهم « وحاصله » أن الذي دلت الاية على سبقه هو نفس اللغات والاوضاع ولا توقف له على الارسال انما يتوقف على الوحي باللغات والاوضاع الى آدم قبل ارساله الى القوم فيكون هنالك وحي باللغات والاوضاع ولا ارسال له الى قوم لعدمهم ثم بعد وجودهم وتعلمهم منه عليه السلام اللغات والاوضاع ارسل اليهم ويكون هذا مبنياً على القول بان النبي أعم من الرسول وكذا استقام في كلام السعد توجه الجواب من قبل البهشمية الذي ذكره السعد بقوله قلنا مبنى الدور الخ وهو المشار اليه بقول المؤلف اجيب الخ ، وذلك ان حاصله في كلام السعد منع لزوم الدور فيكون هذا الجواب اثباتاً للمقدمة الممنوعة وهي التوقيف اللازم منه الدور وذلك ان اضافة اللغات اي اللسان اليهم في قوله تعالى بلسان قومه يقتضي توقيفهم وتعليمهم فيلزم الدور (قوله) فان اجيب ، بانه أي التوقيف للقوم الخ هذا الجواب ذكره ابن الحاجب وشراح كلامه من قبل القائل بالتوقيف وتوجيهه في كلامهم ظاهر لأنه جواب عن مقدمة مذكورة في كلامهم وهي ماعرفت من قولهم ولا يتصور التوقيف الا بارسال الرسل ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لهذه المقدمة لعدم ذكر الدور في كلامه (قوله) كخلق الاصوات أو علم ضروري لم يتعرض المؤلف هنا الوحي مع أنه قد ذكره سابقاً ووجهه أنه هنا أجاب بان ماذكروه خلاف المعتاد وذلك انما هو في خلق الاصوات وخلق العلم الضروري لا في الوحي فلو ذكره لم يتم الجواب الذي سيأتي حيث قال والجواب أنا لانسلم ان التوقيف لايكون الا بالارسال يعني بل بالوحي (قوله) فقد اجيب ، ذكره ابن الحاجب و (قوله) خلاف المعتاد ، يعني لم تجر عادته تعالى بذلك كما ذكره الشريف

عنه لكنها سابقة بدلالة الآية الكريمة فليست توقيفية(١) فان اجيب بان الاية تدل على سبق اللغات والاوضاع دون التوقيف والتعليم اجيب بانها لا تضاف اليهم الا بعد توقيفهم وتعليمهم فان اجيب(٢) بانه يجوز بغير الارسال كخلق الاصوات او علم ضروري(٣) فقد اجيب(٤) بانه خلاف المعتاد فلو لم يقطع بعدمه فلا اقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية

(١) فان قيل هذا انما يدل على ان ليس الواضع هو الله تعالى ومعرفة البشر له بالتوقيف ولا يدل على أنه هو البشر كما هو مذهب البهشمية لجواز أن يكون الواضع جنياً أو ملكا قلت هذا مندفع بانه لاقائل بالمذهب الاخر اه مير زاجان (٢) هذا السؤال أورده السعد في دفع الدور حيث قال فان قيل الاية تدل على سبق اللغات والاوضاع دون التوقيف والتعليم ليدور قلنا مبنى الدور على أن لغة القوم بطريق الاضافة انما تكون بعد توقيفهم وتعليمهم اه عبد القادر بن احمد (*) يعني فان أجاب من قال أنها توقيفية على البهشمية اه منه أيضاً (*) يعني فان أجاب من قال أنها توقيف على قول البهشمية أنها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال تجيب بانه يجوز التوقيف بغير الارسال اه (٣) يخلقه الله تعالى في قلب رسوله فيلقيه الي غيره اه نظام (٤) يعني فقد أجابت البهشمية اه عبد القادر بن احمد

الاضافة التوقيف وحينئذ يتوجه النقض باحد الطرقين فوقع التخلص من جانب التوقيفية بانه لاينحصر في الارسال ، اذا تقرر هذا فلا يتوجه الاشكال عليهم بتسليم ماذكرته البهشمية في بيان بطلان اللازم حيث قالوا لكنها أي اللغات سابقة بدلالة الآية اذ ليس في تسليم دلالة الاية على سبق اللغات دون التوقيف ماينافي القول به خصوصاً مع ما آل اليه الكلام من القول بعدم انحصار سببه في الارسال كما عرفته وكذا لايرد عليهم منافاة قولهم دون التوقيف لمدعاهم ﴿﴾ اذ المراد نفي دلالة الآية على سبق التوقيف لئلا يتم احتجاجهم لانفي أصل التوقيف وكذا لايتوجه الاشكال على البهشمية بانه يلزم من قولهم في الجواب عن الجواب لايضاف اليهم الا بعد توقيفهم تسليم كونها توقيفية اذ هو جواب الزامي واذا أعطيت النظر حقه علمت صحة كلام ابن الامام وعدم ورود الاشكالات والله أعلم اه للقاضي احمد بن صالح رحمه الله ح ﴿﴾ الظاهر أن مراد سيلان في قوله منافاة لمدعاهم أن الضمير يعود الى البهشمية وهو يظهر بالتأمل اه ح عن خط شيخه وقد شكل على قوله الظاهر اه (قوله) انما يتوقف على الوحي باللغات الخ ، يحقق هذا

(قوله) والجواب أنا لانسلم أن التوقيف لايكون الا بالارسال ، هـذا الكلام ذكره السعد في الحواشي وتوجيهه ظاهر في كلامه على ماعرفت من تقرير الاحتجاج بلزوم الدور لأنه اذا منع هـذه المقدمة أعنى كون التوقيف لايكون الا بالارسال اندفع الدور وأما توجه ذلك في كلام المؤلف .ففيه خفاء لأن هـذه المقدمة لم تكن مذكورة في كلامه عليه السلام « واعلم » أن وجه هذا المنع ماعرفت من أنه يجوز أن يكون التوقيف بدون الارسال بان يتقدم الوحي باللغات الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم بعد أن يتعلم القوم اللغات من النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرسل اليهم كما اشار الى ذلك الشريف ويكون ذلك بناء على أن النبي أعم من الرسول وأما توجيه المنع بان التوقيف يكون بخلق الاصوات أوعلم ضروري فقد عرفت أنه خلاف المعتاد لكن يرد على التوجيه الاول ماأشار اليه الشريف من أنه لافرق حينئذ بين توقيف ادم وغيره ممن له قوم من الرسل قال الشريف فلذا أشار في شرح المختصر الى دفع هذا بقوله اذا كان ادم هو الذي علمها لاقوم رسول حيث لم يقل لارسول قوم « قال »السعد يعني لانسلم أن التوقيف لايتصور الا بالارسال « نعم » توقيف قوم الرسول وتعليمهم لايتصور الا بالارسال وأما توقيف الرسول فيكفي فيه الوحي والاعلام من الله تعالى ثم قال وقد يقال المراد أن دلالة الاية على سبق اللغات أنما هو في حق الرسول الذي له قوم فادم مخصوص من ذلك اذ لاقوم له عند البعثة اذا عرفت ذلك فقول المؤلف عليه السلام نعم يتم ذلك في حق من له قوم من الرسل يرد عليه ماعرفت من كلام الشريف من أنه لافرق بين آدم وغيره ممن له قوم من الرسل فكان الاولى ان يقول نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم لايتصور الابالارسال الخ ماذكره السعد ليندفع ماذكره الشريف أو يقول والجواب أنا لانسلم دلالة الاية على سبق اللغات في حق كل رسول انما ذلك في حق الرسول الذي له قوم فآدم مخصوص الخ وتوضيح المقام أن المؤلف عليه السلام جمع في هذا الجواب بين وجهين ذكرهما السعد في تقرير هذا الجواب كل منهما مستقل « أولهما » قوله لانسلم الى آخر ماسبق نقله « وثانيهما » قوله وقد يقال الخ فقول المؤلف عليه السلام لانسلم أن التوقيف لايكون الا بالارسال اشارة الى الوجه الاول وقوله عليه السلام نعم يتم ذلك في حق من له قوم من الرسل الخ اشارة الى الثاني فلو قال لانسلم أن التوقيف لايكون الا بالارسال نعم يتم ذلك في حق قوم الرسول فان توقيفهم وتعليمهم لايتصور الا بالارسال الخ لكان كالوجه الأول في كلام السعد ثم يقول بعد ذلك أو لانسلم أن دلالة الاية على سبق اللغات في حق كل رسول بل في حق من له قوم من الرسل اما اذا كان آدم هو الذي علمها الخ لكان اشارة الى الوجه الثاني واستقام المعنى واندفع الايراد وانما وسعنا الكلام في هذا المقام لأنه من مضايق الكتاب وروماً لتوضيح ماقصده المؤلف عليه السلام وان كانت هذه المسئلة كما قال الشيخ لطف الله رحمه الله لافائدة تنبنى على الخلاف فيها قال ولهـذا قال الانباري شارح البرهان ذكرها في الاصول فضول وقال غيره الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل والله أعلم (قوله) هو الذي علمها ، بلفظ المبنى للمفعول من التعليم (قوله) فهو مخصوص الخ ، « قلت » وصح اطلاق اسم الرسول على آدم وان لم يكن له عند البعثة قوم يرسل اليهم لأن هذا الاطلاق وتسميته رسولا انما هو على لسان نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فلا اشكال كما قد يتوهم والله أعلم

والجواب(١) انا لانسلم ان التوقيف لا يكون الا بالارسال «نعم» يتم ذلك (في حق من له قوم) من الرسل(٢) اما اذا كان آدم عليه السلام هو الذى علمها فهو مخصوص

(١) قوله والجواب هو من جانب القائلين بالتوقيف اه (٢) ولهم ان يجيبوا بان آدم عليه السلام لم يكن رسولا الا بعد وجود المرسل اليهم وهم أولاده فيتم الاحتجاج ويعضده قوله تعالي ومانرسل المرسلين الامبشرين ومنذرين اه

التفسير للجواب المذكور فانه لافرق عليه بين هذا والجواب الاخر أعني قوله والجواب بانا لانسلم الخ فتفسير هذا الجواب الذي هنا مغاير لما فسره تأمل اه حسن ح (قوله) والجواب انالانسلم الخ ، وأيضافهو تبيين لغير الارسال ومن الارسال لوحي فلو ذكره لم يصدق عليه انه غير الارسال فتل بمالايدخله الاحتمال اه حسن بن يحيى ح (قوله) لكن يرد على التوجيه الخ لكنه لايرد الا على كلام الشريف في الجواب على البهشمية ولفظه بعد ذكر دليلهم ، الجواب انه تعالى علم آدم الاسماء اللغات باسرها كما دلت عليه الاية وغيره يعلم منه الى آخرجوابه فلا يرد مع التامل على التوجيه الاول ولاعلى اول كلام المؤلف أيضاً اه من خط حسن يحيي الكبسي ح .

(قوله) ولأنهما اسماء في اللغة لكونهما علامات لمعانيهما كالاسماء (قوله) انما هو في اصطلاح النحاة ، أي اصطلاح نحوي طرى فلا يحمل عليه القرآن (قوله) والجواب من وجوه الخ ، الاجوبة الثلاثة جعلها في شرح الفصول للشيخ رحمه الله تعالى وشرح المختصر تأويلات قالوا فتارة في التعليم وهو الاول والثالث وتارة في الاسماء وهو الثاني وجعلها عليه السلام سندا للمنع ليتوجه الرد بان الأول والثالث كلام على السند ولو قدم المؤلف الثالث على الثاني لكان أنسب لأنه تأويل في التعليم كالاول (قوله) ماوضع ، ظاهر السياق أنه بصيغة المعلوم لكن تفسيره بقوله أي ماسبق وضعه يناسب المجهول (قوله) وهذا أدخل في التبكيت الخ ، لأن الملائكة اذا عجزوا عن معرفة مالهم طريق الى معرفته وهو ماقد وجد بوضع سابق كان التبكيت بعجزهم عنه ادخل لسهولة معرفته بخلاف مالو كانت اللغات بتوقيف الله تعالى فانهم عجزوا عن مالم يكن قد وجد بوضع سابق انما يوجد بتوقيف الله تعالى والتبكيت عليه ليس كالاول فوجه التبكيت في هذا الوجه يفارق وجه التبكيت فيما سيأتي وهو الالهام لأن يضع وذلك أن آدم عليه السلام عرف بالالهام أمرا خفياً دقيق المسلك وهو أن يضع فالحاصل ان التبكيت ان اعتبر بالنسبة الى الملائكة كان وجه الادخلية عدم معرفة الملئكة عليهم السلام لما تسهل معرفته كما في مانحن فيه وان اعتبر بالنسبة الى آدم كان وجه الأدخلية أنه عرف بالالهام أمرا خفياً كما في الوجه الثالث فلا يتوجه اعتراض بعض الناظرين على وجه أدخلية التبكيت هنا بانه ليس خفياً كالوجه الثالث وبما ذكرنا يعرف التمايز فلذا قال المؤلف كما لايخفى على المتأمل (قوله) وشرح المختصر ، ولفظ شرح المختصر يتفصى عن هذه الآية بتأويلها فتارة في التعليم الخ

من عموم الآية اذ لاقوم له عند البعثة(١) احتج الاشعرى(٢) بقوله تعالى (وعلم آدم) الاسماء كلها فانه دل على انه تعالى واضع الاسماء ومعلمها آدم دون البشر وكذلك الافعال والحروف اذ لاقائل بالفصل(٣) ولان التفهيم يعسر بدونهما(٤) ولانهما اسماء في اللغة(٥) والتخصيص بالنوع المقابل لهما انما هو اصطلاح النحاة والجواب من وجوه «احدها» منع ان يكون معنى قوله تعالى «وعلم آدم الاسماء كلها» وضع اللغات وتعليمها آدم لم لايكون معناه علمه (ما وضع) اى ماسبق وضعه من خلق آخر وهذا ادخل فى التبكيت(٦) كمالايخفى على المتأمل «وثانيها» وهو المراد بقوله (او الحقائق) منع كون

(١) قال الاسنوى وأحسن من هذا أن يقال الوحي قد يكون الى نبي وهو الذى اوحي اليه لكن لاللتبليغ وقد يكون الى رسول وهو المبعوث لغيره ولهذا قالوا كل رسول نبي ولا ينعكس والآية انما تنفي تعلمها بالوحي الى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحي الى نبي اه وعبارة ميرزاجان «أقول» يمكن الجواب عن الحجة بمنع كون التوقيف بالارسال لجواز كون التوقيف بالوحي الي النبي والنبي أعم من الرسول اه (٢) لما كمل الكلام على ابطال قول البهشمية بنصرة قول الاشعرية شرع في ابطال قول الاشعرية ليتم له اختيار التوقف ، واعلم ان انتشار الكلام في هذا الشرح يخفى به مراد المؤلف وما كتبناه في الحاشية يظهر مراده ولا ينبغي المبالغة في الاعتراض والرد في مجرد العبارة كما فعل سيلان رحمه الله مع امكان تأويلها كما فعلنا انما يبالغ العالم في نصرة الحق لافي العبارة التى يمكن توجيهها اه (٣) هذا ان حملت على المعنى المنقول اليه وان حملت على المعنى الاصلى فكذلك لان موضوعها الاصلي هو السمات أى العلامات ولاشك ان الاسماء والافعال والحروف سمات الاشياء اه اسنوى (٤) فلا بد من وضع الحروف والافعال من الله سبحانه ليتم الغرض اه من حاشية العضد (٥) لأن اسم الشيء هو اللفظ الدال عليه بالوضع اه من حاشية السعد (٦) وجه التبكيت عجزهم عن معرفة ماعرفه آدم عليه السلام بالالهام من الامر الخفى لكن لايتم الالو الهموا ماالهم آدم عليه السلام فعجزوا عن معرفته ولا جزم به اه سيدى اسمعيل بن محمد بن اسحق

و (قوله) أو الحقائق ، يقال مامعنى تعليم الحقائق هل عرضها عليه من دون تعريفه باسمائها فهذا لايفعله الحكيم لعدم فائدته أو المراد وعرفه باسمائها فهو المراد ثم كيف يروج هذا التأويل مع قوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء هل هذا الاخلاف مادلت عليه الآية أو المراد أنه عرضها تعالى وهو عليه السلام أعنى آدم سماها فاستدلال بمحل النزاع

ولا يخفى أن التفصي منع لزوم الاستدلال فالكلامان متحدان اه سيدي حسن يحيى الكبسي ح (قوله) فالحاصل ان التبكيت الخ ، التبكيت بالنسبة اليه ان ألهم هو دونهم وبالنسبة الى الملئكة من حيث عجزهم لاهو اه ح عن خط شيخه ينظر في كيفية التبكيت بالنسبة الى آدم ففيه خفاء اذ الظاهر انه على ذلك التقدير ليس الابالنسبة الى الملائكة اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فلايتوجه اعتراض بعض الناظرين الخ ، لعل مراد المحشي رحمه الله كما يرشد اليه آخر كلامه صرف الامر بالتأمل الى مايعرف به التمايز بين

(قوله) مع تغليب العقلاء ، وذلك لان الضمير المذكور انما هو للعقلاء المذكورين فلولا التغليب لاختص بالعقلاء « وقد أجاب » في شرح المختصر بان التعليم للاسماء والضمير للمسميات وان لم يتقدم لها ذكر في اللفظ للقرينة الدال عليها وهي الأسماء لدلالتها على المسميات وتدل على أن التعليم للاسماء واضافتها الى المسميات اذ الظاهر من الاضافة المغايرة (قوله) أو ألهمه له ، أي لأن يضع وذلك لأن التعليم اذا كان المراد به الالهام كما في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم كان معنى ألهمه الاسماء ألهمه وضعها لمعانيها (قوله) والجواب ، هذا الجواب ذكره في شرح المختصر (قوله) في الأول ، أي في الوجه الاول والثالث من الوجوه الثلاثة (قوله) بمخالفة الظاهر ، اذ المتبادر من تعليم الاسماء تعريف وضعها لمعانيها فالحمل على الهامه أن يضعها لمعانيها خلاف الظاهر ولأن الأصل عدم وضع سابق (قوله) لايقاوم ماذكرناه من الأدخلية أي الأدخلية في التبكيت في الوجه الأول والثالث ومعنى عدم مقاومته انا نغتفر مخالفة الظاهر لأجل تلك الادخلية لكون ذلك أقوم في الاحتجاج لكن اذا كان الكلام في هذه المسئلة في الظهور فالأدخلية لاتقاوم خلاف الظاهر ولأجل هذا قال المؤلف عليه السلام مع أنه كلام على السند يعني فلا يقبل اذ لايتوجه الى السند منع ولا ابطال كما ذكره أهل علم المناظرة بل انما يتوجه اثبات المقدمة الممنوعة قالوا الا اذا كان السند مساوياً للمنع بحيث يلزم من ابطاله ابطال المنع فانه يتوجه اليه الابطال وتوضيح ماذكروه وبيان المساوي وغيره أوردناه في حاشية على الحاشية « وقد اجيب » بانه أي الجواب عن الأول والثالث اثبات للمقدمة الممنوعة كما ذكره السعد لما عرفت سابقاً من دلالة الاضافة على اثبات المقدمة الاولى ودلالة تبادر تعريف وضعها من تعليم الاسماء على اثبات المقدمة الثانية لا كلام على السند فلذا قال المؤلف عليه السلام فلو سلم فالظاهر قد يعدل عنه الخ

وجهي الادخلية في الجواب الاول والثالث ورتب على ذلك عدم توجه الاعتراض ولايخفى أنه وقع الأمر بالتأمل قبل ذكر الادخلية المترتبة على الجواب الثالث التي هي مظنة أن ينشأ عنها السؤال عن تمايز وجهي الادخلية في الأول والثالث فكيف يصح صرف الأمر بالتأمل الى ذلك وأنت خبير بان وجه الادخلية في الثالث أخفى منه في الأول فكون الأمر فيه بالتأمل أولى ولعله مراد المعترض ولو قيل في جوابه ترك الأمر بالتأمل في وجه أدخلية الثالث مع كونه أخفى للعلم باوليته لم يكن بعيدا تأمله اه للمحقق احمد بن صالح أبي الرجال ح عن خط شيخه (قوله) اضافتها الى المسميات ، في قوله تعالى اسماء هؤلاء اه ح (قوله) والجواب ، أي جواب ابن الحاجب وشارحه اه وقوله ذكره الخ يعني بانه خلاف الظاهر لا الى آخر ماذكره المؤلف اه ح (قوله) لايقاوم ماذكرنا الخ ، في حاشية مالفظه قف وتأمل فقد خلط المحشي الكلام كما ترى اه ح عن خط شيخه (قوله) فالادخلية لاتقاوم خلاف الظاهر ، يحقق فالظاهر عدم الفرق في مقاومتها له بين ان يكون الكلام في افادة الأدلة الظهور أو القطع كما لايخفى اه حسن يحيى الكبسي ح

الاية تدل على انه تعالى علمها آدم لجواز ان يكون المراد بالاسماء المسميات بدليل قوله تعالى « ثم عرضهم على الملائكة » والضمير للاسماء(١) ولايصلح لها الا اذا اريد بها المسميات مع تغليب العقلاء « وثالثها » وهو ماأشار اليه بقوله (او ألهمه له) منع دلالتها على المطلوب لجواز ان يكون المراد به الالهام لان يضع نحو قوله تعالى «وعلمناه صنعة لبوس(٢) لكم وهذا أيضاً أدخل في التبكيت واقوم في الاحتجاج على الملئكة عليهم السلام والجواب في الاول(٣) والثالث بمخالفة الظاهر لايقاوم ما ذكرناه من الادخلية مع انه كلام على السند (٤) ولو سلم (٥) فالظاهر قد يعدل عنه للدليل

---

(١) اذ لم يتقدم غيره اه عضد (٢) أى ملبوس اه (٣) قوله والجواب في الاول الخ ، يعني كما أجاب به العضد حيث قال والجواب انه خلاف الظاهر اذ المتبادر من تعريف الاسماء الخ وقوله لايقاوم خبر والجواب اه (٤) السند عبارة عن الشيء الذي يكون المنع مبنياً عليه ومعنى كونه مبنياً عليه فهو ان يكون ملزوماً للمنع فان وجود اللازم مبني على وجود ملزومه لان الجزم بوجود اللازم لايحصل الا بوجود الملزوم على الاطلاق وقال المحققون الكلام على السند قبل المنع جائز اه من السمرقندي (٥) قوله ولو سلم يعني قبول الكلام على السند ، وفي حاشية مالفظه لعل التسليم لجواب الثالث فقط اذ الدليل انما قام فيه وقد وجدت هذا نظراً لبعضهم اه

و (قوله) أو ألهمه ، أقول هذا خلاف المراد من علم والاستدلال بعلمناه صنعة لبوس لكم لادليل أن المراد ألهمناه بل المراد قلنا له اصنع كذا واصنع كذا اذ ذلك الأصل في لفظ التعليم ، وأما حديث أنه ألهم اسمعيل هذه اللسان فقد اورد أنها قد كانت العربية لغة يعرب ثم أضاعها من بعده باختلاط الالسنة فألهم اسمعيل ما كان اضيع

وهو قائم علي ارادة الالهام (١) قال صلى الله عليه وآله وسلم الهم اسمعيل هـذا اللسان الهاماً أخرجه الحاكم في المستدرك وصححه « ورابعها » انا وان (سلمنا) ان المراد من تعليم الاسماء ماذكروه (منعنا التعميم) لجواز ان تراد الاسماء الموجودة في زمان آدم (٢) لا غير او يراد به لغة من اللغات قال ابو طالب في المجزى ليس في الآية دلالة على ان الله تعالى علم آدم عليه السلام جميع اللغات فمن اين ان الاسامى التى هى من لغة العرب قد نص تعالى عليها (٣) بان علمها اياه انتهى « وخامسها » انا وان (سلمنا) العموم (منعنا البقاء) لجواز ان يكون من بعد آدم قد نسيها (٤) فاصطلح جماعات على ما نسمعه

(١) هذا انما يتم على جزء الدعوى اعنى الالهام دون الاخر اعنى ماوضع تأمل اه من خط القاضى محمد بن ابرهيم السحولي (٢) واللام للعهد الخارجي كما هو الظاهر من اضافة الاسماء الى الموجودين الحاضرين ويبعد أن يراد بها الاستغراق للموجود ومن سيوجد والاية لاتدل على التعميم نصاً بل هي ظاهرة في الموجودين فقط كما أشار اليه أبو طالب في المجزى اه من شرح ابن جحاف (٣) يقال المدعى الظهور لقرينة اللام والتأكيد اه (٤) قال ابن متويه اعلم أنها متى وقعت مواضعة من جماعة كثيرة على لغة فغير جائز مع بقاء عقولهم ان يذهبوا عنها باجمعهم فلا يصح مايحكى عن أولاد نوح عليه السلام انها تبلبلت ألسنتهم فسمي ذلك الموضع بابلا لهذا الوجه « قلت » والمانع من ذلك هو امتناع خرق العادات لاعلى جهة اظهار الاعجاز كما قدمنا تحقيقه وهذا من الخوارق اذ العادة جارية مستمرة على خلافه اه دامغ « قال » الزركشى تكلموا في فائدة هذه المسئلة فمنهم من نفاها كالانبارى شارح البرهان وقال ذكرها في الاصول فضول « وقال » الماوردى في تفسيره فائدة الخلاف ان من جعل الكلام توقيفياً جعل التكليف مقارناً لكمال العقل ومن جعله اصطلاحياً جعله متأخراً عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام اه « قال » ابن أبي شريف وقال غير ابن الانبارى الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل وانما ذكرت في الاصول لانها تجرى مجرى الرياضات التى يرتاض بالنظر فيها اه

و (قوله) ان سلمنا منعنا التعميم ، أقول يقال كيف يمنع بعد قوله تعالي الاسماء كلها و (قوله) منعنا البقاء ، أقول اسند هذا المنع بجواز نسيان اللغة من بعد آدم وهذا السند من باب فرض المحال ولكن ليس من دأب المناظر التكلم على السند والسند الآخر وهو قوله لاختلاف اللغات لايدل على عدم البقاء على أنه انضم الي لغة آدم غيرها وبعد ضعف ماساقه المصنف في متنه وشرحه تعرف ضعف هذه الاجوبة وينهض عندك الاستدلال على أن الواضع هو الرب تعالى ويزيد الآية قوة آثار ومعلوم يقيناً أن تسمية يوم القيامة ومافيه من الكائنات والجنة ومافيها من النعم والنار وما فيها من النقم ليس من وضع البشر اذ لايعلمون ذلك ووضع الاسم فرع عن العلم بالمسمى فقد اتضح لك غاية الاتضاح بان الواضع هو الرب لبعض الالفاظ قطعاً ويحتمل أن في بعضها الهاماً منه للبشر كالهامه لمن لايعقل فهم معانى الالفاظ مثل ايحائه الي النحل أن تأكل من كل الثمرات وقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس أن أول ماخلق الله من شيء القلم وامره أن يكتب ماهو كائن الى يوم القيمة والكتاب عنده ثم قرأ وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وأخرج ابن أبي شيبة وعبد ابن حميد وأبو الشيخ في العظمة عن سابط في قوله في ام الكتاب قال في ام الكتاب ماهو كائن الى يوم القيمة وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن الربيع بن أنس في قوله « انه لقرآن

(قوله) ألهم اسمعيل الخ ، أي ألهمه لأن يضع فيكون قد حصل الوضع من البشر فيعدل لأجله عن ظاهر قوله وعلم آدم الاسماء بان يحمل على الالهام للوضع ولأنه لاقائل بان البعض من اللغات بالتوقيف والبعض الآخر بوضع البشر ولا يخفى ان قوله ولو سلم انما هو تسليم للجواب عن الوجه الثالث فلم يتعرض للجواب عن الوجه الأول (قوله) منعنا التعميم ، قد أجاب في حواشي شرح المختصر بانه خلاف الظاهر لأن المتبادر التعميم ولاسيما مع التأكيد وانه اثبات للمقدمة الممنوعة لا كلام على السند (قوله) منعنا البقاء ، هكذا ذكره السعد ودفعه بانه خلاف الظاهر

(قوله) ولأنه لاقائل الخ ، هو كذلك عند المفصلين فلا وجه للنفي اه لاوجه للنظر تأمل والمراد بقوله لأنه لاقائل به الخ القطع باحد الامرين لا الاحتمال كما توهم اه سيدى احمد بن محمد ح

من اللغات المتكثرة المختلفة التي يبعد ان يعلمها الحكيم تعالى شخصاً واحداً مع غناء احدها وهذا معنى قوله (لاختلاف الالسنة) احتج المفصلون بانه لولم يكن القدر المحتاج اليه فى التعريف بالاصطلاح (١) بالتوقيف لتوقف على اصطلاح سابق يعرف به ذلك القدر وهو على آخر وهكذا اما الى نهاية فيدور (٢) اولا فيتسلسل « والجواب » بمنع الملازمة بل يعرف بالترديد والقرائن كما فى الاطفال فانهم يتعلمون اللغات بذلك فقوله (والترديد والقرائن ينفى التسلسل (٣)) يعنى ان الجواب بهما (٤) ينفى

(١) أقول استدل الاستاذ على كون بعض اللغة توقيفاً بان الاصطلاح على ان اللفظ موضوع لمعنى ما من المعانى مسبوق بالفاظ دالة على معرفة الاصطلاح فتلك الالفاظ ان استفيد دلالتها من الوضع لزم الدور وان كان من التوقيف لزم المطلوب وأجاب المصنف بان معرفة الاصطلاح تحصل من القرائن كما في حق الاطفال اه من غاية الوصول للحلي شرح المختصر (٢) يعنى أن العقل يحكم بالترتيب بينهما بان يقول وجد ذاك فوجد هذا وهذا معنى دور التقدم وهو غير جائز بل واقع في المتضايفين فان كلا منهما يتوقف على الاخر في التعقل والخارج يعنى أنه لا يوجد بدون الاخر ويكون تعقله وتحققه مع الاخر اه من خط المولى عز الاسلام محمد بن اسحق رحمه الله (*) يعنى أنه يتوقف الاخر على السابق والسابق عليه اما بين اثنين مثلا أو بين ثلاثة أونحو ذلك وهذا معنى قوله لاشتراك التسلسل المتعارف والدور اه (٣) والدور هنا يعنى مسبوقية الشيء بما هو مسبوق بذلك الشيء وان كان سبقاً زمانياً لاذاتياً كما في الدور المصطلح فان سبق الشيء على نفسه بحسب الزمان أيضاً ظاهر الاستحالة على أنه لاحاجة الى ذكر الدور اذ يكفي أن يقال لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال بل متأخرة واللازم باطل بدلالة الاية اه من حاشية السعد (٤) فيه اشارة الى وجه أفراد ضمير ينفى تأمل اه

كريم في كتاب مكنون » قال هو القرآن والكتاب المكنون اللوح المحفوظ وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن قتادة في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة قال هي عند الله ثم قد أخبر تعالى ان اسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم بصفاته يجده أهل الكتابين مذكوراً في التوراة والانجيل وأنه بشر مريم بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وقال تعالى انا نبشرك بغلام اسمه يحيي لم يجعل له من قبل سمياً أخرج الفريابى وابن أبى شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وابن ابى حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس في قوله لم نجعل له من قبل سميا قال لم يسم أحداً بيحيى قبله فهذه التسمية منه تعالى وضعها علماً لهذا العبد الكريم وفي قوله لم نجعل مايدل أنه جاعل هذه الالفاظ ومن نظر في التفاسير المأثورة في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وضمها الي ماذكرناه لم يبق معه ريب ان الله واضع اللغات وعلم الملئكة منها مايحتاجونه في عبادته وتقديسه وتحميده وتسبيحه ثم علم آدم مايحتاجه البشر من ذلك ثم اختلفت اللغات بتداخل بعض الالفاظ في بعض وتبديل بعض الحروف ببعض والا فاللغة واحدة هي ماعلمه الله آدم والعجب من قول صاحب الغاية أنه يتم الاستدلال للبهشمية بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه في حق من له قوم فانها لوكانت في حق من له قوم لانتقل البحث الي من قبله ممن لاقوم له كآدم فانه لاقوم له فلا يصح في حقه الاستدلال

(قوله) لم يكن القدر المحتاج اليه في التعريف بالاصطلاح متعلق بالتعريف والمراد تعريف بعضهم بعضاً ما يتعلق بالاصطلاح ولو قال المؤلف كذلك لكان أولى كما في لأن الذي يتعلق بالاصطلاح هو الشيء الذي يراد تعريفه مثلا فهو معمول التعريف وظاهر عبارة المؤلف ان التعريف حصل بنفس الاصطلاح وليس كذلك مثلا اذا فرضنا أن الأسد واضعه البشر فهو المتعلق بالاصطلاح فتعريف بعضهم بعضاً أن الأسد موضوع لمعناه يجب أن يكون بالفاظ مثل هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى فلابد أن يكون وضع هذه الالفاظ مثلا بالتوقيف والا تسلسل ان لم ينته التوقف أو دار (قوله) بالتوقيف، متعلق بقوله لولم يكن و (قوله) التوقف، أي القدر المحتاج اليه في التعريف (قوله) والجواب بمنع الملازمة، أي لانسلم أن الوضع يجب أن يكون بالفاظ بل يكفي اطلاق مفرد مثلا ويريد المتكلم به معنى ثم يفهم السامع المراد بقرينة الترديد كالاطفال والحيوانات تعلم مراد تصويت الانسان لها وتصويت بعضها لبعض بقرينة حسية هي نوع من الالهام ثم ينتهي ذلك الى تجريب تام يفيد الضرورة « فان قيل » لو كان الكل توقيفياً لزم الدور أيضاً لاحتياجه الى سبق معرفة القدر الذي يتأتى به التوقيف وهي أيضاً بالتوقيف « فالجواب » ان التوقيف قد يحصل بخلق العلم عند الوحي

(قوله) وظاهر عبارة المؤلف الخ، يقال هو متجوز بالمصدر عن اسم المفعول فلا يرد عليه اه ح عن خط شيخه (قوله) أي لانسلم أن الوضع الخ، الظاهر أنه على حذف مضاف أي تعريف الوضع تأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) بقرينة الترديد، لابد من القرينة والترديد والتركيب الاضافي بعد ذلك اذ هو مراد المؤلف اه ح عن خط شيخه

ما ادعوه من لزوم التسلسل واقتصر على ذكر التسلسل لان الدور أيضاً نوع منه لاشتراك التسلسل المتعارف والدور في عدم تناهي التوقفات ويختص الدور بكونها في امور متناهية والتسلسل بكونها في امور غير متناهية (مسئلة وطريق معرفتها) اى اللغات امران احدهما (التواتر) فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد مما يعلم وضعه لمعناه (و) ثانيهما اخبار (الاحاد) فيما يقبل التشكيك كالالفاظ الغريبة التي لايعلم وضعها لمعانيها وانما يكتفي فيها بالظن وقد شكك بعضهم(١) في الامرين فقال اكثر الالفاظ دورانا على الالسن كلفظ الله تعالى وقع فيه(٢) الخلاف اسرياني هو(٣)

(١) هو الرازى في المحصول، والملاحدة وقد أجاب الرازى عن التشكيك ذكره الشيخ لطف الله اه
(٢) لو قيل ان هذا السؤال مندفع من اصله لانه لاخلاف في ان الاسم الجليل لمسماه تعالى وهو الظاهر من التواتر لم يبعد اه لي (٣) ضبط في نسخة صحيحة بضم السين وسكون الراء اه

بالآية فالحق أنه مارسل من رسول بعد آدم الا باسان قومه التى قد علموها ودارت بينهم ألفاظها وأما آدم فلا قوم له فهو مخصص من عموم وما أرسلنا من رسول فكانه قيل الا آدم فانا أرسلناه بلسان علمناه ألفاظها وتراكيبها واذا عرفت ماحققناه علمت أن ارجحية المسئلة لايتصر دليلها عن دليل مايثبتونه من مسائل الاصول وستمر لك مسائل هذا الفن وتعلم ان كثيراً منها أو اكثرها لايبلغ قوة دليله الى قوة رتبة دليل هذه المسئلة وعلمت ان قول الشريف أن هذه مسئلة علمية لايكفي فيها الظن بل لابد من القطع غير مسلم اذ مسائل الاصول كلها أو أغلبها ظنية مع كونها تسمى عندهم علمية وقول العلماء ان مسائل الاصول قطعية كلام غير صحيح وقد بسطنا تحقيق ذلك في رسالة مستقلة وتعلم أن قولهم أنها من الفضول محل تأمل فانه قد ثبت أنه تعالى متكلم بالاجماع واذا كان متكلماً فهل يتكلم باوضاع البشر قبل ايجادهم أو بالفاظ علمها عباده وكتب بها كل كائن الى يوم القيامة ومنه أقوال العباد (قال مسئلة) وطريق معرفتها، أقول المتبادر عود الضمير الى الموضوعات اللغوية اذ هي المتقدمة لا اللغات والمراد معرفتنا اياها فحذف فاعل المصدر (وقوله) التواتر، هو نقل جماعة عن جماعة يحيل تواطيهم على الكذب مع استواء الوسط والطرفين مستندين الى الحس كما يأتى «قلت» لايخفى ان النقل لابد ان ينتهي الي منقول عنه وقد تقدم ان الوضع تخصيص الواضع شيئاً بشيء الخ فالمراد معرفتنا تخصيص اللفظ بمعناه والمخصص هو الواضع وقد عرفت أنه عند المصنف لم يتعين واذا لم يتعين فالي من ينتهي النقل ان قلت الى العرب فقد عرفت أنهم لم يقولوا قد خصصنا هذا اللفظ بهذا المعنى ولا عرف مرادهم من الالفاظ الا باطلاق اللفظ على مسماه عند قرائن حفت بالاطلاق ودلت على المراد كما قررناه آنفاً وعنهم أخذ ائمة أهل اللغة ثم نقلوا الينا مافهموه من اطلاقات العرب المحفوفة بالقرائن، نعم معرفتنا نحن للالفاظ ومعانيها حصل من نقل ائمة اللغة لما فهموه لانهم نقلوا عن العربي انه قال هذا اسم لهذا وان وقع نادراً من العربي الاخبار بان هذا اللفظ معناه كذا كقوله لمن سأله عن الجمل الصغير فقال ان اسمه شقدف قيل له فهذا الاكبر منه قال شقنداف فالعربي هذا انما هو من قرائن الاطلاقات فلا يتم دعوى التواتر لاشتراطهم فيه ان يستند المخبرون الي الحس، ومعلوم انه لم يستند أئمة اللغة الناقلون الا الي القرائن العقلية ولايحصل عنها التواتر على ان النقلة لايتم فيهم شرط التواتر واما مثل السماء والارض فمعرفتنا للاسماء والمسميات من قبيل الاوليات يعرفها من

(قوله) وقد شكك بعضهم، هو الامام الرازي ذكره الشريف

(قوله) ومم ، أي وعلى تقـدير الاشتقاق فقد اختلفوا في أنه من أله أو وله (قوله) أو موضوع انما جعل الموضوع قسيم المشتق لأن مراده من الموضوع ما وضعه الواضع بعينه والمشتق موضوع لابعينه بل وضعاً اجمالياً كذا نقل عن المؤلف عليه السلام وفي حاشية السعد قوله أو موضوعاً أي ابتداء من غير أن يؤخذ من أصل فلذا جعل قسيما للمشتق وقريب منه في حاشية الشريف (قوله) ولم ، أي لم وضع أالذاته تعالى ابتداء من غير اشتقاق أو باعتبار كونه معبوداً أو كونه قادرا أو كونه بحيث تتحير العقول من ادراكه أو للمفهوم الكلي قال المحققون من أهل الحواشي وأنت تعلم ان ماعدى قوله ولم لادخل له كثيرا في اثبات المطلوب (قوله) لا العقل مستقلا فـلا يكون وحده طريقاً اليها الخ المراد بهـذا البحث كما في شرح المختصر وحواشيه وشرح الشيخ رحمه الله دفع مايتـوهم من كون النقل مستقلا في معرفة اللغات من غير مدخل للعقل فذكروا أن ذلك ليس بمراد لأن النقل قد يحتاج في افادته العلم بالوضع الى ضميمة عقلية كما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله بلى قـد يحتاج الخ قالوا اذ صدق المخبر لابد منه في حصول العلم بالنقل وانه عقلي لايعرف بالنقل لاستلزامه الدور أو التسلسل والمؤلف عليه السلام جعل المراد بالبحث في هذا المقام بيان ان العقل لايستقل بمعرفة الوضع يعني بل لابد من ضميمة النقل وهذا عكس ماذكروه وليس هو المراد في هذا المقام أيضاً وقد رجع المؤلف عليـه السلام الى ماذكروه بقوله بلى قد يحتاج الى العقل في افادة النقل العلم بالوضع بحيث يكون ضميمة الى النقل فذ كلام المؤلف مشعر بان المراد عدم استقلال النقل كما ذكروه وبما ذكرنا ظهر ان قوله بلى قد يحتاج الخ وان استقام معناه بالنظر اليه

أم عربي(١) مشتق ومم ، أو موضوع أي غير مشتق ولم فما ظنك بغيره(٢) وأيضاً الرواة معدودن كالخليل والاصمعي ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضاً فانهم اخذوا ممن تتبع(٣) كلام البلغاء والغلط عليهم جائز « ووجه » الدفع ان القدح في التواتري مكابرة لما علم قطعاً بالتواتر انه موضوع لما استعمل فيه فلا يستحق الجواب لانه انكار البديهيات(٤) «والثاني» لايضره الاحتمال للاكتفاء فيه بالظن (لا العقل مستقلا(٥)) فلايكون وحده طريقاً اليها لان وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات

(١) والصحيح انه عربي كما ذهب اليه الجمهور من العلماء لاعبراني أو سرياني كما ذهب اليه العلامة ابو زيد وقيل انه صفة والجمهور انه علم مرتجل من غير اعتبار اصل أخذ منه ، منهم ابوحنيفة ومحمد بن الحسن وسيبويه والخليل والزجاج وابن كيسان وامام الحرمين والخطابي وقال الامام المنصور بالله عليه السلام في الاساس فرع والجلالة اسم لله تعالى بازاء مدح وليست بعلم اه (٢) وأيضاً يرد على القول بجرى التواتر في اللغة أنه لابد في التواتر من أن يكون أهل التواتر الناقلون له مستندين الى الحس فعند انتهاء نقله آخر رتبة من رتب التواتر لم يعرف ذات الواضع لانه لم يثبت تعيينه ببطلان أدلته كما صرح به المصنف سابقاً واذا لم تعرف ذاته فكيف يعرف ماقاله حتى يكونوا مستندين الى الاحساس بقالته والجواب ماذكره الرازي في المحصول من أن العلم الضروري حاصل بانها في الازمنة الماضية كانت موضوعة لهـذه المعاني وانا نجـد أنفسنا جازمة بان السماء والارض كانا مستعملين في هذين المعنيين المسميين ونجد الشبه التي ذكروها جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات انتهى المقصود من كلامه ، وانت خبير بان هذا الجواب أفاد ان ثمة علماً ضرورياً ولم يعلم كيفية طريقه واما أن طريقه التواتر فلا يتم مع عدم معرفة الواضع فضلا عن معرفـة ماقال فلو اقتصر المؤلف عليه السلام على جواب الرازي ووجه الدفع ان القدح في التواتر مكابرة لـكان صواباً اه شيخنا (٣) في نسخة من تتبع وهو الصواب في عبارة العضد اه (٤) في حاشية مالفظه المصدر في نسخة الوالد زيد اليقينيات ونسخ بما ضرب عليه هنـا يعني البديهيات اه (٥) عادة المؤلف رضي الله عنـه الاشارة الى دليل كل مسأله في المتن فكان حق العبارة ان يقول مستقلا لانه من المـمكنات اه

لايعرف التواتر من الصبيان والبله مع انها لم تكامل فيها شروط التواتر ومنـه لفظ الله فان معناه معلوم كمسمى السماء والارض ، واما قول الرازي اسرياني ام عربي الى آخر كلامه فلو سلمنا ماقالوه من التواتر لم يقـدح ماقاله الرازي لانه اختلف فيه أسرياني أم عربي لجواز انه تواتر في السريانية وتواتر في العربية فاختلف العلماء لاجل ذلك ، وأما قوله مشتق ومم الخ فليس من محل النزاع اذ هو خلاف في مادة لفظة ، وأما قوله أيضاً الرواة معدودون الخ فكلام صحيـح كما أشرنا اليه آنفاً أنه لم يكمل شرط التواتر ، وأما قول الشارح ان القدح في التواتر مكابرة فكلام لايليق بالتحقيق « نعم » الحق هو ما أسلفناه من ان الذي سماه تواتراً ليس

(قوله) من أله أو وله ، في القاموس كوجل ووعـد وفي المصباح من باب تعب وفي حاشيـة العلوي من أله بالفتح اذا عبد اه ح

لـكنه ايجاب لمالم يتقدم ذكره لأن الذي تقدم ذكره هو قوله والعقل لايستقل بمعرفتها فمقتضى ايجابه أن يقال بل قد يستقل العقل وهو غير صحيح المعنى وليس هو المراد أيضاً ويمكن أن يقال في توجيه كلام المؤلف أن قوله في المتن لاالعقل مستقلا دفع لما يقال ظاهر العبارة يقتضي الحصر في النقل بالتواتر والآحاد « ووجه » الدفع أنها وان اقتضت الحصر فلم يرد بالحصر نفي دلالة العقل رأساً بل نفي استقلاله لـكن هذا التوجيه وان استقام به الـكلام لم يندفع به عدم استقامة الايجاب ببل كما عرفت فكان الاولى أن يقال وانما يحتاج اليه الخ فتأمل والله أعلم . وعبارة شرح المختصر « واعلم » ان النقل قد يحتاج في افادة العلم بالوضع الى ضميمة عقلية كما يروي الخ اذ لايراد بالنقل أن يكون مستقلا بالدلالة على الوضع من غير مدخل للعقل فيه لاستحالة ذلك كما عرفت وهي واضحة في تأدية المقصود ولو قال المؤلف وطريق معرفتها التواتر والاحاد ولو مع ضميمة العقل لوافق ماذكروه والله أعلم (قوله) والعقل لايستقل بمعرفتها ، أي الممكنات من حيث هي ممكنات فان العقل اذا لاحظ الممكن من حيث هو كذلك مع قطع النظر عن غيره تردد في وجوده وعدمه لاستوائهما بالقياس الى ذاته فلا بد من انضمام أمر آخر اليه ليجزم باحد طرفيه ولا يتصور في وضع الالفاظ الا النقل (قوله) فيعلم من هاتين المقدمتين ، فاعل يعلم ان الجمع المحلي الخ جعله المؤلف نتيجة مجموع المقدمتين النقليتين والمقدمة العقلية المنضمة اليهما فجعل المجموع اشارة الى قياس اقترانى كبراه المقدمة العقلية ولعله مبنى على أن المقدمة الثانية النقلية في حكم الصفة والقيد للاولى فكأنه قال الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء الذى هو للاخراج وكلما دخله الاستثناء يجب ان يعم فالجمع المحلى باللام للعموم . وأما السيد المحقق فانه جعل نتيجة المقدمتين النقليتين مستقلة وأشار الى ان ذلك قياس اقترانى وضم اليهما والى نتيجتهما المقدمة العقلية وأشار الى ان ذلك قياس استثنائي فينتج ماذكره المؤلف حيث قال فيعلم من هاتين المقدمتين النقليتين ان الجمع المحلى باللام يجوز أن يخرج منه أي فرد أو أفراد ثم قال وبضميمة حكم العقل بانه لو لم يكن عاماً لم يجز فيه الاخراج يعلم العموم وما ذكره الشريف أقرب في تحصيل المطلوب وقريب منه في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله والله أعلم (قوله) والنزاع الخ ، يعنى ليس النزاع فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب فان مسمى الأول ذكر من ذكور بنى آدم واصل حد البلوغ ومسمى الثانى ذات من له الضرب علم ذلك بالنقل فلا يكون اطلاق شيء منهما في موارده الجزئية المشتملة على هذا المسمى وان لم نسمع من أهل اللغة قياساً وليس النزاع أيضاً فيما ثبت تعميمه بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول اذ حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل قاعدة كلية هي أن كل فاعل مرفوع

والعقل لايستقل(١) بمعرفتها بل قد يحتاج اليه فى افادة النقل(٢) العلم بالوضع بحيث يكون ضميمة اليه كما يروى ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وان الاستثناء للاخراج فيعلم من هاتين المقدمتين النقليتين مع ملاحظة مقدمة عقلية وهى ان كلما دخله الاستثناء يجب ان يعم المستثنى ان الجمع المحلي باللام موضوع للعموم (٣)(ولا القياس) فلا يكون طريقاً اليها تثبت به وهذا اختيار الجوينى والغزالي والآمدى والباقلاني (٤) وابن الحاجب وهو الذى يؤخذ من سوق كلام أبي طالب عليه السلام وقال المنصور بالله وابن سريج وابن ابي هريرة وابو اسحق الشيرازي والرازى والباقلاني في رواية الفصول وابن الحاجب عنه باثبات اللغة به والنزاع في اطلاق لفظ موضوع لمعنى على

---

(١) لأن العقل انما يستقل بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدى اليه واللغات من هذا القبيل لانها متوقفة على الوضع اه اسنوى (٢) من اضافة المصدر الي الفاعل أى محتاج الي العقل في أن يفيد النقل العلم بالوضع اه (٣) وهذا لايخرج من القسمين اذ لايرد بالنقل ان يكون مستقلا بالدلالة من غير مدخل للعقل فيه اذ صدق المخبر لابد منه وانه عقلى اه عضد (٤) في رواية السبكي عنه ذكره في الفصول اه

كذلك والمثال الذى ذكره من الاوليات فانه ينشأ الطفل فيسمع من كل من يحاوره ويخاطبه ان هذه السماء وهذه الارض ثم لايزال يردد عليه ويكرر له حتى يصير من الاوليات ومثله الماء والنار ونحوها مما تكثر الحاجة اليه في الخطاب وبعض الالفاظ يسمعها من الواحد بعد الواحد مع قرائن قد تخفى فتقبل التشكيك في معناها لأن غاية ماحصل له الظن بها ثم مثلنا يقف على لفظ لايعرف معناه او يطالع كتاباً من كتب اللغة فيعرف لفظاً ماطرق له سمعاً ومعنى ماولج له فكراً فهذا نقل آحادى كمن يبحث عن معنى لفظ فيجده في القاموس فهذا يحصل له الظن

(قوله) وضم اليهما ، الاولى وضم الى نتيجتهما اهـ ح من خط شيخه

بحيث لايشك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم نسمع رفعه منهم لم يكن قياساً لاندراجه تحتها هكذا ذكره الشريف ، ثم ذكر ان ماثبت تعميمه بالاستقراء حيث قال الاستقراء قد يتوهم كونه قياساً فان النحويين يقولون هذا قياس ويريدون به ثبوته بالاستقراء وحصول قاعدة كلية تندرج فيها جزئيات غير مسموعة وأما نحو ضارب ورجل فليس مما يتوهم فيه أنه قياس قال فلاحاجة الى نفيه (قوله) على أنه أي ذلك المعنى الذي لم يعلم بالنقل والاستقراء أنه من أفراد الموضوع له (قوله) مسمى له ، أي اللفظ الموضوع للمعنى وهو متعلق بمحذوف أي بناء على أنه مسمى له ولو قال الحاقاً بالمعنى الموضوع له اللفظ كما في شرح المختصر لكان أولى في كونه فرعاً للمعنى الموضوع له اذ يتعلق قوله بجامع بالالحاق وقد صرح المؤلف عليه السلام بعد هذا بالمقصود فقال الحاقاً له بالعقار الخ (قوله) بجامع ، وهو التخمير المشترك بينهما الذي دارت معه التسمية فما لم يوجد في ماء العنب لايسمى خمرا بل عصيرا واذا زال عنه لم يسم خمرا بل خلا فيظن حين دارت التسمية مع المعنى وجودا وعدماً أن المعنى ملزوم للتسمية فأينما وجد المعنى وجدت التسمية بذلك الاسم (قوله) اما الاولى ، أي الصغرى القائلة بان اثبات اللغة بالقياس اثبات بالمحتمل « والثانية» أعني الكبرى المشار اليها بقوله وأنه غير جائز فيقال وكلما هو اثبات بمجرد المحتمل فهو غير جائز ينتج اثبات اللغة بالقياس غير جائز (قوله) فلانه يحتمل ، أي لأن المعنى الذي دار معه التسمية يحتمل تصريح الواضع بمنعه أي منع اعتباره كما يحتمل التصريح منه باعتباره (قوله) بدليل متعلق ، باحتمال التصريح بمنعه (قوله) الادهم والابلق ، يعني في غير الفرس مع أن الاول دائر مع السواد وجودا وعدماً والثاني مع التخليط من السواد والبياض (قوله) والقارورة الخ ، مع أنها دائرة مع القرار والقوة والخيلان (قوله) وغيرها ، كالسماك الدائر مع السموك أي الارتفاع وجوداً وعدماً وكذا العيوق ولا يطلق على كل ماله عوق بل على النجم الأحمر المعروف (قوله) فعند السكوت ، أي سكوت الواضع عن الأمرين أي المنع والاعتبار كما في صورة محل النزاع يبقى المعنى على الاحتمال وهذا معنى قول المؤلف يكون الاحتمال أي يثبت الاحتمال (قوله) وأما الثانية أي الكبرى فلانه يلزم منه الخ ، يعني يلزم من الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال الحاصل من ملاحظة المعنى الحكم بوضع اللغة بغير قياس اذا قام الاحتمال لأنه بالحقيقة مناط الحكم هكذا ذكره الشريف

معنى لم يعلم بالنقل ولا الاستقراء انه من افراد معنى ذاك اللفظ على انه مسمى(١) له بجامع تدور التسمية معه وجوداً وعدما كاطلاق لفظ الخمر على النبيذ الحاقاً له بالعقار بجامع وهو التخمير للعقل واطلاق السارق على النباش بجامع الاخذ خفية والزاني على اللائط بجامع الايلاج المحرم، احتج الاولون بما اشار اليه بقوله (لانه) أي جعل القياس طريقاً(٢) الى اثبات اللغات (اثبات بالمحتمل) وانه غير جائز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه(٣) كما يحتمل باعتباره(٤) بدليل منعهم طرد الادهم والابلق والقارورة والاجدل والاخيل وغيرها مما لايحصى فعند السكوت عن الامرين يكون الاحتمال (٥) «واما الثانية» فلانه يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بغير قياس مع قيام الاحتمال(٦) وانه باطل اتفاقا(٧)

(١) اى بناء على انه الخ ومحل الخلاف أيضاً في غير الاعلام واما هي فلا يقاس فيها اتفاقاً اه من هامش شرح المحلي (٢) في شرح ابي زرعة على الجمع «فائدة» الخلاف ان المثبت للقياس في اللغة يستغنى عن القياس الشرعي فايجاب الحد على شارب النبيذ والقطع على النباش بالنص ومن أنكر القياس في اللغة جعل ثبوت ذلك بالشرع اه (٣) أى بمنع اعتباره والتعدية بسببه كما يحتمل التصريح منه باعتباره والتعدية به اه شريف (٤) أى الجامع كتسميتهم بالظهر للعضو المعروف من الانسان وغيره من الحيوانات ولماظهر من الارض لمعنى في هذه المعانى هو الظهور اه من شرح ابن جحاف (٥) ويترتب عليه احتمال الوضع اه شريف (٦) وجه الملازمة لوصح اثبات اللغة بالقياس لصح اثباتها بمحتمل من غير القياس لعدم الفرق بين محتمل ومحتمل لكنه لم يصح اثباتها بمحتمل فلم يصح اثباتها بالقياس اه (٧) كما لو قيل في نوع من الحيوان مثلا يسمى هذا فرساً الحاقاً بالنوع الصاهل من غير جامع اه

بان معناه هو ما نقله في القاموس لثقة الناقل وشهرة تبحره في الفن وموافقة نقله لنقل غيره من أئمة الفن وان جاز عليه الخطا كما قد يقع في محلات وكما تعقب الجوهرى وقيل انها تعقبات لاتقدح في رجحان ما نقله (قال) اثبات بالمحتمل ، اقول اراد انه يحتمل ان يريد الواضع الحاق النباش بالسارق في الاسم بجامع الأخذ خفية ويحتمل انه يصرح انه لااعتبار بالجامع فلا الحاق وحينئذ تسمية النباش سارقاً بالقياس تسمية بدليل محتمل ويجاب عنه بان الاحتمال لايمنع فان جواز التصريح بالخلاف ثابت في الظواهر كالعمومات كيف والاحتمال فيها أقوى اذ قيل مامن عام الا وقد خص ولم يمنع جواز التصريح بالخلاف من العمل بالظواهر

« وقد اجيب » بانه ان اريد مجرد الاحتمال من دون رجحان فالمقدمة الاولى ممنوعة(١) لحصول مرجح وما ذكر في بيانها لا يفيد فان احتمال التصريح بالمنع والاعتبار ليسا على السواء وان اريد مطلق الاحتمال فالثانية ممنوعة لجواز ان يكون احتمالا راجحاً فلا يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بمجرد الاحتمال ورد بان المراد بالاحتمال الاحتمال المجرد عن الرجحان يعني ان الاحتمال الغير الراجح سواء كان مساويا او مرجوحاً ثابت لا مطلقا بل على تقدير سكوت الواضع عن الاعتبار وعدمه وحينئذ يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع احتمالا مرجوحاً واحتمال عدم اعتباره احتمالا راجحاً لابتناء الاول على احتمال واحد وهو اعتبار المعنى المشترك كالمخامرة المطلقة مثلا وقت التسمية بالخمر وابتناء الثاني على احتمالين احدهما ان لا يعتبر الواضع وقت التسمية معنى اصلا لا مشتركاً(٢) ولا خاصاً اذ الاصل في اللغات عدم التعليل(٣) بخلاف الاحكام الشرعية فانها مراعى فيها المصالح، وثانيهما ان يعتبر الواضع المعنى الخاص بالموضوع كالمخامرة المخصوصة بماء العنب والمبني على احتمالين راجح على المبني على واحد فيكون احتمال اعتبار الواضع مرجوحاً واحتمال عدم الاعتبار راجحاً ولو سلم فغايته استواء الاحتمالين وحينئذ يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع مجرداً عن الرجحان فيكون اثبات اللغة بالقياس اثباتا بالاحتمال الغير الراجح والاثبات به يستلزم الاثبات بمجرد الاحتمال من غير

---

(١) قوله فالمقدمة الاولى ممنوعة، في نسخة بعد هذا لحصول مرجح اه (٢) قوله لا مشتركا كمطلق المخامرة وقوله ولا خاصاً كمخامرة ماء العنب اه (٣) بل وضعه لما وضعه من غير نظر الى مناسبة معنى وعدمها اه

وتسمية النباش سارقاً عملا بالقياس لا يمنع منه جواز التصريح بخلافه وعدم اعتباره (قوله) أحدهما ان لا يعتبر الواضع حال التسمية معنى أصلا لا مشتركا ولا خاصاً، أقول قد تقرر أن الواضع حكيم والحكيم لا يهمل مراعاة المعاني عند وضع الالفاظ وسيأتي في القياس أن الاسكار علة الحكم بالحد للشارب فيلحق به شارب النبيذ للاشتراك في العلة فلم لا يقال ان الاسكار في النبيذ مصحح لاطلاق اسم الخمر عليه ولا يتم فيما قلتم هنا من عدم الاعتبار ولا جواز التصريح بالخلاف لأن ايجابكم الحد في النبيذ يناقض دعوى عدم الاعتبار وينافي جواز التصريح بالخلاف فمنعكم للقياس في اللغة وقولكم بالقياس الشرعي تحكم « نعم » من منع القياس الشرعي الا لعلة منصوصة لا يرد عليه هذا

(قوله) لحصوله، أي الرجحان (قوله) وما ذكر في بيانها، من احتمال التصريح بالمنع الخ (قوله) ليسا على السواء، لأن وجود المعنى في الاصل المقتضي للالحاق يرجح الاعتبار كذا نقل عن المؤلف (قوله) وان اريد مطلق الاحتمال الصادق على الاحتمال الراجح أيضاً (قوله) فالثانية، أي الكبرى (قوله) ورد، هذا الرد لصاحب الجواهر (قوله) وحينئذ، أي حين تقدير سكوت الواضع عن الاعتبار وعدمه هكذا في الجواهر وقد يتوهم ان المراد حين أن يكون المراد بالاحتمال الاحتمال المجرد الخ وليس كذلك (قوله) كالمخامرة المطلقة، أي غير المقيدة بالمحل المخصوص أعني العنب اذ لو قيدت بالمحل كانت قاصرة فلا تتعدى (قوله) وثانيهما، أي الاحتمالين (قوله) المخصوصة بماء العنب، فلا تتعدى الى النبيذ لكونها قاصرة (قوله) ولو سلم، أي كون اعتباره راجحاً (قوله) وحينئذ، في الجواهر وعلى كلا التقديرين يلزم الخ وحاصل الرد انا نختار الطرف الأول ونثبت المقدمة الاولى الممنوعة ببيان ان عدم الاعتبار راجح ولهذا احتاج المؤلف الى زيادة الايضاح كما في الجواهر لئلا يكون ما ذكره كلاماً على السند اذ لو كان كلاما عليه لكفى أن يقول ورد بمنع الاستواء فتأمل

(قوله) لكفى أن يقول الخ، الظاهر أن يقول لكفى أن يقول ورد بمنع الرجحان فتأمل اه شيخنا المغربي ح

قياس والاحسن في الاحتجاج ما اشار اليه بعضهم من انه وقع الاتفاق(١) على ان اللغات ليست الا توقيفية او اصطلاحية (٢) ولا طريق اليهما غير النقل قطعاً (و) احتج المثبتون بان (دوران الاسم (٣) مع المعنى) وجوداً وعدماً يفيد ظن علية المدار(٤) فالنبيذ مع التخمير يطلق عليه اسم الخمر لا قبله ولا بعده والجواب بانه (معارض)

---

(١) يقال المخالف من أهل الاجماع فلا تقوم حجة اذ لا اجماع اه شريف (٢) وهذا الدليل يمنع من اثبات اللغة بمطلق الاحتمال ولو كان راجحاً اه (*) لان الناس بين قائلين أحدهما قال الواضع البشر والثانى الواضع هو الله تعالي والفصل راجع اليهما اه (*) لا يقال الحصر ممنوع فما قد جف القلم عن ذكر الخلاف ان اللغة تثبت بالقياس لانه لم يخالف ما مر ولم يذكر غير المذاهب الاربعة اه عبد القادر بن احمد (٣) المؤلف لم يوضح تقرير المعارضة بحيث يظهر انطباق الكلام عليها وانما يؤخذ ذلك من غضون الاعتراضات والاجوبة وقد قررت هذه المعارضة بتقريرين أولهما كون المحل علة مستقلة كالمعنى فيكون الاثبات به مع تجويز ذلك اثباتاً بالمحتمل واعترض بان الدوران مع كل واحد من المحل والمعنى يحصل به ظن العلية لكل منهما ودفع هذا بان افادة الدوران لظن العلية مسلم اذا انتفى المعارض وهنا المعارض قائم وهو الدوران مع المحل فاذا أفاد الدوران ظن علية المدار محلا كان أو معنى لزم المحال لان الظنين ان استويا كانت علية كل من المحل والمعنى راجحة مرجوحة أولا يستويا كان أحد الظنين مرجوحاً والكل محال وثانيهما كون المحل جزء علة فلا يكون المعنى مستقلا بالعلية حتى يلحق به ما شاركه فيها واعترض السعد بان صدر الدليل قد اثبت فيه انها معارضة بالقلب وعلى هذا المنع يكون منعاً لمدارية المعنى لا معارضة ودفع هذا في الجواهر بان منع المدارية منع للعلية لأنها أخص منها ومنع الأعم يوجب منع الأخص فقد منعت العلية بالدوران وهو الذى به أثبت العلية فكان معارضة على جهة القلب لأنها منع المدلول يعنى الدليل الذى أثبت به المدلول وقد رجح صاحب الجواهر التقرير الثاني حيث قال ما خلاصته والتحقيق ان الشارح المحقق انما قال فالمعنى جزء علة لانه لا يصح أن لا يكون شيء من المعنى والمحل أصلا والا لزم عدم اعمال كل من الدليلين بوجه من الوجوه أصلا وهو باطل قطعاً وكذا لا يصح ان يكون احدهما علة دون الآخر والا لزم اعماله واهمال الاخر وهو ايضاً باطل اذ ليس اعمال احدهما أولي من اعمال الآخر لتساويهما وكذا لا يصح ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة على سبيل الجمع والا لزم اجتماع العلتين المتعارضتين على معلول واحد بالشخص وانه باطل قطعا ولا على سبيل الجواز والبدلية والا لزم ان يكون الاثبات بالمعنى اثباتاً بالمحتمل من غير رجحان واذا بطلت هذه الاقسام تعين ان يكون كل منهما جزء علة ليكون كل من الدليلين معمولا به بوجه ما اه من خط سيدى اسمعيل بن محمد من انظار شيخه العلامة محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله (٤) فيكون المعنى علة الاسم فاينما وجد وجد كما هو مقتضى العلية اه شريف

(قوله) والاحسن في الاحتجاج الي قوله وقع الاتفاق على ان اللغات ليست الا توقيفية أقول هذا العجب فانه ما قد جف القلم من ذكر خلاف القاضي وابن سريج وابن ابي هريرة والرازى والمنصور أنها تثبت اللغة بالقياس وهو مناد بانها لا تثبت بالتوقيف فقط

(قوله) والأحسن في الاحتجاج ، لسلامته عما اورد على الاحتجاج الأول المحتاج الى كلفة الجواب بما عرفت (قوله) وقع الاتفاق الخ ، لعل هذا الاحتجاج مبنى على أن القائل بثبوت اللغة بالقياس ممن يقول أنها ليست الا توقيفية أو اصطلاحية اذ لو لم يقل بهذا ورد أن القائل بثبوت اللغة بالقياس لعله ممن يذهب الى ان الجميع ممكن وهو القول بالتوقف أو من القائلين بالتفصيل أو لعل هذا الاحتجاج بناء على أن بقية المذاهب تؤل الى القول بعدم اثبات اللغة بالقياس فاكتفى بذكر هذين المذهبين فان القائلين بان الجميع ممكن والقائلين بالتفصيل لا يثبتون اللغات بطريق اخرى ولا يخلو المقام عن تأمل فتأمل والله اعلم (قوله) دوران الاسم ، الدوران لغة الطواف حول الشيء واصطلاحاً ترتب الشيء على الشيء وجودا وعدماً والاول يسمى دائرا والثاني مدارا (قوله) فالنبيذ مع التخمير ، فيه تسامح فان النبيذ مع التخمير هو المتنازع فيه اذ النبيذ من يابس الشجرتين فلو قال كما في عبارة غيره فالعصر مع التخمير الخ لكان أولى (قوله) لا قبله ، اذ يسمى عصيرا (قوله) ولا بعده ، اذ يسمى خلا

(قوله) بطريق اخرى ، في حاشية على هذا ما لفظه بهذا فهو الجواب الواضح وتوضيحه ان الواقفين والمفصلين لا يقولون بانها غير توقيفية وغير اصطلاحية بل من وقف يقول باحدهما لا على التعيين ومن فصل يقول بالتوقيف في المحتاج اليه وغيره محتمل الأمرين فيستقيم الكلام والله اعلم اه

حسن بن يحيي ح

(قوله) على سبيل القلب ، انما قال على سبيل القلب لأن المعارضة اقامة الدليل على خلاف المدعى فان كان الدليل عين دليل المستدل يسمى قلباً وان كان صورته كصورته فقط سمي معارضة بالمثل وان كان غير ذلك سمي معارضة بالغير وهاهنــا المعارضة بالدوران وهو المراد بالمعارضة بعين دليل المستدل وذلك أنهم لم يريدوا بعين دليل المستدل ان يكون عينه مادةوصورة اذ لابد أن يكون بين الدليل تغاير كما حقق ذلك في موضعه وبيان المعارضة أن يقال كما ذكره السعد ماذكرتم وان دل على جواز اثبات اللغـة بالقياس بناء على غلبة الظن بعلية المعنى فعندنا ماينفيه بناء على اقامة الدليل على عدم عليته وكما ان استدلا لـكم بالدوران فكذا استدلالنا فيكون معارضة على سبيل القلب وظاهر كلام المؤلف عليه السلام فيما يأتى وهو صريح كلام الجواهر ان الحكم الذي وردت عليه المعارضة هو العلية حيث قال وعليتها تدل على عـدم عليــة المشــترك الخ ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان الوجه في حصول المعارضة بالدوران مع المحل هل لأن الدوران اثبت كون المحل علة مستقلة أو لافادته كونه جزء علة وقد اختلف في ذلك . قرر بعض شراح المختصر الاول . وحاصله ان الاسم كما دار مع المعنى المشترك دار مع المحل فكما جاز علية المعنى استقلالا جاز علية المحل استقلالا فيكون الاثبات بالمعنى اثباتاً بالمحتمل وقرر الشارح المحقق الثانى وحاصله كما ذكره الشريف ان الاسم دار مع المحل فدل على أنه معتبر مع المعنى المشترك فيكون المعنى جزء العلة المركبة منه ومن المحل فـلا يكون المعنى مستلزما للحكم فـلا يكون علة « واعترض » السعد كلا التقريرين فاشار المؤلف أولا الى تقرير بعض الشراح بقوله ان اريد الخ لـكنه أغفـل ماهو مدار تقريره للمعارضة أعنى قوله فكما جاز الخ فكان الاولى ذكره هنا ليتوجة اليه الدفع الآتى المشار اليه بقوله فلا يكون الاثبات

معارضة على سبيل القلب(١)(به) اى بدوران الاسم (مع المحل) ككونه ماء العنب ومال الحي ووطيأ في القبل ،(٢) واعترض بانه ان اريد بدوران الاسم مع المحل كون المحل علة مستقلة فالدوران يفيد ظن العلية وحينئذ يحصل ظن كل(٣) من المشترك والخصوصية(٤) فلا يكون

(١) من حيث ان كلا الاستدلالين بالدوران اه (٢) مدلول الدوران على ان المحل معتبر معه كما ذكرتم فالمعنى جزء العلة المركب منه ومن تعين المحل فلا يستلزم الاسم فلا يكون علـة اه (٣) قوله ظن كل الخ في حاشية السعد ظن علية كل الخ والمراد بالمشترك المعنى كالتخمير مثلا وبالخصوصية المحل اه (٤) فيكون هناك علتان متعدية وقاصرة فنقيس بالمتعدية اه

(قوله) ككونه ماء العنب ومال الحي ووطيأ في القبل ، أقول لايخفى أنه لايكفي مجرد الدوران بل لابد فيه من المناسبة كما في لفظ الخمر فان هذه الاوصاف من مثل ماء العنب وغيره طردية لا اعتبار بها ولا يقال هذه دعوى فللخصم أن يدعي أيضاً ان المعنى الذى دار معه اللفظ طردى أيضاً لانا نقول قد أشرنا لك الي ظهور المناسبة فيه دونها وبه يعرف بطلان ماسلف من ان المبنى على احتمالين راجح على المبنى على احتمال واحد وذلك ان الاحتمال الآخر الذى ذكره وهو اعتبار المخامرة المخصوصة بماء العنب طردى لايعتبر اذ لا اعتبار الا المناسب ولا لاحظ المخالف الا المعنى المناسب لا الطردى واذا عرفت هذا سقط قوله بانه معارض الي آخر البحث وانه بحث في غير محل النزاع (قوله) واعترض بانه الخ ، ظاهر كلام المؤلف فيما يأتى وهو صريح كلام الجواهر ان الحكم الذى وردت علية المعارضة هو العلية وعليتها تدل على عدم عليــة المشترك الخ ولم يتعرض المؤلف لبيان الوجه في حصول المعارضة بالدوران مع المحل هل لافادته كون المحل علة مستقلة أو لافادته كونه جزء علة وقد اختلف في ذلك قرر بعض شراح المختصر الاول وحاصله أن الاسم كما دار مع المعنى المشترك دار مع المحل فكما جاز عليــة المعنى استقلالا جاز علية المحل استقلالا فيكون الاثبات بالمعنى اثبات بالمحتمل وقرر الشارح المحقق الثانى وحاصله كما ذكره الشريف ان الاسم دار مع المحل فدل على أنه معتبر مع المعنى المشترك فيكون المعنى جزء العلة المركبة منه ومن المحل فلا يكون المعنى مستلزماً للحكم ولايكون علة واعترض السعد كلا التقريرين فاشار المؤلف أولا الى تقرير بعض الشراح بقوله ان اريد الخ لـكنه أغفـل ماهو مدار تقريره للمعارضة أعنى قوله فكما جاز الخ فكان الاولي ذكره هنا ليتوجه اليـه الدفع الا في المشار اليه بقوله فلا يكون الاتيان بالمشترك اثباتاً بالمحتمل ثم أشار ثانياً الى اعتراض السعد بقوله فالدوران يفيد ظن العلية الخ ، وأما تقرير الشارح المحقق فاشار المؤلف اليــه والى اعتراض السعد عليه بقوله وان اريد كونه جزء علة الخ ثم ان المؤلف دفع اعتراض السعد بقوله واجيب الخ وقد ذكره في الجواهر فقوله لامعارضة يعني على سبيل القلب كما ذكره المجيب (قوله) فالدوران يفيد ظن العلية ، أقول اذا قلتم أيها المانعون للقياس ان الدوران مع المحل أفاد ظن كون المحل علة مستقلة ولاعلة في الافادة هذه الادورانه مع المحل فنقول أيها القائسون أن الدوران مع المعنى أفاد ظن كون المعنى علة مستقلة بعين دليلكم في المحل وحينئذ فلا يكون اثباتاً للقياس بجامع المعنى المشترك اثباتاً مع الاحتمال بل اثباتاً مع الظن الراجح بالعلية وهو مرادنا

الاثبات بالمشترك اثباتا بالمحتمل من غير رجحان لان ظن العلية يقتضي تحقق الرجحان قطعاً والا لم يكن الظن ظنا وان اريد كونه جزء علة كان هذا منعاً لمدارية المشترك لامعارضة « واجيب » باختيار الاول، قوله الدوران يفيد ظن العلية «قلنا» مسلم ان لم يعارضه معارض اما اذا وجد المعارض فلا وهاهنا وجد المعارض وهو الدوران مع المحل وجوداً وعدماً فلو كان الدوران مفيداً لظن العلية مطلقاً لحصل ظن علية كل من المشترك والخصوصية كما ذكره فاما ان يتساويا كل من الظنين اولا وحينئذ يلزم المحال اما على تقدير التساوى فلانه يلزم ان يكون علية كل واحد من المشترك والخصوصية راجحة(١) ومرجوحة بالقياس الى الاخرى واما على تقدير عدمه فلانه يلزم ان يكون الظن مرجوحا وهو ظاهر الاستحالة(٢) وباختيار الثاني قوله يلزم ان يكون هذا منعاً لمدارية المشترك لامعارضة « قلنا» منع مدارية المشترك منع عليته لان عليته اخص مطلقا من مداريته ومنع الاعم يوجب منع الاخص ومنع عليته بالدليل الذى ذكرتموه (٣) لاثبات عليته لاينافي كونه معارضة على سبيل القلب بل هو عينها

---

(١) قوله راجحة ، لحصول ظن العلية فيها وقوله مرجوحة يعنى لحصول ظن علية الاخرى اه

(٢) المستحيل كون الظن تجويزاً مرجوحاً لا كونه تجويزاً راجحاً وغيره أرجح منه فالاولى أن يقال واما على تقدير عدم تساوى الظنين فلانه يلزم عدم تساوى المدارين لأن تساوى المدارين يستلزم تساوى الظنين لوجوب تساوى المعلولين عند تساوى العلتين فيكون عدم تساوي الظنين مستلزماً لعدم تساوى المدارين بحكم عكس النقيض وعدم تساوى المدارين محال والا لزم خلاف المفروض اه (٣) وهو الدوران اه

(قوله) وان اريد كونه ، أي المحل جزء علة والجزء الآخر المعنى المشترك فهذا منع لكون المشترك علة مستقلة بل اقرار بانه جزء علة فالدوران عليه وعلى المحل ولايخفى ان الامر هين في كونه معارضة أو منعاً (قوله) فاما ان يتساوى كل من الظنين ، أقول الحق انه لاتساوي بل لاظن مع المحل لما عرفت أنه طردي لااعتبار به (قوله) قلنا منع مدار المشترك ، أقول أي منع استقلاله بالمدارية أي بدوران الاسم معه وجوداً وعدماً بل دار معه ومع المحل فكل واحد جزء علة و (قوله) منع عليته ، أقول أي اذا منعنا كونه دار الاسم مع المعنى المشترك وجوداً وعدماً فقد منعنا كون الدوران علة للالحاق، هذا وسيأتى لهم في القياس أن الدوران أحد مسالك العلة في القياس الشرعي « واعلم » انه زاد في مختصر ابن الحاجب من أدلة القائسين قوله قالوا ثبت القياس شرعاً والمعنى أي في القياسين واحد وهو حصول الجامع « وأجاب » بقوله قلنا لولا الاجماع أي على صحة القياس شرعا لما ثبت قلت هذا الرد عجيب فانه سيأتى في مختصره (هذا ذكر من خالف من الائمة في القياس الشرعي) ثم قال وقطع النباش وحد النبيذ اما لثبوت التعميم واما بالقياس لا لانه سارق وخمر انتهى يريد أن من اثبت القطع على النباش والحد على شارب النبيذ قال لأنه ثبت تعميم الحكم عنده أولانه ثبت الحكمان بالقياس الشرعي لا انه قال بذلك لكونه سمي النباش سارقاً فيدخل تحت الآية والنبيذ خمراً فيدخل تحت الحديث الذى فيه الامر بحد شارب الخمر (قوله) على سبيل القلب ، انما قال على سبيل القلب لان المعارضة اقامة الدليل على خلاف المدعى فان كان الدليل عين دليل

بالمشترك اثباتاً بالمحتمل . ثم أشار ثانياً الى اعتراض السعد بقوله فالدوران يفيد ظن العلية الخ وأما تقرير الشارح المحقق فاشار المؤلف اليه والى اعتراض السعد عليه بقوله وان اريد كونه جزء علة الخ ثم ان المؤلف عليه السلام دفع اعتراض السعد بقوله واجيب الخ وقد ذكره في الجواهر فقوله لامعارضة يعنى على سبيل القلب كما ذكره المجيب (قوله) مطلقا ، يعنى وان عارضه معارض و (قوله) راجحة لحصول الظن بها و (قوله) مرجوحة ، لحصول الظن بالاخرى أيضاً و (قوله) بالقياس ، متعلق بقوله مرجوحة قال في الجواهر بعد هذا فتبين ان الدوران على تقدير التعارض بين المدارين لايفيد الا جواز علية المشترك والخصوصية على سبيل الاحتمال من غير رجحان فلم يكن اثبات اللغة بالمشترك الا اثباتاً بالمحتمل من غير رجحان انتهى ، وكان الاولى ان يذكره المؤلف لانه العمدة في دفع اعتراض السعد المشار اليه سابقاً بقوله فلا يكون الاثبات بالمشترك اثباتاً بالمحتمل من غير رجحان والله أعلم (قوله) على تقدير عدمه ، أي عدم التساوي (قوله)وهو ظاهر الاستحالة ، لأنه قد فرض كونه ظناً والظن لابد أن يكون راجحاً وقد فرض كونه مرجوحاً وهو محال (قوله)أخص مطلقا من مداريته ، لجواز أن تكون المدارية لوصف ملازم كالرائحة ونحو ذلك

لان المعارضة على سبيل القلب ليس الا منع المدلول بعين الدليل الذى اثبت به المدلول وهاهنا كذلك لان استدلالكم بالدوران كما دل على علية المشترك دل على علية الخصوصية وعليتها تدل على عدم علية المشترك(١) فيكون الدوران دالا على علية المشترك وعلى عدم عليته وهو المعارضة على سبيل القلب والله اعلم

﴿فصل﴾ في بيان اقسام للالفاظ تمايز بتمايز معانيها ولما توقف بيانها على بيان دلالتها على معانيها بدأ بذكر الدلالة وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به (٢) العلم بشيء آخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول والدال ان كان لفظاً فالدلالة لفظية والا فغير لفظية وكل منهما ان كان بسبب وضع الواضع وتعيينه للاول بازاء

(١) يعني فقط من غير أن يكون لها معارض بل معارض اه (٢) يريد بالعلم الادراك أعم من أن يكون تصوراً أو تصديقاً يقينياً أو غيره اه شريف على القطب فيتناول دلالة اللفظ المفرد والمركب التام وغير التام اه قول الشريف يريد الخ أي يريد الشيخ الفاضل بالعلم في تعريف الدلالة العلم بمعنى الادراك ليتناول القول الشارح والحجة لأنه ان اراد بالعلم التصور فقط لم يتناول الحجة وان اراد التصديق فقط لم يتناول القول الشارح اه من هامش حاشية الشريف

المستدل سمي قلباً وان كان صورته كصورته فقط سمي معارضة بالمثل وان كان غير ذلك سمى معارضة بالغير ولم يريدوا بعين دليل المستدل ان يكون عينه مادة وصورة اذ لابد أن يكون بين الدليلين تغاير كما حقق في موضعه (قال) ﴿فصل﴾ دلالة اللفظ على تمام معناه (قوله) في رسم الدلالة ، وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر اعلم ان هذا الرسم قد أخذ في الوضع حيث قال تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق الاول فهم الثاني فالدلالة فصل من فصول الوضع ولاشك ان الوضع والدلالة يراد بهما هاهنا وضع اللفظ ودلالته أعم من الاسم والفعل والحرف ولا كلام ان الاسم اذا اطلق لزم من العلم به العلم بشيء آخر هو ذات ماوضع له انما بقي الكلام في الفعل والحرف فانه ان اريد الدلالة الاجمالية بمعنى أنه يدل قولك ضرب على حصول ضرب من ضارب فقولك من مثلا أو الى يدل على ابتداء أو انتهاء في الجملة هذا لاينكره فاهم فان اريد هذا بالنسبة اليهما صح لكن بالنسبة الى الاسم هو يدل دلالة محققة فيلزم استعمال الدلالة في معنيين تفصيلي واجمالي ، والحدود تصان عن ادنى من هذا ، وان اريد انه لابد من أن يراد بها الدلالة المحققة فلا يتم في الفعل الا بذكر فاعله ولافي الحرف الا بذكر متعلقه ويأتي للشارح أنه يدل على فاعل معين ويأتي مافيه ، واما السعد فانه قال في شرح الشرح ان معنى الحرف الافرادي لايحصل بدون ذكر المتعلق بحسب الوضع واشتراط الواضع ذلك تنصيصاً او دلالة على ماشهد به الاستقراء فمعنى عدم استقلال الحرف بالمفهومية أنه مشروط بحسب الوضع في دلالتها على معناها الافرادي ذكر متعلقها وقال أيضاً ان الحروف وضعت باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة لكل فرد من أفرادها معين بخصوصه ومعلوم أنه لايحصل خصوص النسبة وتعينها لافي العقل ولافي الخارج الا بتعين المنسوب اليه فلم يكن بد في دلالة الحروف على معانيها من ذكر متعلق به تتعين تلك النسبة الي ان قال بخلاف الفعل فانه لنسبة الحدث الي موضوع ما انتهى ولايخفى ان القائل اذا قال ضرب دل على حدث غير معين محدثه واذا قيل من دل على ابتداء غير معين مبدؤه فان ذكر الفاعل في الاول تعين محدث الفعل المدلول عليه اجمالا في التركيب الاول واذا قال البصرة في

وردت المعارضة عليه هو التسمية كما أومي اليه في شرح المختصر لأنا نقول منع علية المشترك يلزم منه منع التسمية (قوله) دل على علية الخصوصية ، لوقال دل على كون الخصوصية جزءا لكان أولى (قوله) ﴿فصل﴾ في بيان أقسام للالفاظ ، أي لجنس اللفظ من كونه مفردا ومركبا مشتقا وغير مشتق صفة وغير صفة ومن قسمة اللفظ بواسطة التركيب الى تام خبر أو انشاء والى ناقص تقييدي وغيره ومن قسمته بواسطة الأفراد الى اسم وفعل وحرف والى جزئي ومتواطي أو مشكك والى مشترك ومنقول والى حقيقة ومجاز والى مترادف ومتباين وبتمام مباحث هذه الاقسام يتم بحث الموضوعات اللغوية ويتكلم ان شاء الله تعالى في بحث الاحكام (قوله) بحيث يلزم ، اللزوم هنا بمعنى الوجوب فلا يتوهم ان دلالة المطابقة والتضمن يصدق عليها أنها دلالة التزامية كذا نقل عن المؤلف (قوله) من العلم به الخ ، المراد من العلم الادراك سواء كان تصوريا أو تصديقيا يقينيا أو غيره فلو قال كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر أو كون الشيء مفهوما منه غيره لكان أظهر كما ذكره بعض المحققين (قوله) وكل منهما أن كان ، تذكير الضمير لعوده الى لفظ كل والتأنيث في قوله فوضعية باعتبار مدلول كل أذ هو عبارة عن الدلالة (قوله) ان كان بسبب وضع الواضع ، لوقال ان كان لوضع

الثاني فوضعية كدلالة لفظ زيد على ذاته ودلالة الدوال الاربع وهى الخطوط والعقود والاشارات والنصب على مدلولاتها وان كان بسبب اقتضاء الطبع فطبيعية كدلالة حدوث الدال عند عروض المدلول عليه مثل اخ (١) على وجع الصدر وسرعة النبض على الحمى وان كان بسبب امر غير الواضع والطبع فعقلية (٢) كدلالة اللفظ المسموع من وراء جدار على وجود اللافظ ودلالة الدخان على النار فكانت اقسام الدلالة ستة (٣) والمقصود بالبحث هاهنا هى الدلالة اللفظية الوضعية اذ عليها مدار الافادة (٤)

---

(١) أخ بالخاء معجمة اه من هامش نسخة المصنف وفي حاشية الشريف على شرح الشمسية وهذا اى الدال على التوجع بفتح الهمزة والخاء المعجمة واما أح بفتح الهمزة وضمها والحاء المهملة فدال على وجع الصدر يقال أح الرجل اذا سعل اه (*) قال في التحرير وشرحه التقرير ، ومنها اى العقلية الطبيعية كدلالة أح بفتح الهمزة وضمها وبالحاء المهملة على اذى الصدر اذ دلالة اح على الاذى دلالة الاثر على مبدأه اى مؤثره كالصوت والكتابة والدخان فان هذه الدلالات عقلية لانها دلالة الاثر على مؤثره فكذا هذه لان اح اثر عروض وجع صدر اللافظ فاذاً لاتصلح ان تكون قسيمة للعقلية كما فعلوه عن آخرهم اه (٢) قال المحقق الشريف في شرح الشمسية وانحصار الدلالة في اللفظية وغيرها امر محقق لاشبهة فيه واما انحصار الدلالة اللفظية في الوضعية والطبيعية والعقلية فبالاستقراء لابالحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات فان دلالة اللفظ اذا لم تكن مستندة الي وضع ولا الي طبع لايلزمه ان تكون مستندة الي العقل لكنا استقرينا فلم نجد الاهذه الاقسام الثلاثة واما انحصار الدلالة اللفظية الوضعية في اقسامها الثلاثة فبالحصر العقلي لان دلالة اللفظ بالوضع اما ان تكون على نفس المعنى الموضوع او على جزئه او على خارجه اه (*) تسميتها عقلية باعتبار استقلال العقل وعدمه والا فالعقل له مدخل في الوضعية ايضاً اه تيسير شرح التحرير (٣) قوله فكانت اقسام الدلالة ستة ، لانها اما ان يكون للوضع فيها مدخل اولا الاول الوضعية لفظية كدلالة الانسان على معناه او غير لفظية كالخطوط والثانى اما ان تكون بحسب مقتضى الطبع فطبيعية لفظية كأح على وجع الصدر او غير لفظية كحمرة الخد العارضة على الخجل او لاتكون بحسب مقتضى الطبع فعقلية لفظية كدلالة الصوت من وراء الجدار على المصوت او غير لفظية كدلالة الإثر على المأثر قيل وهذا الحصر تسهيل للاستقراء فقط والا فالطرف الاخير مرسل لادليل على انحصاره في العقلية لجواز ان يكون هناك امر دال غير خصوص العقل كالالهام والحس اه من شرح التهذيب للجلال بالمعنى (٤) قوله اذ عليها مدار الافادة أى من جهة المعلم وقوله والاستفادة

الثانى تعين المبدء المدلول عليه اجمالا في التركيب الثانى فلا فرق بين الفعل والحرف في الدلالة اجمالا وتفصيلا ويجرى قول السعد ومعلوم أنه لايحصل خصوص النسبة وتعيينها لا في العقل ولا في الخارج الا بتعيين المنسوب اليه بعينه في الفعل ومنع ذلك مكابرة وقوله بخلاف الفعل فانه لنسبة الحدث الي موضوع ما يقال وكذلك الحرف وضع لابتداء ما واذا اريد التعيين فيهما فلا بد من ذكر الفاعل ومحل الابتداء فالحق ماقاله الرضى من ان الفعل والحرف سيان في ان كلا منهما وضع ليدل على معنى في غيره فالحرف ظاهر والفعل وضع ليدل على فاعلية ما

الواضع مدخل فيها لكان اولى لاعتماده عليه السلام ماعليه المنطقيون في تسمية التضمن والالتزام وضعية حيث قال فيما يأتى وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام وهم يريدون بالوضعية ماللوضع فيها مدخل وأما عند أهل العربية والاصول فدلالة التضمن والالتزام عقلية كما ذكره في شرح المرآة ومثله ذكره الدوانى عن البيانيين (قوله) والنصب ، جمع نصبة وهي ماتنصب لتعيين مسافة أو طريق أو نحو ذلك (قوله) كدلالة حدوث الدال الخ ، هكذا في حاشية اليزدي ولو قال احداث الطبيعة للدال عند عروض المدلول لكان أظهر (قوله) مثل أخ ، بضم الهمزة وسكون المعجمة وفي شرح الشمسية لليزدي كدلالة أخ بفتح الهمزة والخاء المعجمة على الحزن (قوله) وسرعة النبض ، اشارة الى القسم الثانى من الطبيعية أعنى غير اللفظية ولذا قال الدوانى الطبيعية لاتنحصر في اللفظ كدلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل . وقد اعترض بان غير اللفظية من قبيل العقلية كدلالة الاثر على المؤثر واجيب بانه يمكن اجراؤه في اللفظية كأخ فان فرق بان الطبيعية تضطر الى اصدار هذه الآثار أعنى الحمرة والصفرة بخلاف أخ منع عدم الاضطرار في أخ فانها أيضاً تضطر سيما عند اشتداد الالم ثم أجاب في حاشية الدوانى بجواب تركناه اذ لايحتمله المقام (قوله) كدلالة اللفظ المسموع من وراء جدار على وجود اللافظ ، لكونه عرضاً لايقوم الا بمحل هذا في اللفظية وغير اللفظية دلالة الاثر على المؤثر (قوله) والمقصود بالبحث هاهنا هي الدلالة اللفظية ، ولذا اقتصر في شرح المختصر عليها قال السعد وصاحب الجواهر اذ لاتنضبط غيرها من الطبيعية والعقلية لاختلافهما باختلاف الطبايع والافهام (قوله) الوضعية اراد ماللوضع مدخلا فيه ليصح جعل التضمن والالتزام وضعية

والاستفادة وهى تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام لان (دلالة اللفظ) بسبب وضع الواضع اما (على تمـام مسماه(١)) اى مسمى ذلك اللفظ ويسمى دلالة (مطابقـة) لتطابق اللفظ والمعنى الموضوع له (و) اما (على جزئه) اى جزء مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة (تضمن) لانه في ضمن المعنى الموضوع له (و) اما (على الخارج

يعنى من جهة المتعلم اه (١) لم يقل على جميع لاشعاره بالتركيب والتمام لايشعر بالتركيب لان مقابله النقص بخلاف الجميع فان مقابله البعض اه دوانى يرد عليـه ان التمام لايكون الا فيما له اجزاء وأما مالاجزء له كالجوهر الفرد والآن والنقطة وكلفظ الجلالة فانها بسائط وحينئذ فلا فرق بين تمام وجميع اه لي .

ارتفع قال ولاسبيل الى الفرق الا ان يقال أن الحرف لايدل الا على معنى في غيره بخلاف الفعل فانه يدل على معنى في نفسه وفي غيره فورد عليه ان دلالته على الامرين ان كانت وضعية فباطل لان الوضع الواحد لايكون الا لمعنى واحد وانما يحصل الاشتراك بوضع آخر ولاقائل بالوضعين في الفعل وان كانت بالقرائن فمدلولات القرائن ليست هي المعانى الوضعية وفي الرسالة الحرفية الشريف « واعلم » أن الفعل كضرب يدل على معنى مستقل بالمفعولية هو الحدث وعلى معنى غير مستقل بالمفهومية هو آلة لملاحظة غيره أعنى النسبة الحكمية الخبرية في المثال المذكور فانها ملحوظة من حيث أنها حالة بين طرفيها وآلة في تعريف أحوالهما الا ان أحدهما متعين بدلالة اللفظ والاخر وان كان متعيناً في نفسه بوجه ملحوظ بذلك الوجه والا لما أمكن ايقاع تلك النسبة لكن اللفظ لايدل عليه فلا تتحصل هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل الا بملاحظة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف الي أن قال فارتفع أى الفعل عن مرتبة الحرف ولم يبلغ مرتبة الاسم قلت هذا تقرير منه ان في الفعل معنى حرفياً وادعى له دلالتين دلالة على معنى في نفسه هو الحدث ومعنى في غيره هو النسبة ولاشك ان الحدث هو المستدعي للنسبة الى محدثه فدلالة ضرب على نسبة مفتقرة الى منسوب اليـه وهو معنى حرفي فلم يدل على معنى في نفسه مستقل فالحق أنه لافرق الا بان الفعل دل على الحدث تفصيلا لكن الحدث مفتقر الى ذكر محدثه فدل عليه اجمالا بخلاف الحرف فانه لم يدل على شيء تفصيلا بل دل على متعلقه اجمالا وهو لفظ منفصل ، ان قلت الاسم له شائبة من هذا التقرير فانك تقول زيد فيدل على شيء في الجملة اذ لايعلم اتقول معرب فتريد به الاسم أو تقول قائم فتريد به المسمى قلت الاسم موضوع للذات وهي المرادة عند اطلاقه وأما دلالته على الاسم فهي عقلية ليست بوضعية اذ لو كانت وضعية لزم أنه ليس في الالفاظ الا المشتركة ولايقول هذا أحد (قوله) وعلى جزئه تضمن لأنه في ضمن الموضوع له ان قلت قد تقرر أن فهم الجزء سابق على فهم الكل وهنا جعل فهم الكل سابقاً ودلالة اللفظ عليه متقدمة قلت قد تقرر ان الوضع انما هو للصورة النوعية الحاصلة عن اجتماع الاجزاء فلا يرد ماقيل ان فهم الجزء سابق على فهم الكل لان ذلك انما هو عند تحصيل أجزاء الماهية الطبيعية بالنظر اما تحصيل الماهية بالالفاظ الموضوعة فالامر بالعكس واليه يعود قول ابن سيناء ان النوع كثيراً مايخطر بالبال ولايخطر الجنس بالبال

(قوله) على تمام مسماه ، لم يقل على عين الموضوع له ليشمل المفرد الموضوع عينـه لعين المعنى والمركب الموضوع أجزاؤه لاجزاء المعنى وضعاً شخصياً كما في الجزء المادي أو وضعاً نوعياً كما في الجزء الصوري الذي هو الهيئـة الحاصلة عن تأليف أحدهما الى الآخر فانه وضع للجزء الصوري المنوي الذي هو نسبة أحدهما الى الآخر فدلالة المركب على هذا غير خارجة عن دلالة المطابقة ذكره في المرآة وكأنه قصد بما ذكره دفع ماأورده في شرح المطالع من الاعتراض على الحصر في الدلالات الثلاث حيث ذكر ان دلالة المركب خارجة عن الدلالات الثلاث لأنها ليست مطابقة اذ الواضع لم يضعه لمعناه ولاتضمنا لأن معناه ليس جزءا للمعنى الموضوع له ولا التزاماً اذ ليس خارجاً عن الموضوع له فينظر في توجه الدفع عليه له « وقد أجاب » في شرح المطالع بان الدلالات الوضعية ليست هي عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له والا لما كانت دلالة التضمن والالتزام وضعية بل هي التي يكون للوضع مدخل فيهـا على مافسرها القوم به فتكون دلالة اللفظ المركب وضعية ضرورة ان لاوضاع مفرداته دخلا في دلالته فتدخل دلالة اللفظ المركب في المطابقة وذلك لأن المعنى من الوضع في تعريف دلالة المطابقة ليس وضع عين اللفظ لعين المعنى فقط بل أحد الامرين اما وضع عينه لعينه أو وضع أجزائه لأجزائه بحيث تطابق أجزاء اللفظ أجزاء المعنى والثانى متحقق في دلالة المركب فلا يكون خارجاً عن الدلالات

(قوله) كما في الجزئي المادي ، كمعنى الانسان ومعنى الكاتب اه شرح مطالع وقوله فانه وضع أي المركب اه ح (قوله) فلايكون خارجاً عن الدلالات ، عبارة المطالع فلا تكون خارجة اه ح

(قوله) الخـارج اللازم عقلا أو عرفاً ، لو قال اللازم الذهني عقـلا أو عرفاً لوافق ماذكروه من أن شرطـه اللزوم الذهني ولولا اعتقاد المخاطب لعرف أو غيره كما في التلخيص ولليزدي اذ توهم العبارة ان اللازم عرفاً ليس بحاصل في الذهن وسيأتي للمؤلف عليه السلام الرجوع الى ماذكروه حيث قال أي يلزم من حصول الموضوع له في الذهن حصوله فيه عقلا أو عرفاً « واعلم » أن المراد باللزوم الذهني ليس هو ماشرطه بعضهم كما يأتي فان المراد به هو اللزوم يعني عدم انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى أعني اللزوم البين بخلاف ماذكرهنا وسيأتي بيانه وأما اللزوم الخارجي وهو كون الامر الخارجي بحيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه في الخارج فهو ليس بشرط في دلالة الالتزام كما ذكره في شرح الشمسية قال لأنه لو كان شرطاً لم تتحقق دلالة الالتزام بدونه واللازم باطل اما الملازمة فلامتناع تحقق المشروط بدون الشرط وأما بطلان اللازم فلان العدم كالعمي يدل على الملكة كالبصر دلالة التزامية لانه عدم البصر عن مامن شأنه أن يكون بصيرا مع المعاندة بينهما في الخارج (قوله) عقلي الخ ، هكذا ذكره الدواني ولم يصرح في شرح الشمسية بكون الحصر عقلياً بل ذكر وجه الحصر فقط حيث قال لأن اللفظ اذا كان دالا بحسب الوضع على المعنى فذلك المعنى الذي هو مدلول اللفظ اما أن يكون عين الموضوع له أو داخلا فيه أو خارجاً عنه (قوله) فان اللزوم شرط تحقق الدلالة الخ ، كذا ذكر الدواني وتوضيح المراد بها متوقف على نقل عبارة التهذيب ليعرف معنى قول المؤلف عليه السلام فان اللزوم الخ وذلك أنه قال في التهذيب وعلى الخارج التزام ثم قال ولابد من اللزوم الذهني عقلا أو عادة فالدواني لما ذكر ان الحصر في الثلاثة عقلي ورد عليه اللازم الخارجي الذي ليس بذهني فانه قسم رابع فيمتنع الحصر العقلي «فاجاب» بان اللزوم الذهني شرط في تحقق الدلالة الالتزامية فتنتفي الدلالة عند انتفاء شرطها فلا تحصل الدلالة على اللازم الخارجي الذي ليس بذهني أصلا ولا ينتقل الذهن اليه . وانما يرد الاعتراض لو جعل اللزوم الذهني قيدا في الحد مخرجاً للازم الخارجي عن حد دلالة الالتزام فانه يفيد وجود الدلالة على اللازم الخارجي فيبطل الحصر العقلي هذا تقرير كلام الدواني على عبارة التهذيب وهو قويم في محله لأن صاحب التهذيب لم يجعل اللزوم عقلا قيدا في الحد بل ذكره شرطاً بعد تمام الحد .وأما المؤلف عليه السلام فانه جعله قيدا في الحد فلذا قال وقيد الخارج باللازم عقلا الخ وذلك وجه الخفاء فيما قصده عليه السلام والمراد ماذكرنا فتأمل والله أعلم (قوله) أي يلزم من حصول الموضوع له في الذهن حصوله فيه ، أي في الذهن عقـلا وعرفاً هكذا في شرح التلخيص لـكنه قال اما على الفور أو بعد التأمل في القرائن والامارات وحينئذ فيظهر بما قال التمايز بين اللزوم بهذا المعنى وبين ماشرطه بعضهم كما يأتي يعني امتناع انفكاك تعقل الخارج الخ ويظهر به أيضاً دخول المجازات والـكنايات

اللازم عقلا (١) أو عرفا) وتسمى دلالة (التزام) لانه لازمه وحصر الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاثة عقلي فان اللزوم (٢) شرط تحقق (٣) الدلالة الالتزاميـة وليس معتبراً في الحد (٤) وقيد الخارج باللازم عقلا او عرفا اى يلزم من حصول الموضوع له في

---

(١) انما قال اللازم عقلا لأن اللازم الخارجي لايصل الذهن اليه فلا تحصل دلالة عليه البتة فقولهم لازمه الذهني غـير مستقيم لانه يوهم وجود الدلالة مع اللازم الخارجي وهو باطل فقوله ان اللزوم شرط تحقق الدلالة أى لاموجب الخ اه (٢) قوله فان اللزوم الخ ، جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف قلت الحصر عقلي في الثلاثة وقد اشترطت في الدلالة الالتزامية اللزوم عقلا أو عرفاً فقال فان اللزوم الخ اه منقولة من خط لي (٣) قال في المحصول وهـذا اللزوم شرط لاموجب يعنى أن اللزوم بمجرده ليس هو السبب في حصول دلالة الالتزام بل السبب هو اطلاق اللفظ واللزوم شرط اه اسنوى (٤) قوله وليس معتبراً في الحد أى حتى يكون شطراً والمراد بالحد حد الدلالة الالتزامية اه

(قوله) لأنه لازمه ، أقول يريد أنه انتقل الذهن أولا وبالذات من اللفظ الي معناه وثانياً وبالعرض من معناه الى لازمه الا أنه قد يقال ان التضمنية يجرى فيها هذا لانا قررنا قريباً ان الوضع للصور النوعية ودلالته على أجزاء مادتها انما كان بواسطة دلالته عليها فتكون التضمنية عقلية كالالتزام والى أنهما عقليتان ذهب أئمة البيان

(قوله) واعلم ان المراد الخ ، قال السعد في التلويح وتحقيق ذلك أن المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقلياً كان أو غيره بيناً أو غير بين وبهذا يجرى فيها الوضوح والخفاء ومبنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بوضعه وعند المنطقيين متى اطلق فلهـذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الـكل اهـ ح (قوله) أو عادة ، عبـارة التهذيب أو عرفاً اهـ ح

(قوله) كالبصر بالنسبة الى العمى ، اذ العمى لايتبين الا بان يقرن بالبصر لأنه عدم البصر عما من شأنه البصر قال في شرح الشمسية فان قلت البصر جزء مفهوم العمى فلا يكون دلالته عليه بالالتزام بل بالتضمن وأجاب بان العمى عدم البصر لاالعدم والبصر والعدم المضاف الى البصر يكون البصر خارجاً عنه ومثله ذكر اليزدي في شرحها والدواني حيث قال العمى موضوع للعدم المقيد بالبصر والبصر خارج عنه (قوله) اذ لولاه ، أي لولا تقييد الخارج باللازم الذهني عقلا وعرفاً (قوله) وهذا أنسب بقواعدالمعقول الخ، فالدلالة عندهم كون اللفظ متى اطلق فهم منه المعنى وعند أهل العربية كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى فهذا الاشتراط مبني على التفسير الاول كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه (قوله) لايقال على تقدير أن يكون الخ ، نسبه الشيخ العلامة في حاشيته الى الشريف (قوله) ولايلزم منه كونها جزءا يعني لايلزم من كون القرينة جزءا من الدال على المعنى المجازي كونها جزءا من المجاز حتى يلزم أن يكون المجاز هو المجموع لجواز أن يكون المستعمل في المعنى المجازي هو لفظ الاسد المستعار فقط وان كان الدال عليه هو المجموع المركب منه ومن القرينة فيكون المجاز مفردا والدال مركباً

الذهن حصوله فيه عقلا كالبصر بالنسبة الى العمى أو عرفا كالجود بالنسبة الى حاتم (١) اذ لولاه لكانت نسبة الخارج اللازم الى الموضوع له كنسبة سائر الخارجيات اليه فدلالة اللفظ عليه دون غيره ترجيح بلا مرجح وبعضهم يشترط اللزوم عقلا في دلالة الالتزام بمعنى امتناع انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى ولم يجعل المجازات والكنايات دالة على المعاني بل الدال عليها عنده هو المجموع المركب منها ومن قرائنها الحالية أو المقالية وهذا أنسب بقواعد المعقول كما ان الاول أنسب بقواعد العربية والاصول لا يقال على تقدير ان يكون الدال هو المجموع يلزم ان لا يكون نحو رأيت أسداً يرمى مجازاً في المفرد وهو خلاف تصريحهم لانه يقال المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له وليس ذاك الا لفظ الاسد والقرينة انما هي جزء من الدال على المعنى المجازي ولا يلزم منه كونها جزءاً (٢) من المجاز، وههنا (٣) بحث وهو أنه لو كان لفظ مشتركا بين

(١) في حاشية أي يتنع تصور حاتم بدون تصور الجود اه (٢) فيكون المجاز مفرداً والدال مركبا اه (٣) قوله وهاهنا بحث الخ ينظر في ورود هذه النقوض مع فرض اللفظ المشترك اذ من يجوز استعمال المشترك في معانيه تكون دلالته عليها بالمطابقة ومن يقول لايجوز فلا بد من ارادة احدها مع نصب القرينة المعينة للآخر وحينئذ فالدلالة على القولين بالمطابقة وهو واضح لايخفى على الناظر فينظر فما اطلق عليه النظار من ايراد مثل هذا البحث وعدم التنبه عليه والله اعلم بالصوب اه احمد بن محمد اسحق

(قوله) يكون البصر خارجاً عنه، أي عن العدم فتكون دلالته عليه بالالتزام لابالتضمن وهو المدعى اه اذ لا يمكن تعقله بدونه مع امكان اجتماعهما في الوجود الخارجي اه ح (قوله) كون اللفظ متى اطلق ، أي كلما اطلق فان الدلالة المعتبرة في هذا الفن ما كانت كلية واما اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة قرينة فاصحاب هذا الفن لايحكمون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف أصحاب العربية والاصول اه شريف على القطب ح (قوله) اطلق ، أي على الدوام كما في اللازم البين اه حسن بن يحيى وقوله بعدهذا اذا اطلق أي ولو في بعض الاحيان كما في اللازم غير البين اه حسن بن يحيى وقوله فهم منه المعنى أي ولو في الجملة اه سعد الدين ح (قوله) كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه، لفظ العضد وقيل ان كان المدلول لازماً ذهنياً للمسمى والافلافهم فلا دلالة ويرد عليهم أنواع المجازات ﴿ والتحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها أنه مهما سمع اللفظ مع العلم بالموضوع له فهم المعنى أم لا بل يكفي الفهم في الجملة انتهى لفظ سعد الدين ﴾ قوله ويرد عليهم أنواع المجازات ، يعني غير نوع استعمال الكل في الجزء واستعمال الملزوم في اللازم الذهني يعني من اشترط في دلالة الالتزام كون المدلول بحيث يمتنع تعقل المسمى بدونه أي بدون اللازم البين بالمعنى الاخص على ماهو رأي المنطقيين يلزمه خروج دلالة امثال هذه المجازات عن الاقسام الثلاثة وقد يجاب بان المنحصر في الثلاثة دلالة اللفظ والدال هنالك اللفظ مع القرينة لكن التحقيق ان الاختلاف في هذا الاشتراط فرع تفسير الدلالة فمن فسرها بفهم المعنى من اللفظ متى اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع اشترط ذلك ومن فسرها بفهم المعنى منه اذا اطلق لم يشترط اذ يكفي الفهم والانتقال في الجملة لادائما وهذا مراد أهل الاصول والبيان اه

معنيين اللازم وحده ومع الملزوم(١) اجتمع في اللازم الثلاث الدلالات فينتقض تعريف كل (٢) من الدلالات بالاخريين وجوابه أن قيد الحيثية معتبر في التعريفات فالدلالة المطابقية دلالة اللفظ على تمام مسماه من حيث هو جزء مسماه والالتزامية دلالته على الخارج عن مسماه من حيث هو خارج عنه فلو وضع لفظ الشمس لمجموع الجرم المعين والضوء(٣) وللضوء فقط لكانت دلالته على الضوء من حيث هو مسماه دلالة مطابقة لا غير ومن حيث هو جزء مسماه دلالة تضمن لا غير ومن حيث هو لازم مسماه لانه لازم جزئه ولازم الجزء(٤) لازم الكل دلالة التزام لا يقال هو لازم

---

(١) فان الدلالة على الضوء يمكن ان تكون مطابقة وتضمناً والتزاما اه (٢) قال المحقق السعد في شرحه على الرسالة للقطب مانصه وانما لم يقل المطابقة هي الدلالة على تمام الموضوع والتضمن على جزئه والالتزام على لازمه واشترط ان تكون الدلالة بتوسط الوضع كما ذكره لئلا ينتقض تعريف كل من الدلالة بالأخريين فيما اذا فرضنا اللفظ مشتركا بين الشيء ولازمه والمجموع المركب من اللازم والملزوم كلفظ الشمس للجرم والشعاع والمجموع المركب منهما اما المطابقة فانتقاضها بالتضمن في اطلاق الشمس على المجموع واعتبار دلالته على الجرم بالتضمن فانه يصدق عليها يعنى على دلالة الشمس على الجرم الدلالة على تمام الموضوع له لكن لا بواسطة انه تمام الموضوع له لتحقق الدلالة عند فرض عدم وضعه للجرم وبالالتزام في اطلاقه يعنى لفظ الشمس على الجرم واعتبار دلالته على الشعاع بالالتزام مع انها دلالة على تمام الموضوع له لكن لا بواسطة انه تمام الموضوع له ، واما التضمن فانتقاضه بالمطابقة في اطلاق الشمس على الجرم مطابقة فانه يصدق عليها الدلالة على جزء المعنى الموضوع له لكن لا بواسطة وضعه للكل لتحققها عند عدم هذا الوضع وبالالتزام في اطلاقه على الجرم وباعتبار دلالته على الشعاع بالالتزام مع انها دلالة على جزء المعنى الموضوع له لكن لا بتوسط الوضع لما هو اعنى الشعاع جزء له لتحققه بدون ذلك بل بتوسط وضعه لما هو لازم له ، واما الالتزام فانتقاضه بالمطابقة في اطلاق لفظ الشمس على الشعاع مطابقة مع انها دلالة على لازم المعنى الموضوع له لكنها ليست بتوسط وضعه لما هو اعنى الشعاع لازم له لتحققها بدون هذا الوضع بل بتوسط وضعه لما هو داخل فيه وهذا تقرير بديع لا يوجد في كلام القوم اه المراد نقله (*) قوله فينتقض تعريف كل الخ وجه الانتقاض انه اذا ذكر الشمس واريد بها الجرم كان الضوء لازما له وكانت الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء التزاماً ويصدق ان يقال ان الدلالة مطابقة على الضوء لانها موضوعة له وكانت الدلالة المطابقية منقوضة بالتضمن والالتزام اى يصدق حدها عليهما فلا يكون مانعاً وكذلك الالتزامية منقوضة بالمطابقة والتضمن لانها لو ذكرت واريد بها الجرم كانت الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء التزاما ويصدق ان يقال الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء كذلك لانها موضوعة له ويصدق ان يقال الدلالة عليه التزامية باعتبار ذكر الشمس وارادة الجرم فكانت الدلالة التضمنية منقوضة بالمطابقة والالتزام لان الامور التى تختلف باختلاف الاعتبار يراد في تعريفها قيد الحيثية ذكر اولا ويدفع ان ترتيب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فترتب كل من الدلالات الثلاث على الدال بالوضع يدل على ان تسمية الدلالة مطابقة وتضمنا والتزاما انما هي بسبب كون تلك الدلالة دلالة بالوضع لتمامه او لبعضه او لملزومه اه المراد نقله من شرح ايساغوجى للطبرى (٣) ويقال على هذا طلعت الشمس وقوله وللضوء فقط ويقال عليه جلسنا في الشمس اه (٤) قوله ولازم الجزء اى الجرم لازم الكل اى المجموع وقوله

(قوله) معتبر في التعريفات ، يعنى في تعريفات الامور الاضافية التى تختلف باعتبار الاضافات هكذا في شرح التلخيص (قوله) لانه لازم جزئه ، ولازم الجزء لازم الكل والضوء لازم للجرم والجرم جزء مجموع الضوء والجرم والضوء لازم للمجموع

وليس بخارج فينتقض تعريف الدلالة الالتزامية عكسا لانا نقول جزئيته غير معتبرة في تحقق هذه الدلالة فانها متحققة ولو لم يكن جزءاً من الموضوع له فهو خارج باعتبار اللزومية ،ودخوله باعتبار الجزئية دخول باعتبار آخر فلا يضر ، وتحقيقه ان الدلالة اما لرابطة كون المعنى عين الموضوع له فهو المطابقة اولا فاما لرابطة كونه جزءاً منه وهو التضمن اولا لرابطة الدخول اصلا وهو الالتزام «واعلم» ان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة (١) وذلك لان دلالة اللفظ على جزء المسمى بسبب كونه جزءاً له وعلى الخارج اللازم بسبب كونه خارجا لازما ولا يتحققان بدون دلالة اللفظ على المسمى وهو ظاهر ولانهما يستلزمان كون اللفظ موضوعا لمعنى وذلك يستلزم دلالته عليه بالمطابقة، فان قلت الفعل (٢) يدل على معان ثلاثة الحدث، والزمان، ونسبة مخصوصة للحدث الى فاعل معين (٣)، وهو وحده يدل على الجزئين الاولين لا الثالث واذا لم

لايقال هو اى الضوء اه (١) لايقال اذا اطلق اللفظ على جزء المعنى أولازمه مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فقد تحققا دونها لانا نقول لانسلم تحققهما حينئذ لان التضمن والالتزام عبارة عن فهم الجزء في ضمن الكل واللازم بعد فهم الملزوم فاذا قصد باللفظ مجرد الجزء واللازم كانت دلالته عليهما مطابقة لكونها دالة على تمام المعنى اى على ماعنى باللفظ وقصد اه سعد فيه ان التضمن وقوع الجزء في ضمن الكل لافهم وقوعه واللازم والالتزام توقف حصول معنى اللازم على حصول معنى الملزوم والله اعلم اه شرح تهذيب الا ان يقال الكلام فيه باعتبار دلالتهما كما هو الظاهر لم يبعد اه لي (٢) يعني مع الفاعل وقد ظن في نسخة بلفظ والفاعل اه (٣) المعروف فاعل ما ، لامعين اه وكانه بنى على احد القولين فانه اختلف في ان معنى الفعل النسبة الى فاعل ما ، اوفاعل معين اه

(قوله) فان الفعل الى قوله فاعل معين ، أقول هكذا نقل عن الشريف وقال لو لم يقل بهذا للزم كون ضرب وحده كلاماً لانه يدل على النسبة الى فاعل ما « قات » هب أنه يلزم ذلك فكيف ندفعه بانه يدل على النسبة الي فاعل معين وهل يتعين الفاعل الا بذكره وقد مر لك نص الشريف في الرسالة الحرفية ان لفظ الفعل لايدل على هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل الا بملاحظة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف هذا لفظه فكيف يروج القول بانه يدل على فاعل معين واذا قد دل على فاعل معين كان ذكره لغواً أو تكراراً وقول الشارح وحده يدل على الجزئين الاولين دون الثالث أي الفعل وحده من دون ذكر فاعله يدل على الحدث والزمان ولايدل على الفاعل الا بذكره فكيف الدلالة عليه معيناً ولم يذكر

(قوله) وليس بخارج ، يعني أن المعتبر اللازم الخارج (قوله) عكساً ، اذ قد انتفى به الخارج ولم ينتف المحدود (قوله) غير معتبرة في تحقق هذه الدلالة ، يعني وانتقاض التعريف عكساً انما يرد لو كانت هذه الجزئية معتبرة في تحققها (قوله) دخول باعتبار آخر ، أي غير اعتبار اللزومية وهو اعتبار الجزئية « واعلم » أن هذا المذكور انما يفيد عدم المنافاة بين اتصاف الجزء بالدخول والخروج لأجل الاعتبارين وليس ذلك مدار دفع الايراد فانه انما نشأ الايراد من عدم الفرق بين اشتراط عدم الجزئية في دلالة الالتزام وبين عدم اشتراطها وليس كذلك ففرق بين عدم الشيء واشتراط عدمه فان الثاني أخص من الاول فالايراد انما يتوجه لو اشترط عدم الجزئية في دلالة الالتزام فلذا قال المؤلف عليه السلام وتحقيقه أي تحقيق ماقصده من دفع الايراد (قوله) أولا لرابطة الدخول ، معناه أولا لعدم اشتراط الدخول أعني الجزئية فيندفع الايراد لأنه انما يتوجه لو اشترط فيها عدم الدخول فتأمل (قوله) وذلك لان دلالة اللفظ على جزء المسمى بسبب كونه جزءا له الخ ، أي بسبب كونه جزءا للمسمى اذ لو دل اللفظ عليه لابسبب كونه جزءا لمسمى اللفظ لم يكن للجزئية دخل في الدلالة عليه فتكون دلالته عليه دون غيره ترجيحاً بلا مرجح واذا كان كذلك لم يتحقق كونه جزءا لمسمى اللفظ الا بعد تحقق مسمى مركب يدل اللفظ على مجموعه وذلك معنى المطابقة وكذلك الكلام في الالتزام انما يدل اللفظ عليه بسبب كونه لازماً للمسمى والا كان دلالته عليه دون غيره أيضاً ترجيحاً بلا مرجح اذ نسبة اللفظ اليهما واحدة واذا كان كذلك لم يتحقق لازم المسمى الا وقد تحقق مسمى يدل عليه الاسم وذلك معنى المطابقة (قوله) ولأنهما ، أي التضمن والالتزام يستلزمان كون اللفظ موضوعاً لمعنى هذا التعليل ذكره اليزدي في شرح الشمسية وانما يستلزمان ذلك لأن اتصاف المعنى بان له جزءاً ولازماً ذهنياً فرع وجود معنى موضوع له اللفظ اذ المعنى ماعنى باللفظ موضوع أي قصد به وذلك أي كون ذلك المعنى الذي له جزء ولازم موضوعاً له لفظ يستلزم دلالة ذلك اللفظ عليه أي على ذلك المعنى المركب بالمطابقة اذ الفرض انحصار الدلالة عقلا في الثلاث والفرض ان ذلك المعنى ليس بجزء ولا لازم والتمايز بين هذا الوجه وما قبله أن هذا الوجه متوقف على انحصار الدلالة في الثلاث بخلاف الاول فتأمل والله أعلم (قوله) ونسبة مخصوصة للحدث الى فاعل معين الخ ، توضيح هذا السؤال أن يقال الفعل له معنى

(قوله) معناه أولا لعدم ؛ ينظر في صحة المعنى مع لفظ لا اهـ ح عن خط شيخه المغربي

مطابقي وتضمني فمعناه المطابقي مجموع أمور ثلاثة الحدث والزمان ونسبة ذلك الحدث الى فاعل معين ولا شك أنه يفهم من ضرب مثلا الحدث والزمان لا المجموع المطابقي اذ لا تفهم النسبة الى فاعل معين الا بذكره فلا يفهم المعنى المطابقي حينئذ فقد وجد التضمن بدون المطابقة فكيف يتم مااتفقوا عليه من أن التضمن لا يوجد بدون المطابقة قال عصام الدين وهذا السؤال مما تحير فيه العقلاء قرناً بعد قرن وانما قال عليه السلام الى فاعل معين اعتمادا على ماذكره الشريف في حواشي شرح المختصر وحواشي شرح الرسالة الوضعية وتبعه شارحها أيضاً من أن جزء مدلول الفعل هو النسبة المخصوصة الى فاعل معين قال لان النسبة الحكمية التى تضمنها الفعل لو كانت متعلقة بفاعل لا بعينه ولا شك أنه مفهوم عند اطلاقه لكان ضرب مثلا وحده كلاماً محتملا للصدق والكذب وانه باطل اتفاقاً اذا عرفت ذلك فورود هذا السؤال مبني على ذلك لا على مااشتهر من أن جزء الفعل هو النسبة الى فاعل ما وذلك لأن الفعل مستقل بالدلالة على النسبة المطلقة فلا اشكال فلذا قال السعد في الحواشي في بحث الحروف فلم يكن بد في دلالة الحروف على معانيها من ذكر متعلق به تتعين النسبة المخصوصة بخلاف الفعل فانه لنسبة الحدث الى موضوع مافدل قوله بخلاف الفعل الخ على استقلاله بالدلالة على ذلك وكذلك عصام الدين في حاشيته على الجامي صرح بذلك حيث قال اختلف في أن معنى الفعل النسبة الى فاعل ما أو الى فاعل معين ولا شك أن النسبة على الثاني معنى حرفي لا يفهم مالم ينضم الى الفعل ذكر الفاعل وعلى الاول معنى يتعقل بتعقل فاعل ما اجمالا وهو يفهم بذكر الفعل من غير ذكره فيكون معنى مستقلا وأما الجامي فانه أشعر كلامه في حد الفعل بان النسبة الى فاعل ما أيضاً معنى غير مستقل بالمفهومية لكن قد اعترضه عصام الدين فخذه من موضعه (قوله) قلنا يمكن أن يجاب بان النسبة المخصوصة تفهم من الفعل اجمالا كما تفهم معانى الاسماء الموضوعة بازائها وضعاً عاماً ، تقرير ماذكره عليه السلام ان الفعل وحده تفهم منه النسبة الى فاعل ما فبواسطة فهم هذه النسبة تفهم النسبة المخصوصة اجمالا لكونها جزئياً من جزئيات النسبة المطلقة فقد دل الفعل بنفسه على معناه المطابقي وهو الحدث والزمان والنسبة وفهمت منه النسبة المخصوصة اجمالا فلم ينفك ﴿١٨٤﴾ التضمن عن المطابقة فقوله وضعاً عاماً اشارة الى ماسيأتى في فصل الحروف من أن الوضع قد يكون عاماً وهو قسمان إما أن يكون الموضوع له خاصاً كوضع أسماء الاشارة أو يكون الموضوع عاماً كأسماء الاجناس كحيوان عند بعضهم في كون وضعها عاماً وسيأتى ان شاء الله تعالى بيان وجه التسمية بالوضع العام وبالموضوع الخاص والعام فالمؤلف عليه السلام قصد أن النسبة المخصوصة في فهمها من الفعل اجمالا تشبه معانى أسماء الاجناس الموضوعة بازائها وضعاً عاماً في فهم معانيها اجمالا لأن الافعال تشبهها في أنها موضوعة بوضع عام كأسماء الاجناس وكانه أراد بمعانى الاسماء جزئياتها اذ لو اريد بمعانيها حقائقها التى هي من هيأتها كما هو الظاهر لم يستقم تشبيه النسبة المخصوصة في فهمها اجمالا بماهية أسماء الاجناس لأن ماهياتها مفهومة من الاسماء فهما تفصيلا لا اجمالا هذا غاية مايتكلف في توجيه المقام ولا يخلو عن اشكال ولذا صدر المؤلف هذا الجواب بالامكان حيث قال ويمكن لأن الفعل لو كان موضوعاً للنسبة المطلقة لزم أن يكون استعماله مجازا لأنه في جميع موارده لا يراد به الا النسبة المخصوصة ويلزم أن يفتقر في دلالته عليها الى قرينة ويعود الاشكال وانما قلنا ان استعماله في النسبة المخصوصة مجاز لأنهم قد صرحوا بان اطلاق الأعم وارادة الأخص لخصوصه لا من حيث صدق الأعم عليه مجاز ولان الفعل اذا كان موضوعاً للنسبة المطلقة فاما أن لا يكون موضوعاً للنسبة المخصوصة وهو خلاف مبنى الجواب عند المؤلف عليه السلام أو يكون موضوعاً لهما كان دالا عليهما في حالة واحدة وفيه ما ذكره الشريف من لزوم كون الفعل وحده كلاماً مستقلا مع لزوم ركة في المعنى فان في نسبة الفعل الى فاعل ما والى فاعل معين في اطلاق واحد مالا يخفى من الركة ولما ذكرنا من الاشكال وعدم انتهاض هذا الجواب اختار الفاضل الهروى في شرح الرسالة الوضعية وكذا المحقق اليزدي في شرح الشمسية في بحث المتواطي والمشكك أن معنى الفعل التضمن والمطابقي غير مستقل بالمفهومية بل يحتاج في الدلالة عليهما الى الغير اما النسبة المخصوصة فلان حالها كحال النسبة التى هي مدلول الحرف في عدم الاستقلال بالمفهومية وأنها لا تتعين الا بانضمام الغير ولهذا وجب الفاعل قالوا فقول النحويين الفاعل لا يجوز حذفه ليس مبنياً على مراعاة جانب اللفظ الصرف بل تعقل معنى الفعل يتوقف على ذكر الفاعل وأما الحدث فهو وان كان مستقلا الا أنه اعتبر في مفهومه أي الفعل من

يكن وحده دالا على النسبة التي هى جزء معناه لزم عدم استلزام التضمن المطابقة « قلنا » يمكن ان يجاب بان النسبة المخصوصة تفهم من الفعل اجمالا كما تفهم

(قوله) ولأن الفعل اذا كان موضوعاً ، عطف على لأن الفعل لو كان موضوعاً اهـ منه ح

حيث أنه منتسب الى الفاعل وأما الزمان فلانه اعتبر في معنى الفعل على أنه قيد للحدث والحدث الكائن في الزمان المخصوص اعتبر من حيث أنه منتسب الى الغير فهو أيضاً لايصلح أن يكون مسندا أو مسند اليه (قوله) وبه، أي وبهذا الجواب يندفع ورود هذا الاشكال الخ بيان الاشكال أنهم لما عرفوا الفعل بما دل على معنى في نفسه الخ ورد عليهم أن المتبادر من المعنى هو المطابقي والمعنى المطابقي للفعل هو الحدث والزمان والنسبة المخصوصة الى فاعل معين وهذه النسبة لايدل عليها الفعل بمجرده كما عرفت فلايستقل الفعل بالدلالة على المعنى المطابقي لأن النسبة جزؤه فقيد بنفسه في تعريف الفعل غير صحيح «وقد أجاب» الجامي عن هذا الاشكال بغير ماذكره المؤلف عليه السلام فخذه من محله ولو قال المؤلف عليه السلام وبه يندفع ماينشأ عن هذا الاشكال على حد الفعل لكان صوابا اذ لاورود لعين هذا الاشكال على حد الفعل وذلك ظاهر والله تعالى أعلم «وأعلم» أن كلام المؤلف عليه السلام فيما يأتى في شرح قوله وان لم يستقل فحرف يشعر بان جزء الفعل هو النسبة المطلقة وكأنه بناه على ما اشتهر (قوله) فلا تستلزم التضمن الخ، هذا كما في الشمسية ان المدعى عدم الاستلزام فلذا اكتفى المؤلف في الاستدلال بقوله لجواز أن يكون الخ وأما اليزدي في شرحها فانه جعل المدعى تيقن عدم الاستلزام فلذا استدل على ذلك بدليل آخر كما ذكره في شرحها ليتم مدعاه «والحاصل» أن الجمهور اقتصروا على عدم الاستلزام واليزدي اشترط تيقن عدم الاستلزام والرازي ادعى الاستلزام كما يأتى (قوله) ولا التضمن، في عطف هذا على ماقبله خفاء فينظر (قوله) وهاهنا خلاف وكلام لايسعه المقام، أشار الى خلاف الرازي من أن المطابقة يلزمها الالتزام قال في شرح المطالع لأن لكل ماهية لازماً بيناً واقله أنها ليست غيرها والدال على الملزوم دال على لازمه بالالتزام «واجيب» بانه ان اراد ان كونها ليست غيرها لازماً بيناً بالمعنى الاخص أعني مايلزم من تصور الملزوم تصوره فممنوع اذ كثيرا ما نتصور شيئاً ولايخطر ببالنا غيره فضلا على أنه ليس غيره وان أراد أنه بين بالمعنى الأعم أعني مايكون تصوره مع تصور ملزومه كافياً في الجزم بينهما باللزوم فمسلم لكن لايفيد اذ المعتبر في دلالة الالتزام هو المعنى الأخص لأن شرط الالتزام هو اللزوم الذهني أعني كون الأمر الخارجي يحصل في الذهن متى حصل المسمى فيه وأشار المؤلف بما ذكره أيضاً الى كلامهم في كون التضمن هل هو تابع للمطابقة كما عند الجمهور أوهما متحدان بالذات وانما اختلفا بالاعتبار كما ذكره في شرح المختصر وفيما ذكره الجمهور اشكال مشهور وهو أنه يقتضي تأخر التضمن عن المطابقة مع ان الامر بالعكس فان فهم الجزء سابق على فهم الكل وقد وسع الكلام في ذلك أهل الحواشي سيما صاحب الجواهر فانه أيد ماذكره الجمهور ودفع الاشكال بما لا يحتمله المقام وقد أوردنا ما ذكروه في حاشية على الحاشية وهو بحث نفيس والله أعلم

معاني الاسماء الموضوعة بازائها وضعاً عاما وبه يندفع ورود هذا الاشكال على حد الفعل واما المطابقة فلا تستلزم التضمن ولا الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى بسيط لالازم له ولا التضمن الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى مركب لا لازم له ولا العكس لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى بسيط له لازم وهاهنا خلاف وكلام لايسعه المقام (واللفظ ان قصد بجزء منه الدلالة(١) على جزء المعنى (٢)

---

(١) فالدلالة فهم المعنى من اللفظ سواء كان مراداً أولا بخلاف الارادة فانها كون المعنى مراداً أو مقصودا من اللفظ كلفظ العين المشترك اذا اريد أحد معانيه فانه يدل على جميع معانيه مع ان المراد واحد معين منها اهـ علوى (٢) وخرج من المركب اضرب وأخواته من المبدوء بالهمزة والنون والياء وفيها مذاهب والمختار ان الكل مفرد ومقابله ان الكل مركب والثالث التفصيل وهو قول ابن سيناء أن المبدوء بالياء مفرد وغيره مركب، وجه الثانى دلالة حروف المضارعة على موضوع معين في غير ذى الياء وغير معين فيه فلا وجه للتفصيل كذا نقل عن المصنف يعنى ابن الهمام ولايبعد ان يقال في توجيهه أن الفعل من حيث أنه عرض لابد له من

(قال) ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فمركب، أقول قد قرر الشارح أنه لابد من أركان أربعة يحصل عنها المركب منها أن يكون لمعناه جزء ولكنه صرح ابن الحاجب في مختصر المنتهى بان الجملة وضعت لافادة نسبة لانه قال والمركب جملة وغير جملة فالجملة ماوضع لافادة نسبة وقال لافادة نسبة لتخرج المركبات التقييدية كالصفة مع الموصوف والمضاف والحرف مع متعلقه فان جميع ذلك وضع لنسبة لا لافادتها بل ليكون قيداً للمنسوب اليه اذا عرفت ان معنى المركب النسبة لا المنسوب والمنسوب اليه وكل من اجزاء اللفظ لايدل

(قوله) وبه يندفع ماينشأ عن هذا الاشكال، صوابه ماينشأ هذا الاشكال عنه الخ اهـ ح (قوله) في عطف هذا على ماقبله خفاء، وجه الخفاء أنه عطف على الجزاء واذا اعتبر المعنى صح العطف اذ هو في تقدير مهما يكن من شيء فلا تستلزم المطابقة التضمن فتأمل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) وأشار المؤلف أيضاً كما أشار الى خلاف الرازي اهـ ح عن خط شيخه

فركب) هذا شروع فى تقسيم اللفظ باعتبار التركيب والافراد وقدم تعريف المركب على المفرد لان التقابل بينهما تقابل العدم(١) والملكة والاعدام انما تعرف بملكاتها(٢) والمراد باللفظ الذى هو مورد القسمة اللفظ الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد اعتماداً على ماسبق فى تقسيم الدلالة من الاشارة اليه اذا عرفت ذلك فالمركب انما يتحقق بامور اربعة «الاول» ان يكون للفظ جزء «الثانى» ان يكون لمعناه جزء

موضوع يدل على موضوع غير معين فالياء كانها لاتفيد أمراً زايداً بخلاف مايدل على تعين الموضوع لأنه أى المضارع موضوع لمجرد فعل الحال أو الاستقبال على سبيل منع الخلو فيصح على الاقوال كونه للحال فقط والاستقبال فقط أو لهما على الاشتراك كما هو المختار لموضوع خاص يعنى ماقام به من المتكلم والمخاطب والغائب المعين فمعناه مركب من ثلاثة حدث وزمان ونسبة الى معين والجار متعلق بمحذوف وهو صفة فعل أى لمجرد الفعل الثابت لموضوع والمثبت له خارج عن ماوضع له ، وحاصل التعليل ان المضارع الذى فيه حرف المضارعة كلة واحدة وضعت دفعة واحدة للمعنى الذى فيه النسبة الى المتكلم أو المخاطب أو الغائب لأنه وضع مدخول حرف المضارعة للحدث والزمان والنسبة وحرف المضارعة لوصف ذلك الموضوع من المتكلم الخ اه تحرير وشرحه لابن الهمام (١) لأن المعتبر في مفهوم المركب وجودى وهو دلالة جزئه على جزء معناه والمعتبر في مفهوم المفرد عدمى وهو عدم دلالة جزئه على جزء معناه والاعدام وان كانت سابقة على الوجود في التحقيق لكنها متأخرة عنه في التعقل وبذلك لاتعرف الاعدام الا بملكاتها فيقال العمى عدم البصر اه شريف على المطالع (٢) جواب سؤال تقديره والمفرد مقدم على المركب طبعاً فليقدم عليه وضعاً لأن مخالفة الوضع للطبع في قوة الخطأ وجوابه ان نقول ماذكرت اما ان يكون بحسب الذات اى ماصدق عليه المفرد من نحو زيد وعمرو فتقدمه بحسب الذات مسلم ولكن تأخيره هنا في التعريف والتعريف ليس بحسب الذات بل بحسب المفهوم وتقدمه بحسب المفهوم ممنوع فان قيود المفهوم المركب وجودية بخلافها في المفرد فبينهما تقابل العدم والملكة اه

على جزء النسبة لانها بسيطة لاجزء لها اذ هي أمر إضافي وحينئذ يعلم ان رسم المركب غير صحيح اذ لاجزء لمعناه « نعم » اذا اريد انه يدل جزء لفظه على جزء معنى فصحيح الا أنه أولا لامعنى لتسميته جزء معنى فان زيداً يدل على معنى كامل لاعلى جزء معنى بالنظر الى نفسه ثم إنه ينتقض حد المفرد بمثل عبد الله وابن عباس اذ جزء لفظهما يدل على جزء معنى وهو معناه الاصلي وقولهم حال الجزئية لايفيد اذ المراد بها حال العلمية وهي حال العلمية تدل على معانيها الاصلية ولذا قال علماء البيان أن أبا لهب كناية عن الجهنمى فصرحوا بان المعنى العلمي لاينافي دلالة المنقول على معناه الاصلى

(قوله) فركب ، ويسمى قولا ومؤلفاً فلا فرق بينهما على مافي شرح المطالع قال وعليه الاصطلاح قال في شرح القاضي زكريا فالقسمة ثنائية ومن جعل المؤلف أخص من المركب فالقسمة عنده ثلاثية مفرد . ومركب . ومؤلف « قال » اليزدي اذ تعتبر في المؤلف المناسبة بين أجزائه لأنه مأخوذ من الالفة (قوله) لأن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة الخ ، لم يذكر في شرح الشمسية تقابل العدم والملكة بل ذكر مجرد كون مفهوم المركب وجودياً والمفرد عدماً ولعل المؤلف أراد بالملكة أيضاً مجرد الوجود مجازا أو أراد أنه لابد من اعتبار عدم الدلالة على جزء المعنى عما من شأنه أن يدل وفي ذلك بعد فينظر « وحاصل » جواب شرح الشمسية أن المتقدم على المركب هو ذات المفرد لامفهومه والتعريف ليس بحسب الذات بل بحسب المفهوم والقيود في مفهوم المركب وجودية وفي مفهوم المفرد عدمية والوجود في التصور سابق على العدم فلذا أخر المفرد في التعريف وقدم في الاقسام والاحكام لانها بحسب الذات وأما المؤلف فقدم المركب أيضاً في التقسيم واعتذر عن تأخيره بقوله فلم يحسن الفصل الكثير كما يأتى (قوله) اعتماداً على ماسبق في تقسيم الدلالة حيث قال والمقصود بالبحث ههنا هي الدلالة اللفظية الوضعية الخ فيخرج مادل بالطبع لكن هذا التقييد انما ذكر في الشرح فترك هذا القيد في المتن هنا اعتماداً على ماسبق في الشرح

(قوله) ويسمى قولا ومؤلفاً ، في نسخة ويسمى قولا مؤلفاً وهي أنسب بقوله فلا فرق بينهما اهـ ح (قوله) هي الدلالة اللفظية الوضعية ، في شرح المطالع مالفظه وعنى باللفظ الذي هو مورد القسمة اللفظ الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد بناء على ما سبق من ان نظر المنطقي مختص بالدلالة الوضعية وذلك لانه لو أراد به مطلق اللفظ لانتقض حد المفرد بالالفاظ الغير الدالة على معنى والدالة على معنى بحسب الطبع أو العقل فانها ليست بالفاظ مفردة اهـ ح (قوله) على ما سبق في الشرح ، تمام عبارة الشارح يعنى ابن الامام الاشارة اليه يعنى بقوله مطابقة لان معناه تطابق اللفظ والمعنى الموضوع له وفي قوله تضمن لان معناه انه في ضمن المعنى الموضوع له اللفظ اونحو ذلك فقول المحشي لكن هذا التقييد الخ من العجلة اهـ سيدي عبد الله الوزيز ح

« الثالث » ان يدل جزء لفظه على جزء معناه « الرابع » ان تكون هذه الدلالة مراده فللمركب قسم واحد وللمفرد أربعة اقسام يحصل من انتفاء كل من الامور الاربعة قسم منها وسيأتى تفصيلها ان شاء الله تعالى والمراد بالقصد (١) القصد الجارى على قانون اللغة (٢) والا فلو قصد واحد بزاي زيد معنى للزم ان يكون مركبا وبالجزء ما يترتب فى المسموع (٣) ليخرج الفعل الدال بمادته على الحدث و بصيغته على الزمان وهو اعم من التحقيق والتقديرى حتى يدخل فيه مثل اضرب (٤)، ولما عرف المركب بما افاده التقسيم وهو لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه اشتغل بتقسيمه لشدة ارتباط اقسامه به فلم يحسن الفصل الكثير بينه وبينها لو عرف المفرد وبينت اقسامه ولا الفصلان بين المركب واقسامه والمفرد واقسامه لو عقب التعريف بالتعريف والتقسيم بالتقسيم فقال (اما) مركب (تام) اى يصح السكوت (٥) عليه كزيد قائم واضرب والمركب التام

(١) قوله والمراد بالقصد الخ ، في هامش شرح السعد للرسالة مالفظه كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا قصد بجزء من زيد كالزاى مثلا معنى أو قصد بالحيوان من الحيوان الناطق مثلا معنى صدق عليه انه قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فيصدق عليه حد المركب مع انه مفرد فلا يكون حد المفرد جامعا ولا حد المركب مانعا ولا بد منهما فاجاب عنه بقوله والمراد بالقصد الخ حاصله ان يقال ان سؤالكم هذا انما يرد عليه ان لو كان المراد بالقصد القصد المطلق سواء كان على قانون الوضع او لا يكون كذلك بل المراد بالقصد هو القصد الجارى على قانون الوضع والقصد المأخوذ في تلك الصورة ليس جاريا على قانون الوضع لان واضع اللغة لا يقصد بجزء زيد ولا بجزء الحيوان الناطق العلمي معنى فلا يرد نقض عليه اه (٢) وهو ان يكون كل جزء مستقلا في التلفظ اه (٣) في حاشية اى بان يسمع بعضه قبل وبعضه بعد اه شريف ممنى (٤) بصيغة الامر كذا في نسخة صحيحة اه (٥) اى يفيد المخاطب فائدة تامة سواء افاد فائدة جديدة كزيد قائم املا كقولنا السماء فوقنا اه سعد

لايخلو عن تأمل (قوله) الثالث أن يدل جزء لفظه على جزء معناه ، قال بعض المحققين لأنه لابد من تقييد الجزء بالقريب والا فالمركب كقام زيد لايقصد بجزئه البعيد كالقاف الدلالة على جزء معناه فان لم يقيده بذلك خرج المركب كله لأن الجزء هنا وقع مفردا مضافا فهو عام (قوله) وسيأتى تفصيلها ، في شرح قوله فيما يأتى والا فمفرد (قوله) والمراد بالقصد ، القصد الجاري على قانون اللغة الخ هكذا ذكر هذا القيد في شرح المطالع وتبعه القاضي زكريا (قوله مايترتب في المسموع ، عبارة شرح الاشارات مايترتب في السمع وعبارة غيره المترتب في السمع ولعل المؤلف أراد مايترتب في اللفظ المسموع مثلا الجزء الاول من زيد قائم مترتب في اللفظ المسموع أعني مجموع الجزئين (قوله) ليخرج الفعل الدال بمادته على الحدث وبصيغته على الزمان ، فان المادة والهيئة مسموعتان معاً فلا ترتب بينهما في السمع « قال » في شرح الشمسية لبعض المحققين والحق ان الهيئة أمر اعتباري وليست بجزء من اللفظ (قوله) وهو ، أي الجزء أعم من التحقيقي والتقديرى يعنى ان جزء المركب في اضرب هو الضمير المستتر وهو لفظ تقديرا كما حقق ذلك في موضعه (قوله) بما أفاده التقسيم الخ ، أي بتعريف افادة التقسيم أي تقسيم اللفظ السابق أعنى قوله واللفظ ان قصد بجزء منه الخ لأنه أفاد تعريف المركب بانه لفظ قصد بجزء منه الخ فلما كان ذلك التقسيم مفيدا للتعريف لم يشتغل بالتعريف هنا استغناء به واشتغل هنا بتقسيمه لشدة ارتباط أقسامه أى أقسام المركب به أي بتعريفه وانما جمع الاقسام مع ان المذكور للمركب قسمان ولذا قال المؤلف فيما يأتى هذا القسم الثانى من قسمي المركب لأن المؤلف جعل الخبر والانشاء وأقسامهما وكذا التقييدي وغيره أقساماً للمركب تسامحاً وان كانت في التحقيق اقساماً لقسميه أعنى المركب التام والناقص (قوله) أي يصح السكوت عليه ، أي سكوت المتكلم عليه أي لايكون مستدعياً للفظ آخر استدعاء المحكوم عليه للمحكوم به وبالعكس فلا يكون المخاطب به منتظراً للفظ آخر كانتظاره للمحكوم به عند ذكر المحكوم عليه وبالعكس وحينئذ لايتجه أن يقال يلزم أن لايكون مثل ضرب زيد مركباً تاماً لأن المخاطب ينتظر أن يبين المضروب ويقال عمراً الى غير ذلك من القيود كالزمان والمكان هذا ماذكروه « وأقول الأظهر أن المراد بصحة السكوت على المركب امكان الاكتفاء لتحقق الغرض الأصلي من الكلام وهو افادة النسبة هكذا ذكره اليزدي في شرح الشمسية وانما قال سكوت المتكلم لاسكوت المخاطب لأن السكوت بالنسبة الى المتكلم لأنه كان متكلما والمخاطب كان ساكتاً فلا يصح بالنسبة اليه والله اعلم

(قوله) لايخلو عن تامل ، في حاشية على قول المؤلف من الاشارة اليه بقوله على تمام مسماه وان الظاهر انه لايطلق المسمى على المدلول في الدلالة العقلية والطبيعية اهح عن خط شيخه (قوله) فلا يصح بالنسبة اليه ، اذ يصح منه السكوت ولو في الناقص اهح

(قوله) ان احتمل ، الصدق والكذب و (قوله) فالخبر لفظ مركب محتمل الصدق والكذب ، هذا الحد قريب من ماروواه ابن الحاجب عن المعتزلة وقد اعترض بان من الكلام مالايدخله صدق كالمعلوم كذبه ومالايدخله كذب كالمعلوم صدقه وبان هذا التعريف دوري لأن الصدق هو الخبر الموافق للمخبر به والكذب بخلافه . وقد دفع هذا الاعتراض الثاني بما عرفت في بحث التصديقات أما الأول فقد اجيب عنه بان المراد احتماله بالنظر الى نفس مفهومه وهو ثبوت شيء لشيء أوسلبه عنه مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة عن مفهومه كما سبق أيضاً ﴿١٨٨﴾ فاشار المؤلف الى هذا الجواب بقوله أي يكون من شأنه الخ أي بالنظر الى نفس مفهومه « وأجاب » في شرح المختصر بان المراد بالاحتمال انه لايخطأ لغة لو قيل له صدق أو كذب لصحة ذلك بالنظر الى مفهومه « قلت » وأشار المؤلف الى جوابه بقوله ان يصح في عرف اللغة فقد جمع بينهما وكان يغني عن ذلك ان يقول من شأنه أن يوصف الخ والله اعلم (قوله) بانه صادق أوكاذب ، هكذا عبارة شرح المختصر قال السعد مامعناه لم يرد ان الواو الواصلة بمعنى أو الفاصلة ليندفع الاعتراض المذكور يعني ليس الجواب عن الاعتراض مبنى على ذلك كما في شرح الشمسية حيث قال وقد يجاب عنه بان المراد بالواو الفاصلة أو الواصلة بمعنى ان الخبر هو الذي يحتمل الصدق أو الكذب فكل خبر صادق يحتمل الصدق وكل خبر كاذب يحتمل الكذب فجميع الاخبار اذاً داخلة في الحد قال وهذا غير مرضي لأن الاحتمال لامعنى له حينئذ بل يجب ان يقال ماصدق أو كذب (قوله) طلب فعل ، أي طلب المتكلم فعلا عن المخاطب أو الغائب أو المتكلم ليشمل نحو اضرب وليضرب ولأضرب هكذا ذكره بعض المحققين من شراح الشمسية

ينقسم الى قسمين « الاول » ماافاده بقوله (خبر ان احتمل (١) الصدق والكذب) اي يكون من شأنه أن يصح في عرف اللغة ان يوصف بانه صادق أو كاذب (٢) سواء كان متصفاً به في نفس الامر ام لا فلا يخرج ما علم صدقه او كذبه (٣) ولا ما علم انتفاؤهما فيه عند مثبتي الواسطة في الخبر فالخبر لفظ مركب تام يحتمل الصدق والكذب «والثاني» قوله (والا) يحتمل الصدق والكذب (فانشاء) فالانشاء لفظ مركب تام لايحتمل الصدق والكذب وهو ينقسم الى قسمين الاول (طلبي) وهو انشاء دل على طلب

---

(١) احتمال عقلي لامفهوم ولا مدلول اللفظ لأن مدلول قولنا زيد قائم ومفهومه ان القيام ثابت لزيد هكذا ذكره في الشرح الصغير في أحوال الاسناد الخبرى اه (٢) الاولى صدق أو كذب اه (٣) يعنى اذا جرد النظر الى مفهوم المركب وقطع النظر عن خصوصية المتكلم بل وعن خصوصية ذلك المفهوم أيضاً ولوحظ محصل مفهوم خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وهو ثبوت شيء لشيء أوسلبه عنه وكذا محصل مفهوم البديهيات التي يجزم العقل بها عند تصور طرفيها مع النسبة نحو الكل أعظم من الجزء وهو ثبوت شيء لشيء أوسلبه عنه أيضاً فهو يحتمل الصدق والكذب فلا اشكال ان الاخبار باسرها تحتمل الصدق والكذب اه مختصراً من حاشية الشريف

(قوله) ان احتمل الصدق والكذب ، أقول قد اشتهر عن المحقق الرضى ان مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلي ولاأعرف دليل هذه الدعوى وكأنه قد يقال ، كأن الواضع حكيم ولايضع اللفظ لمالا يقع في الخارج ويعبر عنه بعبارة توهم وقوعه بل هذا الابهام جاء من جهة تجويز العقل وعلى هذه القاعدة استخرج أبو السعود في تفسير قوله تعالى عفى الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين فانه تعالى أتى بالتبين في جانب الصدق وبالعلم في جانب الكذب لأن التبين هو ظهور الواقع وانكشافه وهو مدلول الخبر وأما الكذب فاستفادته علم جديد لم يتبين عنه الخبر وهي نكتة شريفة تناسب القاعدة وذكر نكتة التعبير بالموصول في الاول وباسم الفاعل في الثاني بما هو مسطور فيه فلا نطيل به في غير محله (قوله) حتى يوصف بانه صادق أو كاذب ، قيل الاولى بانه صدق أو كذب قلت وهو صحيح على أنه من الاسلوب الحكيم والوصف بحال المتعلق أي صادق أو كاذب قائله ويحتمل غير ذلك

(قوله) في بحث التصديقات ، ينظر فلم يتقدم مايدفع هذا في التصديقات لاللمؤلف ولا للقاضي وسيأتي للقاضي في بحث الخبر مايدفعه فابحث اهـ عن خط شيخه (قوله) لأن الاحتمال لامعنى له حينئذ ، يعني في كل قسم فان الصادق لامعنى لان يقال فيه يحتمل الصدق وكذا الكاذب لامعنى لأن يقال له يحتمل الكذب اهـ منه ح

(قوله) أو ترك ، هذا مبني على ان الترك ليس بفعل كما اختاره المؤلف في أول بحث الأمر ومبنى أيضاً على ان المكلف به في النهي نفي الفعل كما سيأتي ذلك عن أبي هاشم وجمهور المعتزلة ورجحه المؤلف كما في بحث المكلف اذ لو كان الترك فعلا أو كان المكلف به في النهي فعلا هو كف النفس عن الفعل لاقتصر على قوله طلب فعل كما اقتصر عليه صاحب الشمسية حيث قال فان دل على طلب الفعل دلالة وضعية الخ (قوله) فان دل مع الاستعلاء فهو امر الخ ، ظاهره دخول أمر الندب في الاستعلاء وسيأتي تحقيق الكلام في الأحكام في بحث هل المندوب مأمور به أم لا (قوله) ولاخراج غير الطلبي الدال على الطلب لا بالذات ، فان التمني هو اظهار محبة الشيء ممكناً كان أو محالا والترجي قيل اظهار ارادة الشيء الممكن أو كراهته وصرح الشيخ الرضي بوجوب ان يكون ذلك الشيء مما لا وثوق بحصوله فانهما يدلان على طلب الفعل غاية مافي الباب أنها التزامية لكن لا بالذات يعني وهو المراد بقيد الاولية « واعلم » ان المؤلف عليه السلام عدل عن قوله في الشمسية دلالة وضعية الى قوله دلالة أولية ليندفع ماذكره شارحها المحقق حيث قال وقد يقال التمني والترجي يدلان على طلب الفعل دلالة وضعية غاية مافي الباب انها التزامية ثم قال وأقول المراد بالدلالة الوضعية أن يكون طلب الفعل موضوعاً له والقرينة أنهم قالوا يدل قوله دلالة وضعية دلالة أولية انتهى (قوله) أو فهم المتكلم ، هكذا في شرح المحقق للشمسية وهو معطوف على قوله تفهيم فيكون المراد أو على طلب فهم المتكلم والمعنى طلب فهم المتكلم من المخاطب أي طلب ان تفهم من المخاطب معنى مدخول الاستفهام (قوله) لا يقال فهم المتكلم الخ ، هذا السؤال وجوابه ملخص مافي شرح المحقق للشمسية ثم قال فان قلت التفهيم ليس فعلا من أفعال الجوارح والمتبادر من لفظ الفعل اذا اطلق هو الفعل الصادر عن الجوارح « قلت » فعلى هذا يلزم أن لا يكون أفهم واعلم أمرا

فعل او ترك دلالة اولية فان دل مع الاستعلاء فهو امر ان كان المطلوب فعلا ونهي ان كان تركا والا فهو مع التساوي التماس ومع الخضوع سؤال ودعاء وتقييد الدلالة بالاولية للتفرقة(١) بين الاوامر والنواهي والاخبار الدالة على طلب الفعل أو الترك(٢) فان قولنا اطلب منك الفعل او الترك لا يدل اولا وبالذات على طلب الفعل او الترك بل على الاخبار بالطلب والاخبار بالطلب دال على الطلب فدلالته على الطلب بواسطة دلالته على الاخبار به ولا خراج غير الطلبي الدال على الطلب لا بالذات كقولك ليتني ابصرت زيداً ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا فانه يدل على طلب الفعل لكن لا بالذات بل بواسطة تمنيه او ترجيه (و) الثاني (غير طلبي) وهو انشاء لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والتعجب والفاظ العقود على القول بانها انشاء وقد ادرج فيه النداء والاستفهام وفيه ان النداء يدل اولا وبالذات على طلب الاقبال والاستفهام يدل كذلك على طلب تفهيم المخاطب المتكلم (٣)او فهم المتكلم والجميع افعال، لا يقال فهم المتكلم ليس فعلا بحسب الحقيقة بل هو انفعال لانا نقول هو معدود في عرف اللغة من الافعال القلبية وهو المعتبر في هذا المقام(٤) والا لم يكن افهم واعلم امراً (ويخص) القسم الثاني (باسم التنبيه) لانه ينبه

---

(١) وحينئذ ليس هو بانشاء ولهذا أشار المؤلف بقوله للتفرقة وقال فيما تناوله الانشاء ولاخراج غير الطلب اهـ (٢) اعترض عليه بان الكلام في أقسام الانشاء فلا تكون تلك الأخبار داخلة في موارد القسمة فكيف تخرج بتقييد الدلالة بالوضع لانه قال في شرح الشمسية دلالة وضعية ويمكن أن يجاب عنه بان المراد الاحتراز عن تلك الاخبار اذا استعملت في طلب الفعل بطريق الانشاء على سبيل المجاز فتكون داخلة في الانشاء لكن دلالتها على المعنى الانشائي مجازية فلا تعد أمراً لان ألفاظها في الاصل اخبار وان كان معانيها في هذا الاستعمال طلباً اهـ حاشية الشريف على القطب (٣) فان قلت التفهيم ليس فعلا من أفعال الجوارح والمتبادر من لفظ الفعل اذا اطلق الافعال الصادرة عن الجوارح قلت فعلى هذا يلزم ألا يكون فهمني وعلمني وما أشبههما أمراً وهو باطل قطعاً اهـ من حاشية الشريف (٤) لان المتبادر من الالفاظ معانيها المفهومة منها بحسب اللغة فيصدق على الاستفهام انه يدل بالوضع على طلب الفعل وأيضاً المطلوب بالاستفهام من المخاطب هو تفهيم المخاطب للمتكلم لا الفهم الذي هو فعل المتكلم والتفهيم فعل بلا اشتباه فيلزم ماذكرناه اهـ شريف

السامع على ما في ضمير المتكلم وما وقع في عبارة الفصول ومختصر المنتهى(١) من جعل التنبيه مرادفا للانشاء فاصطلاح لم يسبق اليه(٢) (و) لما فرغ من الكلام في قسمي المركب التام بين ما اختلف فيه من أي القبيلين هو فقال و(اختلف في صيغ العقود(٣)) نحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت ولا خلاف في انها في اللغة اخبار وانها في الشرع تستعمل اخباراً وانما الخلاف فيها اذا قصد بها حدوث الحكم (فقيل) هي (انشاء)وهذا كلام الجمهور واحتجوا على ذلك بوجوه اولها ما اشار اليه بقوله(والا لكان لها خارج)وتقريره انها لو لم تكن انشاء لكان لها خارج تطابقه أو لا تطابقه والتالي باطل اما الاولى فلما عرفت من عدم الواسطة بين الخبر والانشاء فاذا انتفى كونها انشاء ثبت كونها خبراً والخبر لابد له من نسبة خارجية « واما الثانية » فللعلم بان بعت لا يدل على بيع آخر غير الذي وقع به « وثانيها » انها لو لم تكن انشاء لوجدت فيه خاصة الخبر وهو احتمال الصدق والكذب اما الشرطية فلما عرفت واما الاستثنائية(٤) فلانه لو حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعاً وهذا ما اشار اليه بقوله (واحتملت الصدق والكذب) فان قلت لا يصح هذا الاستدلال اذ لا يلزم من انتفاء خاصة الشيء انتفاؤه لان الخاصة يجب اطرادها ولا يجب انعكاسها، قلنا هذه خاصة مساوية للخبر(٥) لان نقيضها وهو عدم احتمال الصدق والكذب خاصة للانشاء واذا كان احد النقيضين خاصة لاحد الضدين والاخر للاخر كان كل واحد من الخاصتين مطرداً ومنعكساً (٦) وسيأتي

(١) حيث قال ويسمى غير الخبر انشاء وتنبيهاً وغير الطلب مالم يشعر ان لمدلوله تعلقاً خارجياً ويسميه المصنف تنبيهاً وانشاء فيندرج فيه الامر والنهي والتمني والعرض والترجي والقسم والاستفهام والنداء والمنطقيون يقسمونه الي ما يدل على الطلب لذاته اما للتفهيم وهو الاستفهام وأما لغيره وهو الأمر والنهي والي غيره ويخصون التنبيه والانشاء بالامر منهما ويعدون منه الترجي والتمني والقسم والنداء وبعضهم يعد التمني والنداء من الطلب ولتحقيقه مكان غير هذا اه عضد (٢) هو اصطلاح المناطقة اهـ ح فصول وفي حاشية الفصول هذا الكلام لابن الحاجب وقد اعترضه التفتازاني وقال لم يعرف هذا من غيره وليس بصحيح وظاهر عبارة الرسالة ان غير افعل على اقسامه يسمى تنبيهاً قال في شرحها لانه ينبه على مافي الضمير اهـ (٣) قال أبو زرعة في شرح جمع الجوامع عند قول صاحب المتن وصيغ العقود كبعت انشاء مالفظه صيغ العقود كبعت واشتريت وكذا الفسوخ نحو فسخت وطلقت واعتقت الخ كلامه اهـ (*) كانه أراد بالعقود الايقاعات لان منها ماليس بعقد في اصطلاح أهل الفروع وهو مالا يعتبر فيه مجموع الايجاب والقبول كالطلاق والنذر والوقف وما أشبهها اهـ من خط قال فيه من خط المولى ضياء الدين قدس سره (٤) قوله واما الاستثنائية وهي المطوية وقوله كان خطأ قطعاً، لعدم وقوع أحدهما في الخارج اهـ (٥) فيكون تعريفاً بالخاصة وهو رسم اهـ (٦) ووجه ذلك انه اذا كان احتمال الصدق والكذب مثلا خاصة للخبر ونقيضه خاصة لضده وهو الانشاء لزم من ارتفاع احتمال الصدق والكذب مثلا ارتفاع الخبر لانه لو ارتفع احتمال الصدق والكذب وثبت الخبر لزم ثبوت الانشاء لوجوب اطراد الخاصة لأن عدم احتمال

(قوله) والا لكان لها خارج، ادخال اللام في جواب الا من تسامح المؤلفين حملا على لو والقياس حذفه كما ذلك معروف (قوله) اما الشرطية فلما عرفت يعني من عدم الواسطة بين الخبر والانشاء الخ (قوله) فان قلت لا يصح هذا الخ، هذا السؤال وجوابه ذكره صاحب الجواهر ثم قال وفي التصريح بلفظ خاصية والاخبار تنبيه على أن تعريف الخبر بالكلام المحتمل للصدق والكذب حد رسمي لانه تعريف بالخاصة (قوله) وسيأتي نظير ذلك في العلامات الخ، يعني في قوله فيما سيأتي يعرف المجاز بوجوه أي خواص منها صحة النفي أي صحة نفي المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي كقولك للبليد ليس بحمار عكس الحقيقة ومنها تبادر غير ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة قالوا وهاتان العلامتان مطردتان منعكستان والمؤلف عليه السلام لم يصرح فيما يأتي بما ذكره هنا من أنه اذا كان أحد النقيضين خاصة لأحد الضدين الخ وانما ذكر فيما يأتي مايستلزم ذلك وهو اطراد هاتين العلامتين وانعكاسهما وأما صاحب الجواهر فصرح بثبوت هذه القاعدة في هاتين العلامتين وبيان ذلك فيهما ان صحة النفي وتبادر الغير علامة للمجاز وعدم صحة النفي وعدم تبادر الغير علامة لكون اللفظ حقيقة

(قوله) ادخال اللام في جواب الا الاولى في جواب إن اهـ منه ح

فاحد النقيضين أعني صحة النفي والتبادر خاصة لاحد الضدين أعني المجاز والنقيض الاخر أعني عدم صحة النفي وعدم التبادر خاصه للضد الآخر أعني الحقيقة وسيأتي تحقيق الكلام ان شاء الله تعالى ونقل كلام صاحب الجواهر هنالك بعون الله تعالى (قوله) اما الملازمة فلوضع الصيغة له لغة زاد في شرح المختصر من غير ورود

مغير عن الماضي فبقي على كونه ماضياً «قال» السعد وقد يعترض بمنع عدم ورود المغير ويجاب بالاتفاق على أنه لم يرد عليه مايغيره الى غير الانشاء (قوله) وأما انتفاء اللازم فلان الماضي لايقبل التعليق هذا اشارة الى ملازمة اخرى ذكرت لبيان بطلان اللازم وعبارة شرح المختصر واما انتفاء اللازم فلانه لو كان ماضياً لم يقبل التعليق لانه توقيف امر على أمر وانما يتصور فيما لم يقع والماضي قد وقع لكنه يقبله اجماعا انتهى . اذا عرفت ذلك تبين لك ان قول شارح المختصر لكنه يقبله اجماعا بيان لانتفاء اللازم في الملازمة التى أشار اليها المؤلف بقوله لايقبل التعليق فقول المؤلف عليه السلام فلم يقبل التعليق بيان لبطلان اللازم لايخلو عن تأمل اذ بيانه ان يقال لكنه يقبله اجماعاً كما عرفت ولايقال هو بيان لبطلان اللازم في الملازمة الاولى أعني لو كانت خبرا لكانت ماضية لأنا نقول ليس مجرد ذلك بمنتهض لبيان بطلان اللازم فيها وانما بيانه بالملازمة الاخرى بتمامها (قوله) وقيل اخبار عما في الذهن الخ هذا تقرير لكلام المخالف بحيث يندفع عنه الوجوه المذكورة يعنى ان الذي قال بانه اخبار لم يقل انه اخبار عن خارجي بل اخبار عما في الذهن وهو الموجب وحينئذ تندفع الوجوه المذكورة بما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) غايته أن لاتعرف مطابقته الخ ، عبارة السعد غايته أن يكون خبراً يعلم صدقه بالضرورة كما اذا اخبر ان في ذهنه صورة كذا فلايحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ انتهى وهي أحسن اذ المراد ان غاية الاعتراض بعدم وجود خاصة الخبر أنه لايحتمل الكذب للعلم بصدقه فيجاب بان ذلك بدليل من خارج لامن نفس مفهوم اللفظ فيندفع الاعتراض وعبارة المؤلف عليه السلام لاتلم بهذا المعنى

نظير ذلك في العلامات المتعلقة بالحقيقة والمجاز ان شاء الله تعالى (و) ثالثها انها لو كانت خبراً (كانت ماضية) اما الملازمة فلوضع (١) الصيغة له لغة واما انتفاء اللازم فلان الماضي لايقبل التعليق(٢) لانه توقيف امر على امر (٣) وانما يتصور فيما لم يقع(٤) فقوله (فلم تقبل التعليق) بيان لبطلان اللازم (وقيل (٥) اخبار عما في الذهن واللوازم ملتزمة) وما ذكر في بيان بطلانها غير صحيح اما الاولان فلانا لانسلم انتفاء النسبة الخارجية وانتفاء خاصة الخبر التى هى احتمال الصدق والكذب وانما يكون كذلك لو لم تجعل اخباراً عما في الذهن غايته انه لايعرف مطابقته الا من جهة المخبر كما اذا اخبر ان في ذهنه صورة(٦) كذا ولا يعرف بدليل خارجى «واما الثالث» فلانه ماض والتعليق معناه انه ثبت في ذهنى تعليق الطلاق بكذا فالقابل للتعليق فى التحقيق هو ما في الذهن

الصدق والكذب الذى فرض ارتفاعه خاصة للانشاء فاذا حصل هذا الارتفاع حصل الانشاء وذلك يؤدى الى اجتماع النقيضين اعنى أن يكون خبراً غير خبر انشاء غير انشاء وهو محال اه

(١) أى لكونها ماضية اه منه وقوله واما انتفاء اللازم أى المطوى وهو لكنها ليست ماضية اه(٢) يعنى على شرط مستقبل اه (٣) عبارة شرح التحرير لأن التعليق توقيف دخول أمر في الوجود على دخول غيره فيه والماضى قد دخل فيه فلا يتأتى فيه ذلك اه (٤) لكنه يقبله اجماعاً اه عضد (٥) حكاه السبكي في الجمع عن أبى حنيفة قال أبو زرعة في شرحه حكى هذا القول عن أبى حنيفة وفي حكاية المصنف ذلك عن أبى حنيفة نظر فانه لايعلم له في ذلك نص وقد أنكره القاضى شمس الدين السروجي وقال لااعرفه لاصحابنا والمعروف عندهم أنها انشاآت اه وفي فصول البدائع مالفظه ﴿فرع﴾ نحو بعت خبر لغة وشرعا اذا لم يقصد به حدوث الحكم اما حينئذ فانشاء لصدق حده اذ لابيع آخر وانتفاء خاصته اذ لايحتمل الصدق والكذب ونحو طلقت ماض لامغير عليه حينئذ فيلزم ان لايقبل التعليق لكنه يقبله وللفرق الظاهر فيمن قال لزوجته طلقتك وأراد الاخبار لم يقع أو الانشاء وقع وقيل اخبار لكن عما في الذهن من الرضى والارادة بالتنجيز والتعليق فحدوث العقود والفسوخ بها شرعا بناء على ان الموجبات هى الامور النفسية لكن لخفائها نيط الاحكام بدلائلها كالسفر وتغاير النسبة النفسية والخارجية بالاعتبار كما علمت فلا تنتهض الأدلة عليه بل لا يبقى في الحقيقة نزاع اه (*) فمن قال بعت فقد اخبر عن بيع في نفسه هو الرضاء المشترط شرعا وانما جعل اللفظ دليلا عليه كمن قال علمت اخبر عن علم في نفسه اه من نظام الفصول للجلال رحمه الله (٦) فلايحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ اه سعد وهذا غير قادح في خبريته كما في الحجر يكسر الزجاج مما لايحتمل الكذب أصلا اه من خط الوالد زيد بن محمد رحمه الله

والالفظ اخبار عنه واعلام به والفرق بين القولين دقيق وتحقيقه (١) ان من الحقها

(١) حاصله ان البيع واقع بكل من الانشاء والاخبار الا ان في الانشاء يقع بهذا اللفظ وفي الاخبار بالكلام النفسي الايقاعي الذى عبر عنه بهذا اللفظ اه علوى

(قوله) والفرق دقيق ، إعلم أنه اختصر المصنف المسئلة ولم ينسبها الى قائل وتحقيقها أن نقول « اعلم » أنها اختلفت الحنفية والشافعية والحنابلة في صيغ العقود هل هي انشآت أو اخبار ذهبت الحنفية الي الثانى والشافعية والحنابلة الى الاول لأدلة، « الاول » قالوا لو كانت اخباراً لازم أن تكون كذبا لأنه لم يتقدمها مخبرها وليست خبراً عن مستقبل واجيب بانها اخبارات عن الحال فمخبرها مقارن للتكلم بها وبجواب آخر وهو ان الشرع قد يقدر مدلولات هذه الاخبار بقبل التكلم بها بالزمن الفرد ضرورة الصدق والتقدير أولى من النقل ، وان كانت صدقاً فصدقها يتوقف على تقدم أحكامها فاحكامها اما ان تتوقف عليها فيلزم الدور أولا تتوقف وذلك محال لانها لاتوجد أحكامها بدونها « واجيب » بان الدور غير لازم لأن هنا ثلاثة امور مرتبة فالنطق باللفظ لايتوقف على شيء وبعده فهم مدلول اللفظ وهو غير متوقف عليه في التقدير وان توقف عليه في الوجود وبعده يلزم الحكم ولايتوقف اللفظ عليه وان توقف هو على اللفظ « والثانى » ماأشار اليه المصنف بانها لو كانت اخباراً فاما عن الماضى أو الحال ويمتنع مع ذلك تعليقها بالشرط لأنه لايعقل الا في المستقبل واما عن مستقبل وهو محال لأنه يلزم تجردها عن أحكامها في الحال كما لو صرح بذلك وقال ستصير طالقا ، واجيب باختيار أنها اخبار عن الماضى ولايتعذر التعليق بالشرط فان الماضى نوعان ماض تقدم مدلوله عليه قبل النطق به من غير تقدير فهذا يتعذر تعليقه والثانى ماض بالتقدير لاالتحقيق فهذا يصح تعليقه، وبيانه انه اذا قال أنت طالق ان دخلت الدار فقد اخبر عن طلاق امرأته بدخول الدار فقدرنا هذا الارتباط قبل نطقه بالزمن اليسير لضرورة الصدق واذا قدرنا الارتباط قبل النطق صار الخبر عن الارتباط ماضياً اذ حقيقة الماضى هو الذى تقدم مخبره على خبره اما تقديراً أو تحقيقاً فقد اجتمع المضى والتعليق ولم يتنافيا « الثالث » قالوا اذا قال لمطلقة رجعية أنت طالق لزمه طلقة اخرى مع ان خبره صدق فلما لزمته دل ذلك على أنها انشاء ، واجيب بانه ان اراد الخبر عن طلقة ماضية لم يلزمه ثانية وان أراد الخبر عن طلقة ثانية فهو كذب لعدم وقوع المخبر فيحتاج الى التقدير ضرورة التصديق فيقدر تقدم طلقة قبل طلاقه بالزمن الفرد ليصح معها الكلام فيلزم « الرابع » قالوا قال الله تعالى فطلقوهن لعدتهن وامتثال هذا الأمر ان يقول أنت طالق وليس المراد اخبروا عن طلاقهن وانما المراد انشاء أمر يترتب عليه تحريمهن ولانريد بالانشاء الا ذلك ، واجيب بان المأمور به هو السبب الذى يترتب عليه الطلاق فههنا امور ثلاثة الأمر بالتطليق وفعل المأمور به وهو التطليق والطلاق وهو التحريم الناشىء عن السبب فاذا أتى بالخبر عما في نفسه من التطليق فقد وفى المقام حقه « الخامس » ان الانشاء هو المتبادر الى الفهم عند النطق ولهذا لايحسن أن يقال فيه صدقت أو كذبت ولو كان خبراً لحسن فيه احدهما ،قيل وهذا أقوى الادلة على أنها انشاء ولايمكن الجواب عنه فهذا غاية ماقاله الفريقان استدلالا ورداً ، والتحقيق ان كلا من الفريقين حام حول محل النزاع ولم يقع عليه ، وكشف القناع ان لهذه الصيغ نسبتين نسبة الى متعلقاتها الخارجية فهي من هذه الجهة انشآت محضة كما قالت الحنابلة والشافعية ونسبة الى قصد المتكلم وأرادته فهي من هذه الجهة اخبار عما قصد كما قالته الحنفية، فهي انشآت بالنظر الى متعلقاتها الخارجية واخبارات بالنظر الي معانيها الذهنية « فان قلت » فلم لايحسن فيها التصديق والتكذيب وهي اخبار من هذه الجهة المذكورة « قلت » لأن معنى التصديق

(قوله) والفرق بين القولين الخ ، المراد ان الفرق بين الاخبار عما في الذهن والانشاء دقيق

بالانشاء يقول ان بعت مثلا معناه حدوث البيع بهذا اللفظ ومن الحقها بالاخبار يقول
ن معناه حدوث البيع بما فى الذهن من الايقاع (١) الذى عبر عنه بهذا اللفظ (واما)
مركب (ناقص) هذا القسم الثاني من قسمي المركب وهو الذى لايصح السكوت
عليه (تقييدى) ان كان احد الجزئين قيداً للاخر نحو غلام زيد ورجل فاضل وقائم
فى الدار (او غيره) ان لم يكن كذلك نحو فى الدار وان زيدا (والا) اى وان لم
يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى (فمفرد) سواءلم يكن له جزء كهمزة الاستفهام
اوكان له جزء ولكن لاجزء لمعناه كلفظ الله اوكان له جزء ولمعناه جزء لكن لايدل

(١) ومن هنا صححت الحنفية والمؤيد بالله بيع المعاطاة لأنه اخبار عما في الذهن باى لفظ اه
(*) وهذا القول ضعيف لان مافي النفس لايفيد اذ لو أتى بغير الصيغة المعتبرة مخبراً عما في نفسه لم يفد شيئاً نحو ان يقول هذا ملكك بالبيع وقد انشأ البيع في نفسه ونحو ذلك فتأمل اه

والتكذيب مطابقة الخبر أولا مطابقته وهذه الصيغ حصل مخبرها بحصول خبرها كحصول المسبب بسببه فلا يتصور فيه تصديق ولا تكذيب وانما يتصوران في خبر لم يحصل مخبره ولم يقع به كقولك قام زيد ولكنه لايخفى ان هذا لايتم الا بناء على ان قابلية الاتصاف بالصدق والكذب ليس خاصة لماهية الخبر بل اقسم منه « فان قلت » هل لهذا الخلاف ثمرة تستحصد منه « قلت » قد قالوا ان من فوائده ان من قال هي اخبار صحح بيع المعاطاة باى عبارة وقع ثم أنهم اختلفوا هل قول المظاهر أنت علي كظهر امى اخبار ام انشاء فقال قائلون هو اخبار لأدله « الأول لأن الله تعالى كذبهم في ثلاثة مواضع الأول قوله ماهن امهاتهم وهو نفي لما أثبتوه وهو حقيقة التكذيب ، والثانى وانهم ليقولون منكراً من القول وزورا والانشاء لايقال فيه منكر من القول انما يقال في الخبر ، والثالث أنه سماه زوراً وهو الكذب «الثانى» ان الظهار محرم ووجه تحريمه كونه كذباً ، وقال آخرون بل هو انشاء لوجوه ، الأول أنه كان طلاقاً في الجاهلية فجعله في الاسلام تحريماً ، والثانى أنه لفظ يوجب حكمه الشرعي بنفسه وهو التحريم وهذا حقيقة الانشاء ، والثالث ان افادة قوله أنت علي كظهر امى كافادة قوله أنت حرة للعتق فكيف تجعلون هذا انشاء وذلك اخبار وللفريقين نزاع وجدال يطول فيه المقال ، والتحقيق ان قوله أنت علي كظهر امى يتضمن انشاء واخباراً فهو انشاء من حيث قصد التحريم بهذا اللفظ واخبار من حيث شبهها بظهر امه ولهذا جعله الله منكراً وزوراً فهو منكراً باعتبار الانشاء وزور باعتبار الاخبار فانما لم يأذن فيه الشارع من الانشاء فهو منكر ومالم يكن صدقاً من الاخبار فهو زور (قال) والا فمفرد ، أقول فالمفرد حقيقة مالا جزء لمعناه واورد عليه ضارب وصيغ الأفعال والجموع والمصغرات وبالجملة يرد كل مادل على معنى غير معنى مادته فانه يلزمه انه غير مفرد بل مركب لأن الهيئة جزء والمادة جزء وقد دل كل جزء على معنى حال كونه جزءاً كما دل كل جزء من قام زيد على معنى حال كونه جزءاً من المدلول ، واجيب عنه بان المراد من الدلالة المطابقية والأجزاء المذكورة ليست موضوعة على انفرادها وانما هي جزء موضوع هو المركب من حيث هو مركب ومعنى مجموع أجزاء اللفظ هو معنى مجموع أجزاء المعنى كما في رجال ومسلمين لما علم ان بناء مثل ذلك بناء غير بناء الآخر لأن كل جزء من اللفظ معناه جزء من المعنى المطابق

(قوله) من الايقاع الذي عبر عنه بهذا اللفظ ، « قال » السعد فان قيل فعلى هذا يتحد الواقع والنفسي الذي هو مدلول الكلام فتمتنع المطابقة التى هي الصدق قلنا يتغايران بحسب الاعتبار وهو الاضافة الى اللفظ وعدمها فتلك النسبة القائمة بالنفس من حيث أنها مدلول اللفظ مطابقة لها لامن هذه الحيثية بل من حيث هي ثابتة في النفس (قوله) نحو في الدار وان زيدا ، فهذا مركب من اسم وأداة غير تقييدي

(قوله) وعبد الله علماً ، قال المحقق في شرح الشمسية المحققون من النحاة يجعلون مثل عبد الله علماً مركباً لأن مقصودهم الأصلي بيان أحوال الالفاظ وقد جرى عليه أحكام المركبات من حيث اعرب باعرابين مختلفين كما اذا قصد بكل واحد من جزئيه معنى على حده ، وأما المنطقي فنظره في الالفاظ على سبيل التبعية للمعاني فاذا كان المعنى واحدا عد اللفظ مفردا واذا كان المعنى كثيرا عد مركبا ومثله في شرح المطالع (قوله) ففعل أن دل بهيئته الخ،هكذا في التهذيب ومثله في الرسالة الشمسية قال المحقق في شرحها اي بمجرد الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها وتأخيرها وحركاتها وسكناتها وهذا القيد لاخراج ما يدل على الزمان لا بمجرد هيئته بل يكون لمادته دخل في الدلالة كالزمان وأمس واليوم والصبوح والغبوق والدليل على ان دلالة الكلمات على الزمان بمجرد الهيئة اختلاف الزمان عند اختلاف الهيئة وان اتحدت المادة كضرب يضرب واتحاد الزمان عند اتحاد الهيئة وان اختلفت المادة كضرب وطلب،وقد أورد على هذا الحد أن الهيئة قد تختلف مع اتحاد الزمان كالمبنى للفاعل والمفعول من الماضي والمضارع وقد تتحد أي الهيئة مع الاختلاف كالمضارع فانه مشترك بين الحال والاستقبال وقد اجيب عن الأول بان المراد بالهيئة التي اختلف الزمان لاختلافها هي الهيئة النوعية كالماضي والمضارع فان كل واحد منهما نوع بخلاف هيئتى المعلوم والمجهول وبان المراد بقولهم ان دل بهيئته أن للهيئة دخلا في الدلالة على الزمان لأن الدال عليه هو المادة بشرط الهيئة لا مجرد الهيئة وهذا الجواب لا يمكن جريه في عبارة المؤلف لقوله ولكن دل لا بهيئته بل بمجموع اللفظ الخ قال الشريف في حواشي شرح الشمسية فالاولى أن يقال ما يصلح به وحده اما ان يصلح لأن يخبر عنه أولا ،الأول الاسم والثانى الكلمة فينظر ما الوجه في اعتماد المؤلف لهذا التعريف مع كونه يرد عليه ماذكرنا (قوله) وهي الملتئمة من ثلاثة أحرف متوالية فيه تسامح اذ الهيئة هي كون الكلمة ملتئمة من ذلك مع الترتيب والاتفاق في الحركات والسكنات ويلزم من ظاهر العبارة ان نصر بالتحريك كهيئة نصر بالسكون وعبارة اليزدي مفتوحة متوالية ولعل لفظ مفتوحة سقط عن القلم

جزء لفظه على جزء معناه(١) كزيد وعبد الله علماً(٢) او كان له جزء ولمعناه جزء ويدل جزء لفظه على جزء معناه لكن الدلالة غير مقصودة كالحيوان الناطق علماً لشخص (٣) انساني (وهو) أى المفرد اما ان يستقل في الدلالة على معناه بان لا يحتاج الى ضم ضميمه اولا (ان استقل ففعل (٤) إن دل بهيئته على أحد الازمنة) الثلاثة وقوله بهيئته يعنى يكون بحيث كلما تحققت هيئته التركيبية في مادة موضوعة متصرف فيها فهم واحد من الازمنة الثلاثة التي هي الماضي والحال والاستقبال مثلا هيئة نصر وهى الملتئمة من ثلاثة احرف متواليه اينما تحققت فهم الزمان الماضي بشرط ان يكون تحققها

(١) اما من حيث هو علم فلا يدل جزء لفظه على جزء معناه اه (٢) وذلك لأن العبودية صفة للذات المشخصة وليست داخلة فيها بل خارجة عنها وكذلك لفظ الله يدل على معنى لكن ليس ذلك المعنى أيضاً جزءاً للذات المشخصة وهو ظاهر وانما قال كعبد الله علماً لانه اذا لم يكن علماً كان مركباً اضافياً كرامى الحجارة وكذلك الحيوان الناطق اذا لم يكن علماً كان مركباً تقييديا من الموصوف والصفة اه شريف (٣) فانه يقصد بذلك المجموع ذلك الشخص الانسانى من غير أن يقصد بكل من الحيوان والناطق مفهومه الاصلي﴿﴾ اه من شرح الرسالة للسعد ﴿﴾ أى الجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة وشى له النطق اه (٤) عبارة فصول البدايع ان استقل فان دل بهيئته وضعا على زمان معين من الثلاثة ففعل اه (*) قوله وهو ان استقل الى قوله فحرف ، ان قيل المميزات ليست بظاهرة الثبوت والا لما وقع الخلاف الآتى في الاقسام قلنا اشتراط ذلك الظهور في الماهيات الحقيقية اما الاعتبارية فيتبع الاعتبار وكون دلالة الفعل على الزمان بالهيئة مبنى على ان المراد بالمادة الحروف الاصول وبالحروف الاصول وبالهيئة جميع الحروف فلا نقض نحو تكلم يتكلم والمؤثر في اختلاف الزمان اختلاف الهيئة النوعية التى للماضى والمضارع وغيرهما من انواع الفعل لا الصيغة التى للمعلوم والمجهول والثلاثى أو غيره والاصلي أو المزيد لان كلا من الازمنة الثلاثة المأخوذة في حده أمر واحد بالنوع والواحد بالنوع يجوز حصوله بمؤثرات مختلفة مندرجة تحت نوع المؤثر لاخارجة عنه ان اعتبر خصوصية نوع الاثر له كما هنا فلا يرد نحو ضرب وضرب﴿﴾ وكذا ما اختلفت فيه الهيئة الصيغية مع اتحاد الزمان اه من فصول البدايع ﴿﴾ للمجهول اه

(قوله) اينما تحققت فهم الزمان الماضى،أقول فعلى هذا الهيئة دالة على الزمان والمادة على الحدث فالفعل له دلالتان مطابقتان واللفظ واحد وقد سبق الجواب عنه وفيه

(قوله) في ضمن مادة موضوعة ، متصرف فيها هكذا ذكره اليزدي (قوله) جسق وحجر ، الاول غير موضوع والثاني غير متصرف (قوله) يبطل طرده ، أي حد الحرف لعدم منعه لدخول الافعال الناقصة فيه لعدم استقلالها بالدلالة على تمام ما وضعت له الأفعال التامة وعكس تعريف الفعل لعدم جمعه لخروج الافعال الناقصة عنه (قوله) فانها لاتدل الخ ، هكذا في شرح المطالع ولم يذكر المؤلف عليه السلام دلالتها على الزمان لأنه بصدد بيان ماحصل به نقصانها عن الافعال التامة لابيان مااشترك فيه الناقصة والتامة وهو الدلالة على الزمان وأما شارح المطالع فانه ذكر دلالتها على الزمان كما يأتي لأنه يريد بيان انها انما نقصت بمدلول واحد وهو دلالتها على الحدث المعين القائم بمدلولها وبيان ذلك ان الافعال التامة كضرب مثلا دال على حدث معين ونسبة الى موضوع ما وزمان تلك النسبة والناقصة دلت على نسبة شيء وهو القيام مثلا ليس مدلولها الى موضوع ما وعلى زمان تلك النسبة فاذا ذكر الخبر تعين الامر القائم بمرفوعها ولاجل نقصانها عن الأفعال التامة بمدلول واحد اختلف فيها فالنحويون جعلوها نوعا من الافعال وسموها ناقصة والمنطقيون بعضهم جعلوها من الأفعال سماها بالكلمات الوجودية لانها لاتفيد الا مجرد وجود نسبة من غير دلالة على الحدث المعين المنسوب الى فاعلها بخلاف التامة وبعضهم سماها أيضاً بالكلمات

الوجودية وجعلها قسما رابعاً للفظ ورجحه المحقق في شرح الشمسية ولم يجعلوا عدم دلالتها على مادلت عليه الأفعال التامة مقتضياً لدخولها في الحرف . وأما بعض المحققين وهو من عرف الحرف بما لا يصح أن يخبر به وحده فانه جعل الأفعال الناقصة داخلة في الحرف كما ذكره شارح الشمسية حيث قال ولعلك تقول الأفعال الناقصة لاتصلح لأن يخبر بها فيلزم أن تكون أدوات ثم قال فنقول لابعد في ذلك حتى أنهم قسموا الادوات الى غير زمانية وزمانية وهي الأفعال الناقصة « غاية » مافي الباب أن اصطلاحهم لايوافق اصطلاح النحاة وذلك غير لازم لان نظرهم في الالفاظ من حيث المعنى ونظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه وعند تغاير جهتي البحثين لايلزم تطابق الاصطلاحين وأما المؤلف عليه السلام فانه جعل دخولها في الحرف مبنياً على تعريف الحرف بما لا يستقل بالدلالة على معناه وهذا التعريف هو المذكور في التهذيب وشروحه الا أنهم لم يتعرضوا لدخول الافعال الناقصة في الحرف وكأنهم بنوا على أنها مستقلة بالدلالة على معناها الناقص كما عرفت ويؤيده أن الافعال الانشائية لم تدخل في الحرف لنقصان معانيها عن معاني الافعال المتصرفة والمؤلف عليه السلام كأنه لاحظ معاني الافعال التامة فلما لم تستقل الناقصة بالدلالة على معاني التامة ادخلها في الحرف فينظر « واعلم » ان المؤلف عليه السلام قد رجع في أثناء كلامه الى ان دخولها في الحرف بناء على ماذكره شارح الشمسية من تعريف الحروف حيث قال عليه السلام

في ضمن مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد النقض بنحو جسق وحجر (والا) اى وان لم يدل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة سواء انتفت دلالته على الزمان او لا ولكن دل لا بهيئته (١) بل بمجموع اللفظ كصبوح لشرب الصباح او دل على زمان بهيئته لكن لا على احد الازمنة الثلاثة كمقتل لزمان القتل (فاسم) فالاسم لفظ مفرد مستقل لا يدل بهيئته على احد الازمنة (وان لم يستقل) في الدلالة على معناه بل يحتاج الى ضميمة تنضم اليه (فحرف (٢)) فالحرف لفظ مفرد غير مستقل في الدلالة على معناه فان قلت يبطل طرده وعكس تعريف الفعل بالافعال الناقصة فانها لا تدل

(١) لفظ شرح الجلال ويحترز عما دل من الاسم بعروض الزمان في مفهومه كبعض المشتقات أو بذات الموضوع كامس والآن وغداً اه (٢) وعند المنطقيين ان لم يستقل بمعنى ان لايكون وحده مخبراً عنه ولا مخبراً به فهو الحرف وان استقل فان صلح للاخبار عنه فهو الاسم والا فهو الفعل فما لا يصح ان يخبر بها أوعنها أصلا كبعض المضمرات والموصولات والافعال الناقصة حرف على الثاني ليس بحرف على الاول وعند اختلاف النظرين لايلزم تطابق الاصطلاحين والمراد بقولهم الحرف لايصلح للاخبار به وعنه والفعل للاخبار عنه انه لايخبر بمعناه أو عن معناه بمجرد لفظه فيجوز عن لفظه فقط أو عن معناه لا بلفظه أو بلفظه مع ضميمة اه وصول البدايع

(قوله) قد رجع في اثناء كلامه ، لم يظهر رجوع المؤلف عن تعريف الحرف الى ماذكره شارح الشمسية اذ الرجوع ينبي عن التغاير ولاتغاير بين عدم الاستقلال بالمفهومية وعدم صحة الاخبار اذهما متلازمان اه ح عن خط شيخه فعلى هذا لاحجر للمؤلف عن العدول عن لفظهم اه حسن يحيى الكبسي ح (قوله) بناء على ماذكره شارح الشمسية الخ ، وعلى ماذكره المؤلف من تعريف الحرف بما لا يستقل اه منه ح

أي لايصح أن يخبر بها وحدها وحيث قال في عدم صلاحية الاخبار بها وحدها . واما شارح المطالع فانه أورد مانقله المؤلف عليه السلام بياناً لقسمة الكلمة في اصطلاح المنطقيين الىحقيقيةووجودية لابياناً لدخولها في الحروف قال في شرح المطالع وحواشيه للشريف الكلمة اما حقيقية ان دلت على حدث أي أمريقوم بالفاعل ونسبة ذلك الحدث الى موضوع ما وزمان تلك النسبة كضرب واما وجودية ان دلت على الاخيرين فقط يعنى أنها لاتدل على أمر قائم بمرفوعها بل على نسبة شيء ليس هو مدلولها الى موضوع ما وعلى الزمان ككان فانه لايدل على الكون مطلقا بل على كون شيء شيئاً لم يذكر بخلاف الكلمة الحقيقية فانها تدل على نسبة شيء هو مدلولها الىموضوع ما وعلى زمان تلك النسبة، وانما سميت وجودية اذ ليس مفهومها الا وجود نسبة ويسميها أهل العربية أفعالا ناقصة لانحطاطها عن درجة الأفعال الحقيقية التامة بنقصان مدلول واحد أولأنها لاتفيد فائدة تامة بمرفوعها بخلاف سائر الأفعال وهذا أنسب بنظرهم انتهى (قوله)ولذا قيل أنها انماسميت ، أيلما ذكرنامن أنها لاتدل على أمر قائم بمرفوعها الخ« قيل » أي قالأهل العربية انهاسميت ناقصة لدلالتهاعلى معانغير تامة لأنهذا القول هوحاصلما ذكرنا منأنها لاتدلعلىأمر قائم بمرفوعها الخ كماعرفت لـكن كانالمناسبلماذكرهفيشرح المطالععنأهل العربية أنيقول المؤلف في تفسيرقولأهلالعربية أي غير وافية بما تدل عليه الافعالالتامة فان قول المؤلفأيلايصح أن يخبر بها مبنىعلىتعريف الحرف بماذكرهشارح الشمسيةمعان معنا عدم تمامها هو النقصان لاعدم صحة الاخبار بهاوكأنهعليهالسلامهوحاول تمامالاعتراضفقسرعدم تمامهابعدمصحةالاخبار بهاوانلم يكنالحرففي كلامه معرفا بذلك(قوله)أولانهالاتفيدفائدةتامة بمرفوعهاهذامعطوفعلىقوله لدلالتهاعلىمعانغيرتامةلـكنقدعرفتأنهفسرالمعطوفعليهبعدمصحة الاخبار بها فلايظهرالتقابل بينالمعطوفوالمعطوفعليهفلو فسر المعطوف عليه بانها غير وافيةبما تدل عليهالافعالالتامة لظهر التقابل فانه يكون معنى الأول حينئـذ نقصانها في المدلول من غير تعرض لنقصانها في الافادة ومعنى الثانى نقصانهـا

على امر قائم بمرفوعها بل على نسبةشيء ليس مدلولها الى موضوع ما ولذا قيل انها انما سميت افعالا ناقصة لدلالتها على معان غير تامة اى لا يصح ان يخبر بها وحدها او لانها لا تفيد فائدة تامة بمرفوعاتهـا بخلاف سائر الافعال « قلنـا » نختار ادراجها في الحروف كما ادرجها المنطقيون فيالاداة(١)حيث جعلوها رابطة زمانية يرتبط بها

(١) ولفظ حاشية المراد بالاداه عندهم الحروف اه

في الافادة من غير تعرضلنقصان المدلولولهذا صح العطففيعبارة شرح المطالع لأن معنى المعطوف عليهموالنقصانفيالمدلولوالله أعلم (قوله)كماأدرجها المنطقيون « قيل » المدرج كان الىراح وفي حاشيةالقطب كان وصار الى آخرها فينظر (قوله)حيث جعلوها رابطة ، انما سموها رابطة لدلالتهاعلىالنسبة التى بها يرتبط المحمولبالموضوع تسمية الدال باسم المدلول

(قوله) ونسبة ذلك الحـدث الى موضوع ما ، وهـذا معنى تقرير الفاعل على صفـة اه شرح مطالع فانهـا اذا كانت على صفة موضوعـة لذلك التقرير دلت بالمطابقة عليـه فقط وكانت الصفة خارجة عنها كالفاعل اه شريف والمراد بالتقرير تقرير نسبة القيام الى زيد مثلا في كان زيد قائما وتحققها فكان القيام خارج عنها كزيد اه من حواشي الحاشية قول المحشي وهـذا الخ أي الذي ذكرناه من دلالتها على معنى ثبوت شيء قائم به خارج عن مدلولها الى موضوع هو معنى ماقيل من أنها وضعت لتقرير الفاعل الخ اه شريف على المطالع (قوله) وزمانتلك النسبة ، أي يدل على تلك النسبة في أيزمان من الازمنة اه منحواشي شرحالمطالع وقوله كضرب فانه يدل على الضرب ﴿﴾ ونسبته الى موضوع وزمانها الماضي وفيه استدراك﴿.﴾لاعتبارالنسبةفيمفهومالحدث اه شرحمطالع ﴿﴾ قوله يدل على الضرب وهو امر يقوم بالفاعل اه من شرح المطالع ﴿.﴾ وقوله وفيه استدراك لأن الحدث ليس عبارة عن المعنى مطلقا والا لـكان كل معنى حدثا وكان الـكلمات الوجودية دالة على الحدث وليس كذلك بل الحدث معنى منسوبالى الفاعل بانه قائم به فيكون مشتملا على النسبة الى موضوع ما اه سيد على المطالع (قوله) فانه لايدل على الـكون مطلقـا ، أي على كون شيء ووجوده في نفسه والا كان فعلا تاماً من الـكلمات الحقيقية اه سيد علىشرح المطالع ح (قوله)بل على كون شيء شيئاً ، أي كون زيد قائماً اه شريف ح (قوله) لم يذكر ، بعد اه شرح مطالع أي بعد ماتذكر كان اه من حواشيه وفي حاشية أي لميذكر مادام تذكر كان فلا يكون أي الـكون داخلا في مفهومه اه سيد على المطالع ح (قوله) على موضوع ما ، كما مر في مثال ضرباه شريف ح (قوله) وهذا أنسب بنظرهم ، اذ لايسمون أفعال المدح والذم ناقصة مع نقصان مدلولها عن غـيرها بالزمان اه عصام ح

والرابطة أداة لأنها تدل على النسبة الرابطة وهي غير مستقلة لتوقفها على المحكوم عليه وبه لكنها قد تكون في قالب الاسم كهو في زيد هو عالم وتسمى غير زمانية وقد تكون في قالب الكلمة ككان في قولنا زيد كان قائماً وتسمى زمانية وللمحقق اليزدي في شرح الشمسية مناقشة على ما ذكروه وجوابها ليس هذا موضع ذكرها (قوله) ولذلك قيل ان نظر النحاة فيها من حيث اللفظ الخ، مقتضى العبارة أن يكون المعنى ولأجل ادراج المنطقيين لها في الاداة قيل ان نظر النحاة الخ فلا مناسبة في التعليل بذلك ولا تأثير مع ان التعليل مؤذن ببناء أحد الاصطلاحين على الآخر وقد عرفت ان القطب جعله دلة لعدم تطابق الاصطلاحين لا لبناء أحدهما على الآخر حيث قال غاية ما في الباب ان اصطلاحهم لا يطابق اصطلاح النحاة الخ ما نقلناه سابقاً ويمكن توجيه التعليل بان المؤلف قصد ان النحاة لما لم يحكموا بموافقتها للافعال في المعنى بل انما أدخلوها في الأفعال لامور لفظية فقط كان في ذلك تأييد لما ذكره المنطقيون لأنهم انما أخرجوها عن الافعال لعدم موافقتها للافعال في المعنى والله أعلم (قوله) في عدم صلاحية الاخبار بها، هذا بناء على ما في شرح الشمسية من تعريف الحرف كما عرفت (قوله) وهو الأحسن في الجواب، لبقائها حينئذ على ما ذكره النحاة من كونها افعالا (قوله) وان كان المراد نسبة كون شيء اليه ، أي الى فاعله يعنى ليس المراد من كان مثلا في كان زيد منطلقاً

نسبة شيء ليس مدلولها كما تقدم بل نسبة شيء هو مدلولها أعني كوناً مقيداً الى فاعلها فالمعنى كان زيد كوناً خاصاً فلا يتوهم من قول المؤلف كون شيء ان الكون منسوب الى الشيء الذي هو مضمون خبرها فيعترض لهذا الوهم ان ذلك بناء على ما اختاره نجم الأئمة الرضي من أن فاعل كان الناقصة مصدر الخبر فيخرج عما هو سياق الكلام وعما قصده المؤلف « وبيان ذلك » ان المؤلف لم يرد أن الشيء في قوله كون شيء مقدر في نظم الكلام حتى يلزم ما ذكر بل أراد بذلك بيان حاصل المعنى فقوله كون شيء بمثابة كون خاص (قوله) ويكون الخبر قيداً له ، هذا خلاف ما ذكره أهل المعاني فانهم جعلوا المقيد هو منطلقا قال في التلخيص والمقيد في كان زيد منطلقاً هو منطلقاً لا كان لأن الاصل زيد منطلق وذكر كان للدلالة على زمان النسبة فهو قيد لمنطلقا فكلام المؤلف مبنى على غير ذلك الاصطلاح (قوله) جنح جار الله ، وتبعه ابن الحاجب في الكافية أيضاً (قوله) فان معانى مصادر هذه الأفعال معان مستقلة بالمفهومية الخ، أي ملحوظة في حد ذاتها ليست آلة لملاحظة الغير بخلاف معنى الحرف كمن مثلا فان العقل لم يلاحظه في حد ذاته وبالنظر اليه في نفسه بل من حيث انه حالة بين السير

المحمول بالموضوع ولذا قيل ان نظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه لان مقصودهم تصحيح الالفاظ فلما وجدوا الافعال الناقصة تشارك ما عداها من الافعال التامة فى كثير من العلامات والاحوال اللفظية جعلوها افعالا ، واما المنطقيون فوجدوا معانيها موافقة لمعانى الادوات فى عدم صلاحية الاخبار بها وحدها فادرجوها فى الادوات او تقول (١) وهو الاحسن في الجواب كان مثلا يدل بمادته على الكون المنتسب الى فاعله فاذا كان المراد نسبة مطلق الكون كان من الافعال التامة وان كان المراد نسبة كون شيء اليه كان من الافعال الناقصة فعلى هذا يكون المسند في كان زيد منطلقاً هو كان ويكون الخبر قيداً له والى هذا جنح جار الله فى المفصل حيث لم يذكر المرفوع بكان فى المرفوعات ادخالا له في باب الفاعل وانما يصدق عليه حد الفاعل اذا جعل كان مسنداً قال السمرقندى وظني (٢) ان هذا اقرب الى الصواب فان معانى مصادر هذه الافعال معان مستقلة بالمفهومية قطعاً ولا ينافى (٣) ذلك كونها نسباً كما لا يخفى

(١) قوله أو تقول ، عطف على نختار اه (٢) قوله وظنى ، ان هذا أى ما جنح اليه جار الله اه
(٣) في نسخة فلا وصحح عليه نسخة وقوله نسباً أى لا تعقل الا بين شيئين اه

(قوله) وللمحقق اليزدي في شرح الشمسية مناقشة ، لفظ المناقشة وجوابها فان قلت فعلى هذا أي على تقدير دلالة الكلمة على الزمان بهيئتها يلزم ان تكون الكلمة مركبة لدلالة أصلها ومادتها على الحدث وهيئتها وصورتها على الزمان فيكون جزؤها دالا على جزء معناها فنقول المعنى من التركيب ان يكون هناك أجزاء مرتبة مسموعة هي ألفاظ وحروف والهيئة مع المادة ليست بهذه المثابة فلا يلزم التركيب، والتقييد بالمعين من الازمنة الثلاثة لا دخل له في الاحتراز الا انه حسن لأن الكلمة لا تكون الا كذلك ففيه مزيد ايضاح اه المراد نقله قوله ليست بهذه المثابة لأن الهيئة ليست باجزاء مرتبة مسموعة اه ح

والبصرة وآلة المشاهدة حالها في ارتباط أحدهما بالآخر فلم يكن صالحاً للحكم به أو عليه بخلاف معنى الكون مثلا ولا يضر توقف الكون ونحوه من الأفعال الناقصة على الخبر في تعيين ماهو قيد فيه من حيث أنه امر نسبي لأن المراد كون نسبي كالقيام وذلك كما في الموصولات وأسماء الاشارة والضمائر فانها لما كانت معانيها مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصداً كانت أسماء وان كانت لاتتعين الا بالقرينة وسيأتي تحقيق الكلام ان شاء الله تعالى في فصل الحروف وبهذا يظهر معنى قوله فلا ينافي كونها نسباً يعني فان الامور النسبية معانيها مستقلة ملحوظة قصداً وان افتقرت الى ذكر المنسوب اليه (قوله) وهي ، أي معاني مصادر هذه الافعال المستقلة بالمفهومية جزء من معانيها أي الأفعال الناقصة قطعاً وحينئذ فقد دلت على حدث قائم بمرفوعها منسوب اليه ثابت له (قوله) مع زمانه ، أي زمان الكون كما في التامة فلا اشكال (قوله) ولا يخفى ان الكون قائماً صفة لزيد ، اذ هو الكائن بالكون الخاص وهو القيام واذا كان كذلك اندفع توهم أنها لاتدل على أمر قائم بمرفوعها الخ لأن الكون قائماً قد قام بزيد (قوله) وثبوت القيام له صفة للقيام ، اذ هو الثابت لزيد فلا يضر عدم اتصاف زيد بثبوت القيام لايقال يلزمه أنه لايتصف زيد بما نسب اليه من الأفعال التامة كالضرب والقتل والقيام والقعود لما ذكره المؤلف من التعليل وذلك لأن ثبوت هذه المصادر صفة للمصادر لا لزيد لأنا نقول ذلك ملتزم فان المتصف به زيد هو كونه ضارباً وقاتلا وقاعداً لاثبوت الضرب والقتل والقعود ونحو ذلك والله أعلم (قوله) وأظهر منه صار الخ ، انما كان أظهر لأن الكون قد يصدق على القيام لما بينهما من العموم والخصوص بخلاف الخبر في صار زيد غنياً مثلا فان معنى صار الانتقال وهو مغاير لثبوت الخبر ولمعنى الخبر أيضاً (قوله) وهو معنى مستقل ، أي الانتقال معنى ملحوظ قصداً

وهى جزء من معانيها قطعاً لظهور ان معنى كان فى كان زيد قائماً يشتمل على معنى الكون مع زيادة هى ثبوته له مع زمانه ولا يخفى ان الكون قائما صفة لزيد وثبوت القيام له صفة للقيام واظهر منه صار، فان الانتقال الذى هو معنى مصدره غير ثبوت الخبر لاسمه قطعاً وهو معنى مستقل بالمفهومية وجزء من معناه (وايضاً) رجوع الى تقسيم آخر للمفرد باعتبار آخر واختصاص بعض الاقسام(1) بالاسم لايقتضى تخصيص

(1) في بعض الحواشى كأن هذا جواب على ايراد دفعه اليزدى والمراد ببعض الاقسام كالمشكك والمتواطي اه يزدى معنى ومثلهما الاشتقاق فانه لايدخل الحرف اه شريف

(قوله) وجزء من معناه ، أي من معنى صار فقد دل عليه كالفعل التام (قوله) رجوع الى تقسيم آخر للمفرد ، والتقسيم الأول قوله وهو ان استقل الخ ، وقد اعتمد المؤلف ماذكره المحقق في شرح الشمسية من جعل هذا تقسيما للفظ المفرد خلاف ماذكره القطب من أنه تقسيم للاسم فقط وقد اعترضه اليزدي بان أكثر هذه الاقسام لاتختص بالاسم قال وظاهر ان اختصاص بعضها به لاينافي هذا لكن المؤلف عدل عن قوله ان أكثر هذه الاقسام الى قوله لاشتراك الكل أي الاسم والفعل والحرف فمقتضى أنه لابد من وجود الأكثر في الحرف بخلاف عبارة اليزدي فمقتضاها كفاية وجود الاكثر في غير الاسم وقد وجد الاكثر في الفعل وان لم يوجد في الحرف « وبيان ذلك » أنه ذكر اليزدي سبعة أقسام وهو العلم والمتواطي والمشكك والمشترك والمنقول باقسامه والحقيقة والمجاز ففي الفعل منها أربعة وفي الحرف ثلاثه لأنه أغفل في الحرف المنقول والمؤلف ذكر تسعة بما ذكره اليزدي وزاد المرادف والمباين فقد وجد من التسعة في الفعل ستة وفي الحرف خمسة قال هذا المحقق في شرح الشمسية الانقسام الى المشترك والمنقول باقسامه والى الحقيقة والمجاز ليس مما يختص بالاسم فان الفعل قد يكون مشتركا كعسعس بمعنى أقبل وأدبر وقد يكون منقولا كصلى وقد يكون حقيقة كقتل اذا استعمل في معناه وقد يكون مجازاً كقتل بمعنى ضرب ضرباً شديداً وكذا الحرف يكون مشتركا كمن بين الابتداء والتبعيض وقد يكون حقيقة كفي اذا استعمل في الظرفية وقد يكون مجازاً كفي اذا استعمل بمعنى على ومقتضى هذا وهو كما ذكره في حاشية التهذيب ان المختص بالاسم ثلاثة أقسام العلم والمتواطي والمشكك ووجه ذلك ان هذه الثلاثة أقسام للكلي والجزئي، والفعل والحرف لايتصفان في المشهور بالكلية والجزئية بل الانقسام اليهما من خواص الاسم كما

(قوله) فمقتضى أنه لابد من وجود الاكثر في الحرف ، يقال الحرف يشارك في اكثر الاقسام التى ذكرها المؤلف كما يأتى للمحشي أنه وجد في الحرف خمسة من التسعة وان اعتبر المنقول ستة وذلك أكثر الاقسام وأيضاً فالمراد اشتراك مجموع الكل في مجموع الاكثر من غير نظر الى مشاركة كل واحد في الاكثر فليتأمل اه حسن بن يحيى ح (قوله) وفي الحرف خمسة ، فظهر بهذا اشتراك الكل في أكثر الاقسام كما ذكره المؤلف وقد ظهر من أول كلام القاضي الاعتراض على المؤلف فلا وجه له على هذا اه ح عن خط شيخه

ذكره في شرح اليزدي وكذا نقله شارح الرسالة الوضعية عن الشريف . ومحصل كلامهم ان انقسام اللفظ الى الكلي والجزئي انما هو بحسب اتصاف معناه بالكلية والجزئية فانهما بالحقيقة من صفات المعاني كما يظهر من تعريفهما ومعنى الاسم من حيث هو معناه معنى مستقل يصلح أن يوصف بالكلية والجزئية وان يحكم عليه . وأما الفعل والحرف فمعناهما غير مستقل فلا يصلح أن يحكم عليه بشيء أصلا لابالكلية ولا بالجزئية ولا بغيرهما وهذا بخلاف الانقسام الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز اذ كلها في الحقيقة صفات الالفاظ وجميع الالفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليها بها ثم أورد مناقشة على كونها صفات للالفاظ وأجاب عنها بأجوبة ليس هذا موضعها (قوله) فان تشخص فجزئي ، أي حقيقي وانما لم يذكر هذا القيد تنبيهاً على أن الجزئي اذا اطلق فالمراد به الحقيقي وكذا الكلي (قوله) بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه وقوله أي لم يمنع نفس تصوره الخ ، هذه العبارة أحسن من قولهم ان منع نفس تصور معناه وقولهم ان منع نفس تصور مفهومه لانه يلزم منه أن يكون المعنى معنى وللمفهوم مفهوماً لأن اضافة التصور الى المعنى أو الى المفهوم تقتضي أن يحصل للصورة صورة في العقل لأن المفهوم هو الصورة الحاصلة عند العقل « واعلم » ان المؤلف عليه السلام أورد ماهنا في حد الكلي والجزئي ماهو المشهور عندهم وفيما سبق في المباحث المنطقية عدل عنه وقد عرفت وجه ذلك فيما سبق (قوله) نفس تصوره ، ذكر بعض المحققين ان قيد النفس مستدرك اذ يكفي أن يقال الجزئي مايمنع تصوره عن الشركة والكلي مالايمنع تصوره ، وفي شرح اليزدي كلام دفع به هذا الاعتراض أوردناه في حاشية على الحاشية

هذا التقسيم به لاشتراك الكل في اكثر الاقسام (ان اتحد معناه) اى وجد المعنى الذى يقصد باللفظ ويستعمل هو فيه مفهوما واحداً حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار الذوات التي صدق عليها ذلك المفهوم فان الحيوان سواء اطلق على الانسان او على الفرس او على غيرهما لايراد به الا الجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة(١) (فان تشخص) ذلك المعنى بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه (فجزئي(٢))

(١) كذا عبارة المناطقة ولافائدة لمتحرك بالارادة اه (٢) اعلم أن الجزئي يقابل الكلي فلا يجامع شيئاً من أقسامه وان المتواطي والمشكك يتقابلان فلا يجتمعان في شيء وأما المشترك فقد يكون كلياً بحسب كلا معنييه كزيد اذا سمي به شخصان وقد يكون كلياً بحسبهما كالعين وقد يكون كلياً بحسب أحد معنييه وجزئياً بحسب الآخر كلفظ الانسان اذا جعل علماً لشخص أيضاً واذا اعتبر معناه الكلي فاما أن يكون متواطياً أو مشككا وقس على ذلك حال المنقول فانه يجوز جريان هذه الاقسام فيه فيجوز أن يكون المعنيان المنقول عنه والمنقول اليه جزئيين أو كليين أو أحدهما كلياً والآخر جزئياً، نعم المشترك والمنقول متقابلان فلا يجتمعان وكذا الحال في الحقيقة والمجاز اه شريف على القطب

(قال) ان اتحد معناه ، أقول أى مع عدم تعدد لفظه ليصح مايأتى من قوله وان تعدد أى اللفظ المفرد فهنا نسب الاتحاد الي المعنى وفيما يأتى نسب التعدد في الطرف الأول اليه أيضاً ثم نسبه ثانياً الي اللفظ فتصعبت العبارة وكان الأحسن أن يقول وأيضاً لايخلو اما ان يتحد معناه ولفظه أولا ، الأول ان تشخص الخ ، والثانى اما ان يتعدد لفظه اولا الاول ان وضع لكل فمشترك الخ والثانى ان اتحد معناه فمترادف والا فمتباين (١)

(١) فتحصلت أربعة أقسام متحد اللفظ والمعنى متحد اللفظ متعدد المعنى متحد المعنى متعدد اللفظ متعدد اللفظ ومتعدد المعنى الاول الجزئي الثانى الكلي الثالث المترادف الرابع المتباين وعبارته قد افادتها اه منه

(قوله) من فرض الشركة ، المراد ان يشترك في مفهومه كثيرون بحمله عليهم ايجاباً هكذا في شرح المختصر لاسلباً فان الجزئي يمكن حمله على كثيرين سلباً ذكره الشريف والمحقق في شرح الشمسية والمراد امكان حمله عليهم عند العقل سواء فرض العقل الاشتراك أم لا وسواء أمكن في نفس الأمر أولا وفي شرح اليزدي في هذا المقام فوائد نفيسة أوردناها في حاشية على الحاشية

(قوله) فمعناها غير مستقل ، هذا بناء على ماعرفت من التحقيق اه منه ح (قوله) وقد عرفت وجه ذلك فيما سبق ، قال فيما تقدم لئلا يرد عليه ان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم وقد اجيب عنه فيما سبق فلذا أورده المؤلف هنا اه ح عن خط شيخه (قوله) لاسلباً ، الحمل لايكون الامع الايجاب وأما مع السلب فهو سلب الحمل كما صرح به المحقق اليزدي في حواشي التهذيب في أول بحث الضابط فلا حاجة الى قوله لاسلباً وللعلامة الجلال توجيه في ذلك في بحث الحمليات السوالب والله أعلم اه سيدي اسمعيل بن محمد اسحق رحمه الله ح

(قوله)وما كان الوضع فيه كلياً والموضوع له شخصي كالمضمرات وأسماء الاشارة والموصولات، يعني يدخل ما كان كذلك في قوله فان تشخص لجزئي لأن وضع أسماء الاشارة والموصولات ونحوها وان كان كلياً الا ان الموضوع له مشخص وهو كل واحد واحد من الافراد بخصوصه وهذا هو المختار عند المحققين ولذا عدل المؤلف عن عبارة التهذيب حيث قال فمع تشخصه وضعاً فعلم ان صاحب التهذيب حصر المتشخص في العلم بناء على ان المضمرات وأسماء الاشارة ونحوها موضوعة للمعاني الكلية فانت مثلا موضوع لمفهوم المخاطب المذكر وانما تشخص في الاستعمال فلذلك أخرجها بقوله وضعاً . والتحقيق أنها موضوعة للمعاني الجزئية فان أنت موضوع لكل واحد من المخاطبين المذكرين بالوضع العام وسيأتي تحقيق ذلك في فصل الحروف ان شاء الله « واعلم » ان صاحب التهذيب زاد قيد الوضع لاخراج مفهوم واجب الوجود فانه وان اتحد معناه مع التشخص لكن لا بحسب الوضع فانما يكون مدلوله كلياً في الأصل ومتشخصاً في الاستعمال لا يكون جزئياً وأما المؤلف فبعد معرفتك لما ذكرنا في تعريف الكلي والجزئي لا يحتاج الى التقييد بالوضع كما في التهذيب (قوله) وان اشترك فيه كثير فمتواطي الخ ، لو قال وان اشترك فيه كثير فكلي متواطي ان استوت أفراده الخ لكان أجود (قوله)والا تستوي أفراده بل كان صدقه عليها لا بالسوية ، هكذا ذكره اليزدي فان أراد بالصدق الحصول لافراده لا بالسوية فظاهر وان أراد الحمل على أفراده فينظر فانها متساوية في هذا المعنى لما عرفت من تفسير فرض الشركة والذى ذكره في شرح الشمسية ومشكك ان كان حصوله في بعض الأفراد أولى وأقدم أو أشد وهي أوضح ولذا قال الشريف اما ان يكون في مفهومه تفاوت باعتبار صدقه على أفراده وحصوله فيها بشدة الخ فعطف الحصول على الصدق كالتفسير له . ولعله يقال المراد في غير المشكك امكان الصدق والحمل كما عرفت وفي المشكك المراد الصدق في نفس الأمر فلذا تفاوتت أفراده فيه فينظر والله أعلم

تسمية له باسم مدلوله ويدخل فيه العلم وما كان الوضع فيه كليا والموضوع له شخصي كالمضمرات واسماء الاشارة والموصولات (١) (وان اشترك فيه كثير) اى لم يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه (فمتواطى ان استوت افراده) اى يكون صدق هذا المعنى على تلك الافراد على السوية (والا) تستوى افراده بل كان صدقه عليها لا بالسوية (فمشكك) لانه يشكك الناظر فى انه من المشترك(٢) او من المتواطى لتفاوت افراده وتشاركها في معناه والتفاوت قد يكون بالتقدم والتاخر كالوجود فى الواجب

---

(١) هي عند السعد من المتواطي اه (٢) يعنى ان نظر الي جهة الاختلاف وقوله أو من المتواطي يعنى ان نظر الي جهة الاشتراك ولفظ القطب وانما سمي مشككا لان افراده مشتركة في أصل معناه ومختلفة باحد الوجوه الثلاثة فالناظر اليه ان نظر الي جهة الاشتراك خيله انه متواطي وان نظر الي جهة الاختلاف أوهمه انه مشترك كانه لفظ له معان مختلفة كالعين فالناظر فيه يتشكك هل هو متواطي أو مشترك فلهذا سمي بهذا الاسم اه المراد نقله

(قوله) في أنه من المشترك ، يعنى اللفظي (قوله) لتفاوت أفراده ، فيوهم أنه لفظ له معان مختلفة هذا بيان لجهة كونه يشبه المشترك (قوله)وتشاركها الخ، بيان لجهة التواطي والمراد تشاركها في أصل المعنى كما في عبارة غير المؤلف اذ لو اشتركت في المعنى لم يحصل تشكيك (قوله)قد يكون بالتقدم والتأخر الخ ، فان قيل قد يحصل تقدم بعض المفهومات على بعض كالانسان في الاب فانه سابق على وجوده في الابن مع أنه ليس بمشكك قلنا نعم من حيث أنهما أب وابن لا من حيث أنهما من أفراد الانسان ويوضحه أنه ليس المراد بالاولية أو الاقدمية أو الاشدية في الوجود بل في الاتصاف بمفهوم اللفظ بمعنى ان العقل اذا لاحظ نسبة ذلك المفهوم الى أفراده يحكم بان اتصاف البعض به أولى أو أقدم أو أشد وأفراد الانسان ليست كذلك لأن مطابقة الانسانية لجميعها على السوية ذكره بعض المحققين « واعلم » أنم

(قوله) وسيأتى تحقيق ذلك الخ ، قال في الجامي فان الواضع لاحظ أولا مفهوم المتكلم الواحد من حيث أنه يحكي عن نفسه وجعله آلة لملاحظة أفراده ووضع لفظ أنا بازاء كل واحد واحد من تلك الافراد بخصوصه بحيث لا يفاد ولا يفهم الا واحد بخصوصه دون القدر المشترك فتعقل ذلك القدر المشترك آلة للوضع لا أنه الموضوع له فالوضع كلي والموضوع له جزئي متشخص انتهى قال عصام الدين عليه ومما ينبغي ان يعلم ان الوضع الكلي للموضوع له الجزئي مما قال به بعض محققي المتأخرين والقدماء لم يعثروا عليه الخ كلامه اه من خط العلامة احمد بن محمد السياغي

والممكن وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضاً فانه في الواجب اتم واقوى منه في الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج(١)(وان تعدد) معناه اي وجد المفهوم من اللفظ متعدداً والمقصود منه عند استعماله في احد المعاني غيره عند استعماله في المعنى الاخر (فان وضع اللفظ لكل) من تلك المعاني التي يستعمل فيها وضعاً مستقلا (فمشترك) كالعين الباصرة وللذهب (والا) يكن كذلك فلا محالة يكون اللفظ موضوعا لمعنى اذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع ثم انه استعمل في آخر (فان اشتهر (٢) في الثاني) وترك استعماله في المعنى الاول بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الاطلاق (فمنقول ينسب الى ناقله) فان كان الناقل أهل العرف العام سمي منقولا عرفياً وان كان اهل الشرع سمي منقولا شرعياً وان كان اهل اصطلاح خاص سمي منقولا اصطلاحياً وقد يكون النقل لمناسبة وهو الكثير ولغير مناسبة

(١) فان أثر البياض وهو تفريق البصر في بياض الثلج أكثر منه في بياض العاج اه

(٢) قال شارح الشمسية الاشتهار هو المشهور في المنقول وبعضهم يعتبر هجر المعنى الاول وهو مهجور بدلالة الاستعمال وقد أوله بعضهم بان لا يستعمل في المعنى الأول حقيقة بالنسبة الى الناقل اه (*) لا يقال يلزم على هذا أن يكون مشتركا لكونه حقيقة في معنييه المنقول عنه واليه لانا نقول انما يلزم ذلك لو لم يعتبر اتحاد الاصطلاح في المعنيين وليس كذلك اه حاشية أبهرى على العضد والفرق بين النقل والمجاز شهرته في المعنى الثاني وعدم شهرته في الأول لكنه ينقدح بان المجاز قد يشتهر فالاولى الفرق بان المجاز لابد فيه من ملاحظة العلاقة وقت الاستعمال بخلاف النقل اه منتخب من النقود والردود

قد ذكروا أن الوجود بالنسبة الى الواجب تعالى يصلح مثالا للثلاثة الاقسام فانه في الواجب تعالى أولى لانه مقتضى ذات الواجب وأقدم لكونه علة لوجود الممكنات وأشد لكون آثاره أكثر من آثار الممكنات ولا نعني بالشدة الا ذلك كما ذكره اليزدي (قوله) باولوية الخ ، جعل المؤلف عليه السلام علة الاولوية الآتية وجعل في شرح اليزدي وحاشية الشريف العلة كون الوجود في الواجب لذاته لا لغيره كما في الممكن ولعله أنسب اذ الآتية والقوة أنسب بالشدة (قوله) والمقصود منه الخ ، ينظر في فائدة زيادة هذا القيد (قوله) وضعاً مستقلا ، يعني باوضاع متعددة لا بوضع عام كما في وضع أسماء الاشارة ونحوها (قوله) فلا محالة يكون اللفظ موضوعاً لمعنى ، لما كان قوله والا يكن كذلك موهما للنفي عن الكل الافرادي فيكون المعنى ان كل واحد منها ليس بموضوع له وليس كذلك دفعه بقوله لا محالة الخ فيكون المراد بقوله والا يكن الخ النفي عن الكل المجموعي (قوله) فان اشتهر في الثاني وترك استعماله في المعنى الاول ، ظاهره أن المراد بالترك عدم غلبة استعماله بالكلية وهذا غير مناسب للاشتهار اذ مقتضى الاشتهار وقوع الاستعمال في غير المشهور ولو قليلا ويمكن أن يقال المراد بالترك عدم غلبة استعماله في المعنى الاول بقرينة قول المؤلف بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الاطلاق والله أعلم (قوله) اصطلاحياً ، ومنه الشرعي لكنه تميز بالنسبة الى الشرع تشريفاً وذلك كالفعل فانه موضوع لما صدر عن الفاعل ثم نقل في اصطلاح النحاة الى كلمة دلت على معنى في نفسه الخ (قوله) وهو الكثير ، كما في الامور الثلاثة فان معانيها المنقولة اليها مناسبة لمعانيها الاول وهي الدعاء وكل مادب على الارض واللفظة ذكره في المرآة (قوله) ولغير مناسبة ، كالجوهر فانه في اللغة الشيء النفيس ثم نقله المتكلمون الى قسيم العرض وهو القائم بنفسه وان كان في غاية الخسة

(قوله) باولوية ، عبارة المؤلف بالاولوية اهح (قوله) وينظر في فائدة زيادة هذا القيد ، لعل القاضي حسن رحمه الله ظن أن قول المؤلف والمقصود منه الخ جملة حالية قيد لما قبله وليس كما ظنه فان قوله والمقصود عطف على قوله المفهوم كما تفيد ذلك عبارة سعد الدين رحمه الله في شرحه على الشمسية حيث قال ومعنى كثرته أن يكون المفهوم والمقصود منه عند استعماله في الآخر انتهى ماذكره السعد وبه يتضح مراد المؤلف رحمه الله ولا ضير في عطف المقصود على المفهوم اذ المفهوم على ماعرف مايحصل عند العقل ويستفاد من اللفظ فباعتبار فهمه منه يسمى مفهوماً وباعتبار قصده منه يسمى معنى لأنه مايقصد بالشيء وباعتبار أنه دال عليه يسمى مدلولا وحينئذ فعطف المقصود على المفهوم من قبيل عطف التفسير وان تغايرا اعتباراً والله أعلم اه سيدي احمد بن محمد رحمه الله . وفي حاشية يقال لا يضاح التعدد في المفهوم حيث يكون مفهوم المستعمل غير مفهوم الآخر مع الاتحاد في اللفظ اه حسن بن يحيي (قوله) كما في الامور الثلاثة ، أي كما في امثلة الامور الثلاثة . وهي الصلاة والدابة والفعل اهح من خط شيخه

(قوله) ويختص باسم المرتجل ، سيأتي ما ينافي هذا في بحث كون اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز قال الاسنوي فان لم يوضع اللفظ لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل الى غيره نظر فان كان لا لعلاقة فهو المرتجل « واعترض » بان المرتجل هو المخترع أي الذي لم يتقدم له وضع كما ذكر ذلك في كتب النحو (قوله) والا يشتهر فحقيقة ومجاز ، عبارة ابن الحاجب فان كان اللفظ المتعدد حقيقة فمشترك والا فحقيقة ومجاز واعترض عبارته شارحه بانها مبنية على استلزام المجاز الحقيقة وابن الحاجب لايقول بذلك ولعل هذا الاعتراض لا يرد على عبارة المؤلف لأنه جعل مقابل قوله والا فحقيقة ومجاز هو المشتهر ونفي الاشتهار لاينفي الاستعمال الذي هو شرط الحقيقة (قوله) بقرينة قوله فان اتحد الخ ، يعني فانه قرينة على ان المراد تعدد اللفظ اذ لوكان المراد تعدد المعنى لنافى قوله فان اتحد معناه وأيضاً لايناسب قوله فيما تقدم وان تعدد معناه « قلت » لكن ينظر أين المعطوف عليه في الكلام السابق فان قوله ان اتحد معناه مقابله وان تعدد معناه كما تقدم لاقوله وان تعدد أي اللفظ ولعله معطوف على مجموع قوله وأيضاً ان اتحد فيكون التقدير وهو أي المفرد ان تعدد فيكون قوله

وان تعدد خبراً آخر للفظ هو في قوله سابقاً وهو ان استقل فعل الخ

ويختص باسم المرتجل(١)(والا) يشتهر في المعنى الثاني بل يستعمل تارة فيه وتارة في المعنى الاول(فحقيقة)في الاول(ومجاز)في الثاني (وان تعدد) اى اللفظ المفرد بقرينة قوله(فان اتحد معناه) وهذا تقسيم ثالث للمفرد باعتبار تعدده (فترادف) اى يسمى هذا القسم من المفرد مترادفا كالغضنفر والاسد والترادف فى الاصل التتابع ومنه الردفان لليل والنهار (والا) يتحد المعنى بل كان متعدداً كاللفظ (فتباين) وقد تكون متفاصلة لاتجتمع كالسواد والبياض والانسان والفرس وقد تكون متواصلة يمكن اجتماعها اما بان يكون احد المعنيين(٢)اسماً للذات والاخر صفة لها كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالّةً ام لا والصارم مدلوله شديد القطع فهما متباينان وقد يجتمعان فى سيف قاطع او بان يكون احدهما صفة والاخر صفة لها كالمتكلم والفصيح او بان يكون احدهما جزءا من مدلول الاخر كالحيوان والانسان او بغير ذلك (وايضاً) تقسيم آخر للمفرد (يكون مشتقاً وغير مشتق) ويتبين ان مما يجى

(١) سيأتي عن قريب مايباين هذا قال الاسنوى وان لم يوضع اللفظ لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل الى غيره نظر فان كان لا لعلاقة قال في المحصول فهو المرتجل واستشكله القرافي بان المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع أي لم يتقدم له وضع وأما تفسيره بما قاله الامام فغير معروف اهـ (*) وفي حاشية مالفظه سيأتي ماينافي هذا الكلام في بحث العلم ولعل ماهنا على مذهب سيبويه الآتي والله أعلم اهـ (٢) الاحسن اللفظين اهـ

« فائدة » انما صح أن يكون متعدد اللفظ قسما من المفرد لأن مورد القسمة مطلق المفرد واحداً كان أو أكثر كما أشار اليه السعد « واعلم » ان هذا التقسيم اعتباري لاذاتي كما أشار اليه المؤلف سابقاً بقوله باعتبار آخر وحينئذ فلا يضر تداخل الاقسام وان كل واحد من الالفاظ المتباينة اما كلي أو جزئي الى آخر ماذكر . وأيضاً يحتمل ان يكون كل واحد منها أو بعضها مشتركا أو حقيقة ومجازاً وكذلك المشترك اما كلي أو جزئي بحسب معنييه أو أحدهما واذا اعتبر معناه الكلي قد يكون متواطياً وقد يكون مشككا (قوله) كالغضنفر ، بالفتح ذكره في شمس العلوم (قوله) كالمتكلم والفصيح ، ومن الناس من ظن ان مثل الناطق والفصيح ومثل السيف والصارم من المترادف لصدقها على ذات واحدة وهو فاسد لأن الترادف هو الاتحاد في المفهوم لا الاتحاد في الذات « نعم » الاتحاد في الذات من لوازم الاتحاد في المفهوم دون العكس (قوله) أو بغير ذلك ، كالصفة المساوية للموصوف كالانسان والكاتب بالامكان وكشيئين بينهما عموم من وجه كالحيوان والابيض (قوله) وأيضاً تقسيم آخر للمفرد يكون الخ ، ينظر في اتصال لفظ يكون بما قبله ولعله استئناف جواب سؤال نشأ من قوله تقسيم آخر (قوله) مشتقاً وغير مشتق ، هذا التقسيم مما وجد في الاسم والفعل دون الحرف كما ذكره الشريف في الحواشي

(قوله) سيأتي ماينافي هذا ، يقال ذكره هنا بمعنى المرتجل غير العلمي وهو قسم من المنقول والعلمي هو الذي لم يسبق له وضع وهو هنالك في سياق ذكر العلم اهـ حسن يحيى الكبسي (قوله) مبنية على استلزام المجاز ، والا فقد يكون لها مجاز ان اهـ عضد ح (قوله) وأيضاً تقسيم آخر للمفرد يكون الخ ، عبارة ابن جحاف في شرحه والمفرد أيضاً يكون مشتقاً وستعرفه ان شاء الله تعالى .

(قوله) مادل على ذات غير معينة الخ ، فان مفهوم ضارب مثلا شيء ماله الضرب من غير دلالة في اللفظ على خصوصية كونه انسانا بل جسما أوغيره حتى لو تصور ماهو أعم من الشيئية لم يقدر موصوفه الشيء وانما ذلك لضيق العبارة فلهذا لم يكن اسم الزمان والمكان من قبيل الصفات اذ ليس معنى المقتل مثلا شيء مافيه القتل بل زمان أو مكان فيه ذلك فخصوصية الذات معتبرة فيهما ذكره السعد في الحواشي (قوله) أخذ شق الشيء ، ماذكره المؤلف أنسب مما في شرح الجمع الاشتقاق لغة الاقتطاع (قوله) له تعريفات ، فمن التعريف ماأفاده في شرح المختصر وحواشيه من أن الاشتقاق موافقة فرع لاصل في حروفه الاصول ومعناه قال الشريف الاشتقاق ليس هو الموافقة المذكورة بل هو أن تأخذ من أصل فرعاً يوافقه في الحروف الاصول فتجعله دالا على معنى يوافق معناه « قلت » ووجه ماذكره الشريف ان الأخذ أنسب بالمعنى اللغوي ومنها ماذكره نجم الأئمة الرضي أنه اتصال أحد الكلمتين بالاخرى كضارب بالضرب او اتصالها باصل كضارب ومضروب بالضرب ويرد عليه مثل ماذكره الشريف على حد ابن الحاجب ومنها مافي الكشاف أن ينتظم الصيغتين فصاعدا معنى واحد ومنها وهو أقرب الى تعريف المؤلف مافي الجمع ، الاشتقاق رد لفظ الى آخر ولو مجازاً لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الاصلية قال في شرحه أشار بقوله ولو مجازاً الى ان الاشتقاق قد يكون في المجاز كما يكون في الحقيقة قال وهذا هو الصحيح كما في الناطق من النطق بمعنى الدلالة مجازاً ومنع القاضي والغزالي الاشتقاق من المجاز وجعلوا ذلك مختصاً بالحقيقة كالامر اذا كان بمعنى القول فانه يشتق منه الآمر والمأمور بخلاف مااذا كان بمعنى الفعل أو غيره من مجازاته قال ويشهد للاول اجماع البيانيين على صحة الاستعارة التبعية وهي مشتقة من المجاز لأن الاستعارة ﴿٢٠٣﴾ تكون أولا في المصدر ثم يشتق منه

قريباً ان شاء الله تعالى (صفة) وهي مادل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين كضارب (وغير صفة) وهو بخلافه كرجل

﴿ فصل ﴾

(والاشتقاق (١)) في اللغة اخذ شق الشيء وفي الاصطلاح له تعريفات بعضها باعتبار العلم واشهرها ماقال الميداني (٢)

(١) فائدة لايدخل الاشتقاق في ستة أشياء الاسماء الاعجمية كاسمعيل والاصوات كغاق والاسماء المتوغلة في الابهام كمن وما والاسماء النادرة كطوبى له اسم للنعمة واللغات المتقابلة كالجون للابيض والاسود والاسماء الخماسية كسفرجل ويدخل فيما سوى ذلك نقله الزركشي في البحر عن ابن عصفور اه من حاشية زكريا على المحلى (٢) بكسر الميم وفتحها اه قاموس وفي تاريخ ابن خلكان بفتح الميم وسكون الياء المثناه من تحتها وفتح الدال المهملة وبعد الالف نون هذه النسبة الى ميدان زياد بن عبد الرحمن وهي محلة بنيسابور

(قال) ﴿ فصل ﴾ الاشتقاق ، أقول كان مقتضى التقديم في التقسيم تقديم المشترك وكانه لاحظ الاقرب ذكراً

(قوله) بعضها باعتبار العلم ، قال السيد المحقق الاشتقاق عمل مخصوص وهو الاخذ كما عرفت فان اعتبرناه من حيث أنه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا الى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني هو أن تجد بين اللفظين الخ والحاصل منه العلم بالاشتقاق فكانه قيل العلم بالاشتقاق هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى فتعرف ارتداد أحدهما الى الآخر وأخذه منه وان اعتبرناه من حيث يحتاج احدنا الى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول هو أن تأخذ من اللفظ مناسبة في المعنى والتركيب « واعلم » ان قول المؤلف بعضها باعتبار العلم ان كان اشارة الى مانقلناه فليس كذلك بل بعضها باعتبار العمل فقط كالمنقول عن الشريف والجمع وبعضها ليس باعتبار العلم ولا العمل كالموافقة والاتصال والانتظام وان كان اشارة الى تعريفات اخر بحث عنها ان شاء الله تعالى (قوله) وأشهرها ، أي التعريفات باعتبار العلم قد عرفت أنه ليس فيما نقلناه ماهو باعتبار العلم حتى يكون ماذكره المؤلف أشهرها ولو قال المؤلف له تعريفات أقربها ماذكرنا لأنه تعريف للاشتقاق باعتبار العمل وذلك انه قد حد الاشتقاق باعتبار العلم كما قال الميداني الخ لكان صوابا ولم يذكر في شرح المختصر قول المؤلف عليه السلام بعضها باعتبار العلم ولا قوله أشهرها بل قال اعلم ان الاشتقاق يحد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني

وهذه العبارة مفصحة عن أن لفظ يكون خبر عن المفرد وعبارة ابن الامام قاضية بان يكون صفة لتقسيم وهي بيان لحاصل المعنى ولا اشكال فيها كما يعرف بالتأمل اه سيدي احمد بن محمد ح (قوله) لم يقدر موصوفه الشيء ، بل كان سيؤتى بالأعم المفروض فعبر بالشيء لعدم امكان التعبير بغيره فلذا قال وانما ذلك أي التعبير بالشيء لضيق العبارة وعدم امكان التعبير بغير لفظ الشيء اه سيدي احمد ح (قوله) أخذ شق الشيء ، في شرح اصول الكافي ﴿*﴾ مالفظه الاشتقاق افتعال من الشق وهو أخذ شق الشيء وهو نصفه اه المراد نقله وفيه عقيب هذا بلا فصل وفي الحديث ولو بشق تمرة واشتقاق اللفظ من اللفظ أخذه منه كأن المأخوذ له نصفان مادة وصيغة فاخذ مادته من المشتق منه اه ح ﴿*﴾ لبعض الامامية في اصول الدين اه ح

وقد يقال في توجيه كلام المؤلف ان الحدود المذكورة يجري فيها اعتبار العلم والعمل ولو تقديراً فنقول في حد ابن الحاجب باعتبار العلم هو أن تجد بين اللفظين موافقة فرع لأصل بحروفه الاصول ومعناه فترده اليه وباعتبار العمل هو أن تأخذ من أصل فرعاً يوافقه في الحروف الاصول فتجعله دالاعلىمعنى يوافقمعناه . وفيمافي الكشاف ونجم الائمة ان تجد معنىواحداً منتظما لصيغتينالخ أو أن تأخذ لفظاً من لفظ آخر ينتظمهما معنى واحد أو ان تجد اتصال احدى الكلمتين بالاخرى الخ وان تأخذ احدى الكلمتين من الاخرى لاتصال بينهما وحينئذ يستقيم قوله اشهرها وقوله واقربها والله أعلم . وقد أشار الى ماذكرنا من الاعتبارين شارح المختصر في حد ابن الحاجب ﴿٢٠٤﴾ (قوله) وقد اعترض بان الاشتقاق ليس نفس الوجدان ، بل الرد عند الوجدان ولهذا الاعتراض قدّرالشريفالعلم قبل التعريف حيث قال العلم بالاشتقاق ان تجدالخ (قوله) وأقربها ، قد عرفت انالتعريفباعتبار العمل ليس الا فيما ذكره في الجمع وفيما رجحه الشريف ولكن حد المؤلف أقرب مما في الجمع اما لان الموافقة في الحروف أرجح من الأنسبية واما لأن قوله مجازاً غير صحيح علىالمختار (قوله) لادخال المختلفين الخ ، ولاخراج المتفقين فيها أيضاً عن الحدنحو الاستعجال والاستباق اذ لاعبرة بالاتفاق في الحروف الزائدة

(قوله) نحو الاستعجال والاستباق ، عبارة السعد فيحاشيته على العضد قوله مثل الاستعجال والاستباق بالسين المهملة من السبق بمعنى ان الاستباق يوافق الاستعجال ﴿.﴾ في حروفه الزايدة والمعنى وليس بمشتق منه وهذا المعنى مع وضوحه خفي على كثير من الناظرين حتى زعم بعضهم أن المراد ان الاستعجال مشتق من العجل مع عدم الموافقة في حروف الزيادة وبعضهم ان استعجل مثلامشتق من الاستعجال مع عدم الموافقة فيالزايدوكذا الاستباقوصحفه بعضهم الى الاشتياق اه بلفظه قال العلوي عليه قيل المراد باعتبار الحروف الاصلية اعتبار جميعها وعلى هذا يكون اعتبار الزيادة كذلك وحينئذ لايكون الاستباق موافقاً للاستعجال فان السين فيه زائدة . وفي الاستباق أصلية وساق كلامه في تبيين اعتبار جميع الحروف خلاف مابنى عليه الشريف ولفظه فان حروف الزيادة مثل الهمزةوالسينوالتاء والألف في الاستعجال والهمزةوالياء والألف في الاستباق لاعبرة بها فهما مشتقانمنالعجل والسبق وموافقان لهما في الحروف الاصول اهمنخط مؤلف الروض وحفيده ﴿.﴾ ولو مثل له بالاستفتاح والاستدخال لكان أنسب لأن السين في الاستباق أصلية أفاده شيخنا من خطه اهح

أن تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وقد اعترض بان الاشتقاق ليس نفس الوجدان بل الرد عند الوجدان(١) وبعضها باعتبار العمل واقربها (رد لفظ) اسماً كان او فعلا(٢) (الى اخر) كذلك (لموافقته فى حروفه الاصلية) وتقييد الموافقة بكونها فى الحروف لاخراج اللفظين المتوافقين معنى كالمترادفين وتقييد الحروف بالاصلية لادخال المختلفين في الحروف الزائدة كجائل

---

(١) لان الوجدان انما هو نفس العلم بالاشتقاق وقوله فترد احدهما الرد من العمل فيدخل في القسم الثانى اه (*) هذا الاعتراض ناش عن غفلة كونه حداً للعلم وعن وهم أنه للعمل ولذاقال المعترض بل الرد الخ والرد انما هو للعمل الذى ليس التعريف له اه من فوائد السيدالعلامة محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله هذا كلام صحيح لاغبار عليه الا انه يعترض على ماقال الميدانى بانه قد أخذ الوجدان والرد معاً في هذا التعريف فيكون تعريفاً باعتبار العلم والعمل معاً وذلك غير مقصود ولا مراد ويمكن توجيه كلام الميدانى بان قوله فترد ليس من تمام الحد بل هو جواب شرط مقدر دل عليه السياق والتقدير اذا عرفت ان هذه حقيقته باعتبار العلم فترد الخ وغاية مايلزم من هذا أنه ذكر مالا يحتاج الي ذكره وهو قوله فترد الخ لأن ذلك مسوقاً في تعريفه باعتبار العمل وكم من عبارة غير مصونة من حشو وتطويل اه شيخنا

(٢) ولهذا قال رد لفظ لينطبق على مذهب البصريين والكوفيين في كون الفعل مشتقاً من المصدر وعكسه فانه لو قال رد فعل الي اسم اختص بمذهب البصريين ولو قال رد اسم الى فعل اختص بمذهب الكوفيين اه اصفهانى

(قوله) واعترض الخ ، أقول هذا اعتراض ناش عن غفلة كونه تعريفاً لمعنى الاشتقاق العلمي فانه لاشك انه باعتبار العلم هو الوجدان ودليل انه ناش عن الغفلة قوله بل الرد عند الوجدان فان الرد هو العمل وكلام الميدانى في العلم فهو في قوة العلم بالاشتقاق ان اتحد الخ فتأمل (قوله) لاخراج اللفظين المتوافقين معنى الخ ، اقول فيه أمران الاول ان المترادفين لم يدخلا في جنس التعريف حتى يحتاج الي اخراجهما فان الرد مشعر بالتفريع كما سيصرح به ولا تفريع بين ليث وأسد مثلا فالتعرض لاخراج مالم يدخل غفلة عن التأمل ، ثانيهما ان هذا مناد بانه أراد بالموافقة الموافقة في المعنى حتى يتجه قول المتوافقين معنى فلوكان

وجو لان وقوله (ومناسبته فى المعنى(١)) لاخراج المتجانسين فان احدهما يوافق الاخر في حروفه الاصلية وعدل عن الموافقة في المعنى الى المناسبة فيه لانه يتبادر من الموافقة استواء المعنيين فيخرج منه الضارب من الضرب للزيادة والضرب من ضرب للنقصان؛ فان قلت العدول الى المناسبة يوقع في محذور آخر وهو دخول الاشتقاق الكبير نحو الحمد والمدح(٢) في تعريف الصغير الذى هو المراد هاهنا؛ قلنا لاوقوع في المحذور إما لما قيل من ان الموافقة فى الحروف الاصلية تشعر بالترتيب(٣)، واما لان قوله

(١) بان يكون فيه معنى الاصل فيخرج الضرب بمعنى التأثير المخصوص وضارب بمعنى سافر اه
(٢) قال أبو السعود الحمد والمدح اخوان في المعنى والتميز بالنظر في الافعال فان فعل الحمد بمعنى الانهاء فاذا قلت احمد الله اليك كان معناه أنهي حمد الله اليك وفعل المدح يقع على صريح المفعول تقول مدحت زيداً كضربت زيداً اه (٣) ولا ترتيب في الحمد والمدح اه

كذلك للغا قوله ومناسبته في المعنى ، والغا مارتبه عليه من وجه العدول عن الموافقة اليها ولكان التعريف تاماً حيث اريد الموافقة في المعنى وفي الحروف الاصلية وانه اريد بالموافقة الامران ولو قال وانما صرح بقوله في حروفه الاصلية لئلا يتوهم أنه اريد الموافقة في المعنى فيشمل المترادفين فكان أقل محذوراً من عبارة الاخراج ،وشارح المختصر ومحشيه لم يتعرضا لاخراج المترادفين وكانه لما ذكرناه من عدم دخولهما (قوله) لاخراج المتجانسين ، يريد بالجناس الجناس التام لاغيره من سائر انواعه لأنه الذى يشترك الكلمتان في حروفه مثل يوم تقوم الساعة مع قوله مالبثوا غير ساعة ولو لم يقيد عموم عبارته لورد جناس الاشتقاق نحو فاقم وجهك للدين القيم فانه داخل في حد الاشتقاق ، نعم يرد عليه جناس الاشتقاق التام مثل (يحيي لدى يحيي بن عبد الله) فانهما متناسبان في المعنى وهو الحيوة التى اخذا منها كتناسب ضارب وضرب في ذلك فمن مثل للمتجانسين الخارجين بذلك فقد وهم ، هذا تقرير كلام الشارح والحق ان المتجانسين ان كانا من جناس الاشتقاق داخلان في الحد وكانا من قسم التام منه فقد خرجا من قوله الاصلية لانه لايشترط فيه أصلية الحروف بل حقيقته ماتماثل ركناه لفظاً أو خطاً وسواء كانت أصلية أو زايدة أو منهما، نعم ما كان حروفه أصلية مثل مالوفرض ان يحيي ويحيي اصول كلها كان داخلا في رسم الاشتقاق لاخارجاً ولاضير في ذلك وأما غير التام فلا دخول له لعدم الموافقة في الحروف على ان الواضح ان الجناس غير داخل في الرسم أصلا فلا يحتاج الى اخراجه لانه لارد فيه فلا فرع ولا أصل مثل ساعة والساعة واما جناس الاشتقاق فهو داخل في الرسم لا وجه لاخراجه فلو قال بدل قوله لاخراج المتجانسين والرسم شامل للتام من جناس الاشتقاق لكان أولى ولم يتعرض شارح المختصر للجناس خروجاً ولا دخولا (قوله) وعدل عن الموافقة في المعنى الخ، المعدول عنه عبارة المختصر لانه قال المشتق ماوافق أصلا بحروفه الاصول ومعناه ، ان قيل الاتفاق في الحروف الاصلية يقضى بالموافقة في المعنى فانه مدلول للمساواة فلا حاجة الى قيد لمناسبته بل يكون لاغياً لانا نقول دلالة الموافقة في الحروف على الموافقة في المعنى الترامية وهي مهجورة في التعاريف (قوله) الاشتقاق الكبير ، الاشتقاق أنواع ثلاثة صغير وهو المراد هنا وكبير وأكبر ولايتضح البحث الا بمعرفة الثلاثة فالصغير هو مااعتبر فيه موافقة المشتق للاصل في معناه بان يكون فيه معنى الاصل وحده أومع زيادة مع الاتفاق في الحروف الاصول وترتيبها والكبير مااعتبر فيه الموافقة فيها لا الترتيب مع المناسبة في المعنى والاكبر ما اعتبر فيه تناسب الحروف مخرجاً مع التناسب في المعنى

(قوله) لاخراج المتجانسين ، يعنى اللذين ذكرهما أهل علم البديع نحو . مامات من كرم الزمان فانه. يحيي لدى يحيي بن عبد الله (قوله) لانه يتبادر من الموافقة الخ ،هذا لازم ولهذا احتاج شراح كلام ابن الحاجب الى تأويل الموافقة في عبارته بان ليس المراد بها الاتحاد في المعنى بل ان يكون في المشتق معنى الاصل ليدخل ضارب من الضرب لأن فيه معنى الاصل مع زيادة (قوله) والضرب من ضرب، هذا على رأي الكوفيين (قوله) فان قلت العدول الى المناسبة يوقع في محذور آخر وهو دخول الاشتقاق الكبير، تحقيق الكلام كما في شرح المختصر وحواشيه للشريف ان أقسام الاشتقاق ثلاثة صغير وكبير وأكبر فالصغير تعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب كضرب وضارب أو بدون الترتيب نحو الحمد والمدح وهو الكبير أو المناسبة في الحروف نحو ثلم وثلب ويسمى الاكبر وتعتبر في الصغير الموافقة في المعنى مع تغيير ما وفي الكبير والاكبر المناسبة في المعنى فان معنى حمد يناسب معنى مدح وكذا معنى ثلم وهو في الجدار ونحوه يناسب معنى ثلب وهو في العرض من جهة الاختلال . اذا عرفت هذا ظهر دخول الاشتقاق الكبير في تعريف الصغير (قوله) تشعر بالترتيب ، لأنه اذا لم يكن على ترتيبه لم يوافقه وقد ذكر مايقرب من هذا في شرح الجمع

(قوله) يشعر بالتفريع ، لما ذكر في شرح الجمع من أن معنى رد لفظ الى آخر بان يجعل أحدهما أصلا والآخر فرعاً والمدح والحمد لافرعية لاحدهما عن الآخر فيخرج ذلك بقيد الرد (قوله) فان اعتبر في الاشتقاق الاختلاف فيه ، أي في المعنى كما هو مقتضى قول ابن الحاجب بتغيير ما أي في المعنى كما ذكره في شرح المختصر قال الشريف وكأن من اشترط التغيير في المعنى نظر الى ان المقاصد الاصلية من الالفاظ معانيها واذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع واحد بحسب المعنى وان أمكن بحسب اللفظ ومن لم يشترط اكتفى بالتفرع والأخذ من حيث اللفظ (قوله) وكذا ، أي يكون الاشتقاق أعم (قوله) في بعض مصنفاته ، هو شرح المفصل (قوله) لأنه ، علة لكون الاشتقاق أعم والضمير يعود الى العدل أي لأن العدل (قوله) مع ان الأصل البقاء عليها ، أي على الصيغة المأخوذ منها (قوله) ولذلك صرح ، يعنى ابن الحاجب حيث قال في شرحه للكافية على الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلاث مشتقة من ثلاثة ثلاثة (قوله) ولابد من تغيير في اللفظ ، « اعلم » أنه قد زيد في حد ابن الحاجب للاشتقاق بتغيير ما فحمله الشراح على أن المراد التغيير في المعنى لافي اللفظ اذ الاصالة والفرعية في حده لايتصوران الا بالمغايرة بينهما في اللفظ فلو اريد التغيير في اللفظ لعرى هذا القيد عن الفائدة واما مع الحمل على التغيير في المعنى ففائدته اخراج المقتل مع القتل فليس أحدهما مشتقاً من الآخر لاتحادهما في المعنى وأما المؤلف عليه السلام فانه ذكر قوله ولا بد من تغيير بعد تمام الحد كما ذكره صاحب الجمع لفائدة وهي تفريع التقسيم المشار اليه بقوله اما بزيادة حرف الخ عليه فصح حمله على التغيير في اللفظ ولايضر اشعار لفظ الرد بالفرعية والاصالة في كلامه عليه السلام لحصول ماذكرنا من الفائدة بذكره فتأمل حتى لاتتوهم أنه غفل عما في شرح المختصر فتعترض عليه بانه مع حمله على التغيير في اللفظ عار عن الفائدة والله أعلم « فان قلت » من أين يخرج المقتل مع القتل في عبارته عليه السلام قلت لعله يخرج بقوله رد لفظ الى آخر لما عرفت من أن الرد يشعر بالتفريع وليس أحدهما فرعاً على الآخر لاتحادهما

رد لفظ الى آخر يشعر بالتفريع (١) « فان قلت » ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعتبر فى منع الصرف قلنا المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى فان اعتبر فى الاشتقاق الاختلاف فيه فهما متباينان والا فالاشتقاق اعم وكذا ان كان فى العدل مغايرة في المعنى كما صرح به ابن الحاجب في بعض مصنفاته لانه اخذ صيغة من صيغة اخرى مع ان الاصل البقاء عليها، والاشتقاق أعم من ذلك (٢) فالعدل قسم منه ولذلك صرح باشتقاق ثلاث من ثلاثة ثلاثة (ولا بد من تغيير (٣)) فى اللفظ تحقيقاً وهو ظاهر أو تقديراً

---

(١) وبه يخرج نحو المقتل مصدراً فانه لايسمى مشتقاً من القتل لاتحادهما معنى اه (٢) أى من العدل لأن كل معدول مشتق ولاعكس على هذين الوجهين اه (٣) ذكر هذا بعد تمام الحد تمهيد لقسمة التغيير الى مايحتمله من الاقسام كانه قد علم من التعريف أنه لابد من تغيير ما في اللفظ وذلك منقسم الى كذا وكذا اه

(قوله) اعلم الخ ، قال ابن الحاجب مسئلة المشتق ماوافق أصلا بحروفه الاصول ومعناه وقد يزاد بتغيير ما قال النيسابوري في الرفو شارحاً لكلامه أي وقد يزاد في التعريف قيد آخر وهو بتغيير ما ولو اعتبارياً كالعدل بمعنى العادل من العدل بمعنى المصدر والتغيير انما يكون بزيادة حرف أو نقصانه أو بزيادة حركة أو نقصانها فهذه أربعة تغايير بسيطة والمركبة لاتزيد على احد عشر، ستة ثنائية هي زيادة الحرف مع نقصانه .أو مع زيادة الحركة أو مع نقصانها. ونقصان الحركة مع زيادة الحركة أو نقصانها ، ونقصان الحرف مع زيادة الحركة أو نقصانها. وزيادة الحركة مع نقصانها. وأربعة ثلاثية هي ماتبقى بعد كل واحد من الاربعة البسيطة .وواحد رباعي فمجموع التغيير اذاً خمسة عشر. أمثلة البسائط كاذب من الكذب زيد الف. خف من الخوف نقصان حرف. نصر من النصر زيدت حركة .الضرب من ضرب عند الكوفية نقص حركة .الثنائيات زيادة الحرف مع نقصانه نحو مسلمات زيدت الف وتاء للجمع ونقصت تاء الوحدة. زيادة الحرف مع زيادة الحركة نحو ضارب من الضرب زيد الالف وكسرت الراء .زيادة الحرف مع نقصان الحركة عاد من العدو زيدت الالف ونقص حركة الدال. نقصان الحرف مع نقصان الحركة غلا من الغليان حذفت الألف والنون وحركة حرف العلة. زيادة الحركة مع نقصانها حذر من الحذر وزيدت كسرة الذال وحذفت فتحتها .الثلاثيات نقصان الحرف مع زيادة الحركة ومع نقصانها .عدمن وعد نقص الواو وزيدت كسرة العين ونقصت فتحتها .زيادة الحرف مع زيادة الحركة ومع نقصانها اضرب من ضرب زيد الف وكسرة الراء ونقصت فتحة الضاد . زيادة الحرف مع نقصانه ومع نقصان الحركة كال من الكلال زيد الألف قبل اللام ونقص الالف بعدها

كما في طلب من الطلب فتقدر ان فتحة العين في الفعل غيرها في المصدر، والتغيير اما بحرف واما بحركة وكل منهما اما بزيادته واما بنقصانه ومع التركيب ثنا و ثلاث ورباع (١) يرتقي الى خمسة عشر وذلك بان تضرب الزيادة والنقصان في ثلاثة الحرف والحركة ومجموعهما فتحصل ستة ثلاثة للزيادة وثلاثة للنقصان ثم تضرب الثلاثة الاولى في الثلاثة الاخيرة فتحصل تسعة وقد شمل ذلك قوله(اما بزيادة حرف وحركة او ايهما) يعني زيادة حرف فقط او حركة فقط فهذه ثلاثة اقسام (او نقصان احدها فقط) يعني نقصان الحرف والحركة او نقصان الحرف او نقصان الحركة فالضمير في احدها يرجع الى الثلاثة الاقسام وهذه ايضا ثلاثة اقسام (او) نقصان احدها (معه) اى مع ثبوت احدها وهذا يشمل نقصان الحرف والحركة مع زيادتهما ونقصانهما مع زيادة الحرف ونقصانهما مع زيادة الحركة ونقصان الحرف مع زيادتهما ونقصانه مع زيادته ونقصانه مع زيادة الحركة ونقصانها مع زيادتهما ونقصانها مع زيادة الحرف ونقصانها مع زيادتها وهذه تسعة اقسام، فما وقع التغيير فيه بواحد اربعة(ككاذب) من الكذب بزيادة الحرف (ونصر) من النصر بزيادة الحركة (وذهب) من الذهاب بنقصان الحرف (وسفر (٢))اسم جمع من السفر بنقصان الحركة، وما وقع التغيير فيه باثنين ستة مثل (ضارب) من الضرب فانه وقع فيه بزيادة الحرف والحركة (وصاهل) من الصهيل بزيادة الحرف وهو الالف ونقصانه وهو الياء (وعاد) من العدد بزيادة الحرف ونقصان الحركة (وخذ) امر من الاخذ بزيادة حركة الخاء ونقص الفاء (وحذر) من الحذر بزيادة الحركة وهي كسرة العين ونقصانها وهو فتحها (وجال) فعل ماض من الجولان بنقصان الحرف اى جنسه وهو الالف والنون والحركة وهي حركة العين (و) ماوقع التغيير فيه بثلاثة اربعة مثل (راحم) من الرحمة فانه وقع فيه بزيادة الالف وكسر الحاء ونقصان الياء (وموعد) من الوعد بزيادة الميم وكسر العين ونقصان فتحة الفاء(٣)(وكالّ)من الكلال بزيادة الالف ونقصان الالف وفتحة العين (وقبل) من القبول بزيادة كسرة العين ونقصان ضمها والواو (و) ما وقع التغيير فيه باربعة واحد مثل (كامل (٤))من الكمال فانه وقع فيه بزيادة الالف وحركة الياء وكسرة الميم ونقص الياء وحركة الراء انتهى بلفظه

(١) ثنا حيث التغيير باثنين وثلاث حيث التغيير بثلاثة ورباع حيث التغيير باربعة اه
(٢) والضرب عند الكوفيين اه فصول بدايع (٣) أي فاء الكلمة التي هي الواو من الوعد اه
(٤) وارم من الرمي، والنقص لعارض لاينفي المشاركة في الاصول لأنه حكم في الثبوت اه من فصول البدايع

(قوله) وكل منهما اما بزيادته واما نقصانه ، فهذه أربعة أقسام بسائط وأقسام التركيب مثنى ستة وثلاث أربعة ورباع واحد والمؤلف عليه السلام قد فصل الكلام وحقق المقام بايراد ما ذكره في الجواهر (قوله) ومع التركيب ثنا ، بيان ذلك زيادة كليهما أو نقصانهما زيادة الحرف مع نقصان الحركة أو مع نقصان الحرف . زيادة الحركة مع نقصان الحرف أو مع نقصان الحركة فهذه ستة وسيأتي ذلك (قوله) وثلاث، وبيان ذلك زيادة الحركة مع نقصان كليهما. زيادة الحرف مع نقصانهما. نقصان الحركة مع زيادة كليهما. نقصان الحرف مع زيادتهما . (قوله) ورباع ، وهو واحد فقط (قوله) وسفر اسم جمع الخ ، في الجواهر كما في الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين (قوله) من العدد ، في الجواهر عاد بالتشديد من العد (قوله) ونقصان الحركة، للادغام (قوله) وكال ، بالتشديد (قوله) ونقصان الالف ، يعني بين اللامين (قوله) وفتحة العين، وهي اللام فانها نقصت الحركة للادغام ذكره في الجواهر

ونقصت حركة اللام الاولى. زيادة الحرف مع نقصانه ومع نقصان الحركة خاف من الخوف زيد الالف وحركة الفاء ونقص الواو . الرباعي ارم من الرمي زيد الالف

وكسرة العين ونقصان الالف وفتحها ﴿ مسئلة ﴾ اختلف (في معناه(١) الحقيقي) اى في المعنى الذى وضع له المشتق على (ثلاثة) اقوال اولها وهو قول الجمهور(٢) (اشتراط بقاء المعنى) فلا يكون الضارب حقيقة في غير المباشر للضرب (و) ثانيها وهو قول

---

(١) على تقدير مضاف أى في بقاء معناه (*) جعل بعضهم محل الخلاف فيما اذا لم يطرأ على المحل ما يناقضه كالقاتل والسارق فيبقى صدق المشتق على قوله فاذا طرأ عليه ما يضاده واشتق له منه اسم غير المشتق الاول فحينئذ لا يصدق المشتق الاول قطعا كاللون اذا قام به البياض يسمى أبيض فاذا اسود لا يقال في حالة السواد أنه أبيض بالاجماع وهذا متجه وكلام الامدى في أثناء الحجاج يدل عليه وان كان الجمهور أطلقوا الخلاف هـذا كلام الزركشي في شرح المنهاج قال فيه والحق ان اسم الفاعل لا دلالة له على زمن الخطاب البتة بل مدلوله شخص متصف بصفة صادرة منه لا يعرض له الزمان كما هو شأن الاسماء كلها واذا لم يدل على الزمان الأعم من الحال فلان لا يدل على الحال الاخص منه أولى وانما جاء الفساد من جهة أنهم فهموا من قولنا زيد ضارب أنه ضارب في الحال فاعتقدوا ان هذا لدلالة اسم الفـاعل عليه وهو باطل لانك تقول هذا حجر وتريد انسانا فيفهم من الحال أيضاً مع ان الحجر والانسان لا دلالة لهما على الزمان اه وهذا من تحقيق والد المصنف اه (٢) نقل في جمع الجوامع عن الجمهور قولا رابعاً هو اشتراط بقاء المعنى ان امكن والا فآخر جزء اه

(قال) اشتراط بقاء المعنى « اعلم » أنه وقع في كتب الاصول اجمال في ترجمة هـذه المسئلة لا ينبغي، تحقيقه ان الاشتقاق اما بمعنى الثبوت كطويل وأسود ونحوهما مما هو من الطبايع فبقاء المعنى مأخوذ في مفهوماتها ذهناً وخارجاً لاشتقاقها من المصدر في التحقيق وان كان بمعنى الحدوث ماضياً فعدم البقاء مأخوذ في حقيقة ما اشتق منه فكيف يشترط البقاء في المشتق، أو مستقبلا فعدم وجود المعنى مأخوذ في حقيقة ما اشتق منه فكيف يشترط وجوده في المشتق فضلا عن بقائه هذا خلف، او حالا فيشترط البقاء على حد ما اشترط في المشتق منه وقد عرفت أنه لا حقيقة للحال وانما هي أجزاء من الماضى ومن المستقبل وبهـذا التفصيل عرفت وجود المعنى وبقائه في المشتق وعدمهما فيه ويؤيده تحقيقـاً وتقريراً في المشتق بمعنى الحدوث فنقول ان اسم الفاعل ونحوه ذات لها الوصف المأخوذ من الفاعل فمعنى عالم ذات لها الوصف المأخوذ من العلم ونحوه ضارب وقائم فقولنا لها الوصف اما ان يكون قد ثبت لها وتحقق أو سيثبت فالثانى مجاز اتفاقاً والاول اما في أول أحوال الحقيقة وهو المسمى بالحدوث في عرف المتكلمين واما في ثانى الاوقات فما بعدها وهو المسمى بالبقاء عندهم أيضاً فالاول هو الذى أراده أهل الاصول بقولهم حال المباشرة وليس المراد بالمباشرة مزاولة الفعل قبـل ان يتحقق مسمى اسمه ويتضح لك ذلك في مثل عالم فانه لا يقال عالم في أول أحوال النظر حتى يتصف بالعلم وكذلك ضارب لا تتحقق فيـه الحقيقة حتى يتحقق مسمى الضرب فليتأمل، اذا عرفت هذا وقد علمت ان الـكلام انما هو على الـكليات قلنا هنا كليات ثلاث اسم فاعل تحقق في أول أوقاته واسم فاعل بمعنى المستقبل والاول حقيقة والثانى مجاز اتفاقاً والثـالث اسم فاعل في ثانى أوقات الوجود فما بعدها وهو محل الخلاف والحق انه حقيقة لانه ذو الوصف الواقع المحقق في أول الاوقات سواء ولانه لو لم يرد بالحقيقة الا في أول الاوقات لما أمكن الاستعمال حقيقة قط لان الواحد من الاوقات لا يتسع للتعبير فيه على أنه لا حال بالنسبة الى حدوث الاتصاف لان آن الاتصاف متأخر عن آن سببه فحال المباشرة لا يصدق الوصف وفي الوقت الثانى أعنى أول أوقات السبب قد صار ماضياً بالنسبـة الى حال الاتصاف فان أرادوا

(قوله) في المتن في معناه الحقيقي ثلاثة ، في العبارة ايهام ان المراد في بيان معناه الحقيقي ثلاثة لاسيما مع قوله في الشرح أي في المعنى الذي وضع له المشتق وليس كذلك اذ لا يلائمه قوله اشتراط بقاء المعنى اذ يكون المعنى في بيـان معناه أقوال هي اشتراط البقاء وعدمه الخ وليس ذلك هو المراد وعبارة ابن الحاجب وشراح كلامه اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة فيه مذاهب، أحدها اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها أنه ان كان البقاء ممكناً اشترط والا فلا وهي عبارة يظهر بها ما قصد المؤلف عليـه السلام (قوله) بقاء المعنى ، أي المعنى المشتق منه فاللام للعهد اشارة الى قوله سابقاً ومعناه

(قوله) وليس ذلك هو المراد ، يقال الاختلاف في الاشتراط هو اختلاف في معناه الحقيقي فلا يرد ما ذكره اهـ ح عن خط شيخه (قوله) أي المعنى المشتق منه ، أي المعنى الذى للمشتق منه اهـ ح عن خط شيخه (قوله) اشارة الى قوله سابقاً ، في أول الفصل في تحقيق الاشتقاق من قوله ومناسبته في المعنى اهـ

ابي علي وابي هاشم وابن سيناء (عدمه) اى عدم اشتراط البقاء فيكون الضارب حقيقة ايضاً فيمن قد ضرب (١) قبل وهو الان لايضرب (و) ثالثها التفصيل وهو عدم اشتراط البقاء (فى غير الممكن) بقاؤه كمتكلم ومخبر (٢) واشتراطه في ممكن البقاء كقائم وضارب وقول رابع للامدى لم يذكر في المختصر وهو الوقف (٣) في هذه المذاهب كلها لعدم صحة شيء منها عنده فحصل من هذا الاتفاق (٤) على انه حقيقة فى المباشر

---

(١) كلام الامام في المحصول مصرح بانه بحث لم يقل به احد فانه أورد من جهة المانع انه لو كان وجود المعنى شرطاً في كون المشتق حقيقة لما كان اسم المتكلم والمخبر حقيقة في شيء أصلا لان الكلام اسم لجملة الحروف المركبة ويستحيل قيام جملتها بالمتكلم ضرورة انه لايمكن النطق بالجملة دفعة بل على التدريج مع أنه يقال زيد متكلم ومخبر والاصل في الاطلاق الحقيقة ثم قال فان اجيب بانه لايجوز ان يقال حصول المشتق منه شرط في كون المشتق حقيقة اذا كان ممكن الحصول فاما اذا لم يكن كذلك فلا ،قلنا هذا باطل لانه لم يقل بهذا الفرق واحد من الامة هذا لفظه اه زركشى على الجمع (٢) قوله كمتكلم ومخبر ، ممالايمكن بقاء معناه اذ لايتصور حصوله بحصول أجزائه في حين واحد فانها حروف تنقضى أولا فأولا ولاتجتمع في حين فقبل حصولها لم يحصل المعنى وبعد حصولها قد انقضى فحينئذ لايعتبر بقاء المعنى لكونه حقيقة فيكون بعد انقضائه لتعذر حصوله في حين واحد حتى يمكن اعتباره فيه واما في غيره مما يمكن بقاء المعنى فيه ويجتمع في حين كضارب ونحوه فيعتبر بقاء المعنى فيه فيكون في وقته حقيقة وبعد انقضائه مجاز اه من شرح السيد عبد الرحمن (٣) قال في العضد كأن ميل المصنف الى التوقف ولذلك ذكر دلائل الفرق واجاب عنها اه (٤) منع دعوى الاتفاق امامنا القسم بن محمد في الاساس وروى القول بالحقيقة فيه عن بعض أهل اللغة العربية وابى هاشم ومنع اختصاصه بالحال مستنداً له بانه مشترك بين الثلاثة كالمضارع بين الحال والاستقبال فالقرينة فيه مخصصة لادافعة ،قلت ويكشف عن ذلك ماصرح به أئمة الوضع من ان المشتقات وضعت باعتبار امر عام فهو كما وضع لامر عام أعنى نحو رجل للماهية بشرط شيء كما تقدم لك في تحقيق الوضع واذا كان الوضع باعتبار الماهية لابشرط وجودها كان كل من الثلاثة حقيقة ومدعي المجاز لادليل له ويلزمه قول الاشعرى أنه لاتكليف حقيقة الاحال الفعل اه جلال

بالمباشرة مباشرة السبب فليس حينئذ اسم فاعل حقيقة لانه لما يتصف وان أرادوا أول أوقات السبب فلا فرق بينه وبين مابعده في أنه بالنسبة اليهما ماض فتدبر فهو تحقيق حقيق بالقبول ،وقد أورد الجمهور على من لم يشترط البقاء أنه يلزم ان يقال للمؤمن الذى كان كافراً كافر فيلزم ان أكابر الصحابة كفار حقيقة وان يقال لحر كان عبداً عبد ولغنى كان فقيراً فقير ونحو ذلك ،واجيب بانه ملتزم وانما منع الشرع عن اطلاق كافر على المؤمن بحديث من قال لامته يا كافر فقد بآيها احدهما وبقوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقد يمنع الشرع عن اطلاق ماهو حقيقة وصدق، كمنعه ان يدعى ذو العاهة بما فيه فلا يقال لكريم العين ياأعور مع انه حقيقة وصدق ، وبجواب آخر وهو ان مثل مؤمن وكافر وان كان في الاصل مشتقاً فقد صار اسماً وانخلع عنه معنى الحدوث فهو كالجوامد ، وبجواب آخر وهو ان كلا منهما صار اسماً لضده فيمتنع تسميته باسم ضده بخلاف ضارب مثلا فليس لمن لم يضرب اسم يخصه ،وقد اورد على مشترط البقاء انه يطلق لفظ عالم ومؤمن على النائم والغافل وليسا

(قوله) كمتكلم ومخبر ، مما هو مأخوذ من المصادر السيالة وسيأتى بيان ذلك في كلام المؤلف (قوله) لم يذكر في المختصر ، أي مختصر المؤلف لامختصر المنتهى كما قد يتبادر الى الذهن

(قوله) من المصادر السيالة ،أي التى لاثبات لاجزائها كالتكلم والحركة اه ح بزيادة يسيرة (قوله) وسيأتى بيان ذلك في كلام المؤلف، حيث قال في شرح قوله لصحة الاطلاق ماضياً وثانياً بان اشتراط بقاء المعنى الخ اه ح

مجاز في المستقبل واما الماضي فمجاز على الاول حقيقة على الثاني وعلى الثالث ان كان لا يمكن بقاؤه، احتج اهل المذهب (الاول(١)) بانه لو كان حقيقة فيما انقضى(٢) لما صح نفيه في الحال لكنه يصح نفيه في الحال فيصح مطلقاً لصدق ليس بضارب في الحال لمن صدر عنه ضرب ماض فيصدق ليس بضارب مطلقا لان القيد اخص من المطلق وصدق الاخص مستلزم لصدق الاعم(٣) وصحة النفي دليل المجاز والى هذا اشار

(١) القائل بكونه بعد انقضائه مجازاً اه (٢) يريد لو كان المشتق اطلاقه حقيقة بعد انقضاء معناه ففي العبارة خفاء اه (٣) ضرورة حصول الجزء في ضمن الكل فيصح مطلقا فانه علامة المجاز اه جحاف

مباشرين للمعنى، وأجاب الجمهور بانه مجاز باعتبار ما كان عليه فالزموا ان قولنا محمد رسول الله مجاز وانه اذا اريد تحقيقه وجب ان يقال كان رسول الله، وانت بعد التأمل لما قاله الفريقان تعرف الاقرب الى الصواب «واعلم» أنه قد اختلف في الحال في قولهم اسم الفاعل حقيقة في الحال اتفاقاً فالمصنف فسره بحال المباشرة كما عرفت وعبر عنه في جمع الجوامع بحال التلبس وهو في معنى المباشرة، وقال القرافي المراد به حال النطق، وأورد اشكالا حاصله ان من اتصف بالزنا والسرقة والاشراك مثلا بعد نزول قوله تعالي والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا واقتلوا المشركين ونحوها من النصوص فمن أتى بايها في زماننا مثلا فانما تناوله النصوص مجازاً لا حقيقة لان اطلاقها عليه اطلاق قبل الاتصاف بمعنى مشتق منه وقد قام الاجماع على ان النصوص تناوله حقيقة، وأجاب عن الايراد بان الخلاف في المشتق اذا كان محكوماً به نحو زيد مشرك وعمرو سارق لا اذا كان محكوماً عليه نحو والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا فانه يكون حقيقة في الماضي والحال والاستقبال وزعم انه لا مخلص عن الاشكال الا بهذا الجواب، والمحققون من بعده اختلفوا فمنهم من قرر كلام القرافي وخصص الخلاف بالمحكوم به ومنهم من ابقى الخلاف على عمومه في محكوم به ومحكوم عليه وخالف القرافي في تفسير الحال فقال المراد به حال التلبس لا حال النطق وهذا جواب السبكي الكبير واختاره ولده في جمع الجوامع وضمنه متن الجمع، ومنهم من قال الآيات مراد بها الثبوت وقد انسلخ المشتق عن معنى الحدوث، قلت ولا يخفى ان جواب القرافي بالتفرقة تفرقة بلا دليل فليس عليها تعويل اذ الكل من محكوم به ومحكوم عليه مشتق من فعل لمن قام به على انه ينافي ما زعمه ما قاله ائمة النحو من ان نحو اقائم زيد يجوز ان يكون كل واحد محكوماً عليه او محكوماً به فلا فرق في معناه فيهما والخلاف جار فيه عليهما ايضاً، واما جواب السبكي وهو رأى الجمهور كما عرفت من ان المباشرة والتلبس بمعنى وان اسم الفاعل حقيقة في حال التلبس والمباشرة لا غير فانه يقتضي ان لا يدخل تحت حكم الآيات الا وهو مجاز ضرورة ان لا يقام عليه الحد حال المباشرة اتفاقاً فاذا عرفت هذا فجواب السبكي الذي دفع ايراد القرافي لم يدفعه بل زاده توريكا واما قول من قال اسم الفاعل في الآيات قد انسلخ عن الحدث وصار اسماً كالجوامد فكلام بارد فانها لم تسق الآيات الا فيمن تجدد له الاتصاف بالزنى والسرقة ونحوها لا لمن هو اسم له قطعا بل من كان اسماً له ولم يحدث منه معناه كمن سمي سارقاً ولم تقع منه السرقة لا يدخل تحت الآيات قطعا وبعد ان تقرر لك هذا فالتحقيق ان اسم الفاعل في الآيات ونحوها فعل في صورة الاسم لما صرح به ائمة النحو من ان اللام موصوله وصلتها اسم فاعل او اسم مفعول وقرره المحقق الرضي في شرح الكافية اتم تقرير فمعنى الزاني الذي

(قوله) وصحة النفي دليل المجاز هذه المقدمة بيان للملازمة في قوله لو كان حقيقة فيما انقضى لما صح نفيه في الحال كما صرح بذلك في الجواهر حيث قال اما الملازمة فلان صحة نفي المعنى الحقيقي مطلقا في نفس الامر من خواص المجاز انتهى ولو قدمت هنالك لكان أظهر ولعل الحامل للمؤلف على تأخيرها المحافظة على ان يتصل بها قوله لصحة النفي الخ

(قوله) ان أردت انه ظرف للنفي الخ ، أي ان أراد المستدل أنه ظرف للنفي وسلم له ذلك انتهض استدلاله لكنه ممنوع ، وبيان انتهاضه ان النفي المقيد بالحال أخص من النفي مطلقا فيلزم من وجود الاخص وجود الأعم وهو النفي مطلقا وهذا قول المؤلف عليه السلام انه يصدق في الحال أنه ليس بضارب وصحة النفي دليل المجاز فيكون اطلاق اسم الفاعل على غير المباشر مجازاً وهو المطلوب فأجاب المؤلف بانه ممنوع بل هو أول المسئلة أي عين النزاع، مقتضى هذا الجواب ان استدلال المخالف لو لم يمنع لتم وانتهضت حجيته على صحة النفي عن غير المباشر مع انه غير تام كما ذكره في شرح المختصر لان استدلاله مبنى على ان النفي المطلق يلزم منه النفي عن غير المباشر فيكون دليل المجاز فيه وليس كذلك فان النفي المطلق لا يلزم منه ذلك اذ النفي المطلق لا ينافي الثبوت المطلق اذ لا تناقض بين المطلقين فلا يكون النفي المطلق من خواص المجاز انما الذي يلزم منه النفي عن غير المباشر هو النفي دائماً لكن النفي دائماً ليس من لوازم النفي المطلق هذا خلاصة الاعتراض مع توضيح المراد « والجواب » بان المطلقين يتنافيان لغة للتكاذب بينهما عرفا فالفهم الدوام من الاطلاق عرفاً كما أشار الى ذلك الشريف في تقرير هذا الجواب ، اذا عرفت ذلك فحينئذ يتوجه الجواب بعد حمل الاطلاق على الدوام بمنع صحة اطلاق السلب لغة لانه لو اطلق لفهم منه الدوام فلا يصدق السلب في صورة محل النزاع وهو غير المباشر كمنع المخالف ذلك . هذا تحقيق المقام ولعله يمكن حمل ماذكره المؤلف عليه السلام عليه بان يكون مراده بقوله بمعنى أنه يصدق في الحال أنه ليس بضارب يعني في جميع الاوقات لفهم الدوام لغة من الاطلاق فيستقيم الجواب بقوله فهذا ممنوع يعني يمنع صدق ذلك لغة بل هو عين النزاع والله أعلم فتأمل.

بقوله (لصحة النفي(١) مطلقاً لصحته في الحال) والجواب(٢) ان قولك في الحال ان اردت انه ظرف للنفي بمعنى انه يصدق في الحال انه ليس(٣) بضارب فهذا ممنوع(٤) بل هو اول المسئلة وان اردت ان في الحال ظرف للمنفي كضارب بمعنى انه يصدق انه ليس بضارب في الحال فهذا مسلم ولكنه لا يستلزم صدق انه ليس بضارب مطلقا لان الضارب في الحال أخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واي شقي الترديد اشار بقوله (ورد (بالمنع ٥)

(١) أي نفي ما انقضى (٢) قوله والجواب الخ ، حاصله الفرق بين النفي المقيد ونفي المقيد بان الاول يستلزم وجود المطلق وذلك لأنه خاص اعتبر من حيث وجوده ولا كلام في ان وجود الخاص يستلزم وجود العام لحصوله اى العام في ضمن الخاص والثاني نفي لشيء مقيد فهو أي المنفي خاص ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام وهو ظاهر مثل الانسان والحيوان فان وجود الانسان يستلزم وجود الحيوان ولا يلزم من عدمه عدم الحيوان اذ قد يكون المنفي عنه الانسانية فرساً والله أعلم اه من خط قال فيه من خط سيدي صفي الدين احمد بن اسحق بن ابراهيم بزيادة مفيدة (٣) يعني لم يحصل منه ضرب اه (٤) بل هو ضارب فلا يترتب عليه قولك فيصدق انه ليس بضارب مطلقا الذي هو دليل المجاز فلا يثبت المدعى وهو مجازية غير المباشر اه (*) ولانه يلزم من الاحتجاج بصحة النفي مطلقا لصحته في الحال لان المقيد أخص من المطلق وصدق الاخص مستلزم لصدق الأعم الاحتجاج بصحة النفي للماضي لمن لم يتصف به في الماضي واتصف به في الحال الذي وقع الاتفاق على انه حقيقة فيه وذلك بانه اذا صح النفي للماضي صح النفي مطلقا ﴿﴾ لصحته في الماضي لان النفي في الماضي مقيد فهو اخص من المطلق وصدق الأخص مستلزم لصدق الاعم وصحة النفي دليل على المجاز فلا يكون حقيقة في الحال وقد وقع الاتفاق انه حقيقة فيه وانما الخلاف في غيره اه من خط الحسن بن محمد المغربي ﴿﴾ وذلك لانه يصدق في الحال انه ضارب لضربه في الماضي بدعوى انه حقيقة في الماضي اذ من ضرب في الماضي وقلنا ان اطلاق ضارب في حقه حقيقة يصدق عليه انه ضارب في الحال بمعنى انه موصوف حقيقة بضربه في الحال لضربه في الماضي اه من خطه رحمه الله (٥) اى منع صحة النفي مطلقا لصحته في الحال اه

زني او الزني والسارق الذي سرق او يسرق لان اسم الفاعل بمعنى الفعل الخبري ماض او مستقبل لان صلة الموصول جملة خبرية وصرح النحاة ايضاً بان اسم الفاعل مع فاعله ليس بجملة الا اذا دخله اللام الموصولة لانه يصير فعلا في صورة الاسم وهو حينئذ في الازمنة حقيقة ماضياً كان او حالا او استقبالا وبهذا ينحل الاشكال ويظهر لك انه لابد من تقييد محل النزاع في المسئلة باسم الفاعل المجرد عن اللام الاسمية واسم الفاعل المحلى باللام الحرفية الاول لكونه فعلا في صورة الاسم والثاني لكونه منسلخاً عن الحدوث وذلك كلفظ المؤمن والكافر كما قررناه

أو عدم الاستلزام) احتجوا ثانياً بانه لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى (١)لصح فيما يستقبل لـكنه لايصح اتفاقا ، بيان الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته فى الحال اتفاقا فقيد فى الحال ان اعتبر فى المصحح لم يصح الاطلاق(٢)فى الماضى وهو خلاف المفروض وان لم يعتبر صح في المستقبل،والجواب انه لايلزم من عدم اعتبار قيد عدم اعتباره غيره وهاهنا قد اعتبر المشترك بين الماضى والحال وهو تحقق صدور الضرب عنه فى الماضي او فى الحال(٣)،القائلون بالمذهب(الثاني(٤))وهو عدم اشتراط البقاء احتجوا أولا بقوله (لصحة الاطلاق ماضياً) فلا يختلف اهل اللغة في صحة ضارب امس واصل الاطلاق الحقيقة،وثانيا بان اشتراط بقاء المعنى يستلزم امتناع تحقق وضعه(٥)في مثل متكلم ومخبر مما لا يتصور حصول بعض اجزائه الا بعد انقضاء بعض وذو الاجزاء لايكون موجوداً من دون وجود اجزائه كلها فقبل حصول كلها لم يتحقق وبعده قد انقضى وهذا ماشار اليه بقوله (والامتناع فى مثل متكلم) والجواب عن الاول

---

(١) قوله لوصح الاطلاق حقيقة فيما مضى الخ ، معناه لوصح اطلاق المشتق الآن على من باشر الفعل فيما مضى من الزمان قبل زمان الاطلاق وعبارة المؤلف لاتؤدى هـذا المعنى الا بتكلف اه

(٢) أى اطلاق المشتق الآن على من باشر الفعل في الماضى اه(٣)دون المستقبل اذ لم يحصل صدور ضرب فيه فافترقا فكيف يصح الاطلاق في المستقبل حقيقة اه (٤) وهو القائل بكونه حقيقة اه

(٥) قال القرشى في العقد محتجاً لقول أبى هاشم ، لنا ان قولنا متكلم انما يكون حقيقة بعد تقضى الـكلام وكذلك المخبر وكذلك المؤمن يسمى مؤمناً حقيقة في حالة السهو والنوم بل في حال الموت وكذلك النبي اه

(قوله) لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى لصح في المستقبل ، ظاهر العبارة ان قوله فيما مضى وفيما يستقبل ظرف للاطـلاق وليس كذلك اذ المراد أنه لو صح الاطلاق حقيقة في حال التكلم باعتبار ثبوت المعنى المشتق منـه فيما مضى وعبارته عليـه السلام لاتؤدي هـذا المعنى الا بتكلف بان نقول المراد بما مضى وما يستقبل المشتق الذي مضى والذي يستقبل لا الزمان الذي مضى والذي يستقبل ويكون المراد بقوله فيما مضى باعتبـار المشتق الذي مضى كما في قولهم مادل على معنى في نفسه وعبارة شرح المختصر وحواشيه لوصح الاطلاق حقيقة باعتبار ثبوت المعنى قبل حال الاطلاق لصح الاطلاق حقيقة باعتبار الثبوت الذي بعـده (قوله) بيان الملازمة أنه ، أي الاطلاق يصح باعتبار ثبوته أي المعنى في الحال أي حال الاطلاق (قوله) في المصحح ، أي مصحح الاطلاق حقيقة (قوله) لم يصح الاطلاق في الماضي ، يرد على هذه العبارة ماعرفت من الاعتراض والتأويل وعبارة الشريف لم يصح الاطلاق باعتبار الثبوت الذي قبل الحال لانتفاء المصحح وهو قيد كونه في الحال (قوله) وهو خـلاف المفروض ، اذ المفروض صحة الاطلاق مع انقضاء المعنى عنـد المخالف أعنى من لم يشترط البقاء (قوله) وان لم يعتبر ، أي قيد الحال (قوله) صح في المستقبل ، اذ يبقى الثبوت في الجملة مصححاً للاطلاق فتحقق الصحة باعتبـار الثبوت الذي بعد الحال لتحقق المصحح المذكور (قوله) وهو تحقق صدور الضرب عنـه الخ ، هذه العبارة أجود من قول ابن الحاجب واذا كان الضارب من ثبت له الضرب لم يلزم ماذكرتم اذ قد يناقش بان لفظ ثبت ظاهره الاختصاص بالماضي فلا يكون مشتركا بينـه وبين المستقبـل (قوله) احتجوا أولا الى قوله فلا يختلف أهل اللغة الخ ، احتج في شرح المختصر بوجهين اجماع أهل اللغة على صحة الاطلاق ماضياً واجماعهم على انه اسم فاعل والمؤلف عليه السلام اقتصر على الاول لأن اسم الفاعل بحسب عرف النحو اسم لهـذا النوع من الصيغة بأي معنى كان ويكفي لذلك كونه فاعلا في الجملة ماضياً أوحالا أو مستقبلا كما ذكره السعد (قوله) تحقق وضعه ، أي وضع اسم الفاعل (قوله) مما لايتصور حصول بعض أجزائه الا بعد انقضاء بعض ، حاصله المشتقات من المصادر التى يمتنع وجود معانيها في آن واحد كالتكلم والاخبار اذ لاتوجد دفعة بخلاف الافعال التى توجد دفعة في آن واحد كيوجد ويعدم

(قوله) باعتبار المشتق ، اي معنى المشتق الذي مضى فلعله بتقدير مضاف اه احمد بن صالح بن ابى الرجال ح (قوله) أي مصحح الاطلاق حقيقـة وهو اعتبار الثبوت اه

بمنع كون صحة الاطلاق ماضياً ينفي الاشتراط لجواز ان يكون على جهة المجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غداً وهو مجاز اتفاقا وهذا ما اشار اليه بقوله (ورد بالمجاز لصحته آتياً) وقد يدفع (١) بان المجاز خلاف الاصل ولا يلزم من مجازية ضارب غداً مجازية ضارب امس اذ قد يعتبر فى كونه حقيقة من ثبت له الضرب وهو

(١) أى المجاز اه

(قوله) بمنع كون صحة الاطلاق ماضياً ينفي الاشتراط ، أي ينفي اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة هذا الجواب منع لاستلزام الدليل المذكور وهو صحة الاطلاق ماضياً للمطلوب وهو كون المشتق حقيقة فيمن قد وقع منه الفعل في ماضى وغير واقع منه في الحال كما يدل على ذلك قوله لجواز أن يكون على جهة المجاز الا ان المؤلف تجوز فاطلق الملزوم أعنى نفي الاشتراط على اللازم أعنى كونه حقيقة فيمن قد وقع منه الفعل لان انتفاء اشتراط بقاء المعنى مستلزم لكونه حقيقة فيه فكانه قال والجواب بمنع كون صحة الاطلاق ماضياً يلزم منه كونه حقيقة فيه وهذا أعنى كونه منعاً لاستلزام الدليل للمطلوب هو الذي في الجواهر حيث قال الجواب منع استلزام الدليل المذكور لكونه حقيقة وأما السعد فجعله منعاً لنفس المطلوب أي منعاً لكونه حقيقة وأسند المنع بان الاطلاق يجوز أن يكون مجازاً في الماضي واستدل على ذلك بالاجماع على صحة ضارب غداً وهو مجاز اتفاقاً وجعل حاصل الاستدلال قياس الماضي على المستقبل أي كما كان مجازاً في المستقبل اجماعاً كان مجازاً في الماضي «ثم اعترض» بانه قياس مع الفارق اذ لا يلزم من كونه مجازاً في المستقبل كونه مجازاً في الماضي لأن الدليل وهو كون الأصل في الاطلاق الحقيقة قد عارضه في المستقبل الاجماع على كونه مجازاً فيه بخلاف الماضي فان الدليل فيه سالم عن المعارض اذ لا اجماع فيه على كونه مجازاً «واما صاحب الجواهر» فانه دفع هذا الاعتراض ليبقى الجواب سالماً فجعل الجواب منعاً لاستلزام الدليل للمطلوب وبين ذلك بان هذا الدليل أعنى كون الاصل في الاطلاق الحقيقة ليس علة مستقلة في اقتضاء كونه حقيقة في الماضي اذ لو كان علة مستقلة لم يتخلف المدلول عنها لكنه قد تخلف في المستقبل بدليل الاجماع فيه على الاطلاق مجازاً وحينئذ يندفع اعتراض السعد اذ الاستدلال بالاجماع في كلام الجواهر على صحة الاطلاق في المستقبل مجاز ليس ليقاس عليه الماضي بل لبيان ثبوت تخلف الدليل عن المدلول . وأما المؤلف عليه السلام فانه حقق المقام بما لم يسبق اليه فجعل الجواب منعاً لاستلزام الدليل للمدلول كما في الجواهر ولم يجعل الجواب مع ذلك سالماً عن الاعتراض لا لما اعترض به السعد من أنه قياس مع الفارق فانه مدفوع بما ذكره صاحب الجواهر كما عرفت بل لوجه آخر أشار اليه بقوله وقد يدفع بان المجاز خلاف الاصل يعنى فلا يحمل الاطلاق في نحو ضارب امس عليه وقوله ولا يلزم الخ دفع لما ذكروه من الاستدلال بانه اذا أجمع على مخالفة الاصل في ضارب غداً فليخالف في ضارب أمس «ووجه» الدفع ان المعنى المقتضي لكون اسم الفاعل حقيقة في المباشر للضرب موجود في ضارب أمس وهو تحقق صدور الفعل منهما فقد اشتركا في ذلك فيكون حقيقة في الماضي بخلاف المستقبل . وهذا معنى قول المولف عليه السلام اذ قد يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب الخ وهو اشارة الى ما أجاب به عليه السلام فيما سبق حيث قال وههنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال الخ فظهر ان ماذكره صاحب الجواهر من ان الدليل قد تخلف عن المدلول فكان غير مستقل وبنى ذلك على سلامة الجواب عن الاعتراض مدفوع بما حققه المؤلف وذلك ان تخلف الحكم في ضارب غداً عن الدليل وهو كون الاصل في الاطلاق الحقيقة انما كان لأنه لم يوجد فيه المعنى المشترك بينه وبين المباشر للضرب المقتضي لكون اسم الفاعل حقيقة فيهما بخلاف ضارب أمس فانه موجود فيه ذلك المعنى كما عرفت فلا يلزم من مجازية ضارب أمس ومما ذكرنا تعرف ان المؤلف عليه السلام أشار بما ذكره الى تقوية المذهب الثاني هذا تلخيص ما أورده المحققون في هذا المقام مبسوطا لما فيه من الخفاء والله أعلم (قوله) ورد بالمجاز ، أي يكون الاطلاق في ضارب أمس على جهة المجاز وقوله لصحته آتياً أي لصحة الاطلاق في ضارب غداً

(قوله) لاستلزام الدليل ، في نسخة بعد هذا وهو صحة الاطلاق وقوله للمطلوب في نسخة بعد هذا وهو كونه حقيقة في الماضي اه

(قوله) لأن المعتبر في مثل متكلم ومخبر « اعلم » أن مدار الجواب على الالزام بالأفعال الحالية نحو يخبر ويتكلم لابالمشتقات نحو مخبر ومتكلم فان الالزام بها لايتم لأن المستدل لايشترط بقاء المعنى في المشتقات اذ هي محل النزاع فتكون المشتقات حقائق عنده وان لم تبق معانيها في الحال « وتحقيق المقام » أن شارح المختصر أجاب أولا بنقض اجمالى بالافعال الحالية نحو يخبر ويتكلم لابالمشتقات ثم أجاب بما هو التحقيق في الجواب وهو ماجعله المؤلف عليه السلام هنا سنداً للمنع بقوله لأن المعتبر الخ ولفظ شرح المختصر الجواب ان اللغة لم تبن على المشاحة في أمثال ذلك والا لتعذر فعل الحال في مثل يتكلم ويخبر «قال الشريف» ماحاصله يعنى لاشك في اشتراط وجود المعنى في الحال لصحة اطلاق تلك الافعال الحالية التى هي مثل يخبر ويتكلم فيلزم أن لاتكون حقيقة لامتناع وجود معانيها في الحال بعين ماذكرتم من الدليل «وخلاصة الجواب» ان الاشتراط كما يستلزم محذوراً في مثل متكلم ومخبر يستلزم في مثل هذه الأفعال محذوراً فما هو جوابكم فيها فهو جوابنا في مثل متكلم ومخبر، قال ولما كان هذا الجواب الزامياً حقق الشارح المقام وقال والتحقيق ان المعتبر في نحو يخبر ويتكلم المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن الى آخر ماذكره المؤلف وقد عرفت مما نقلناه تحقيق كلامه عليه السلام والله أعلم (قوله) لايتخللها فعل، لو قال لايتخللها فصل لكان أشمل (قوله) على المشاحة، أي المضايقة في أن ماتنقضي أجزاؤه شيئاً فشيئاً هل هو باق أم لا بل يعنون ببقاء المعنى عدم انقضائه بالكلية حتى أنهم يقولون لمن هو مباشر للاخبار والكلام أنه مخبر ومتكلم حقيقة وان المعنى باق غير منقض وكذلك المتحرك مادام متوسطاً بين المبدء والمنتهى (قوله) مسئلة في اشتقاق اسم الفاعل، قال الشريف انما قيد بالفاعل لان اسم المفعول يجوز فيه ذلك وفيه بحث يظهر

(قوله) التى هي مثل يخبر ويتكلم، يعنى اتفاقاً اهـ ح (قوله) قال الشريف انما قيد الخ، أقول هذا الكلام من المصنف يعنى ابن الحاجب اشارة الى ان في ضرْب زيد عمراً لم يكن الا صفة حقيقية ﴿ ﴾ وأنه الضرب القائم بالفاعل ومضروبية عمرو ليست صفة حقيقية مغايرة لضرب زيد بل ضرب زيد اذا نسب الى المفعول بالعرض يقال له المضروبية فمضروبية عمرو ليست الا ضرب زيد له وذلك كما يقال حسن الغلام صفة لزيد ولهذا أفرد المفعول الذي لم يسم فاعله عن عداد الفاعل وأفرده قسما على حدة بناء على ان تعلق الفعل به ليس على جهة القيام به وأخرجه عن تعريف الفاعل بقيد على جهة قيامه فلو كانت المضروبية صفة حقيقية كالضرب قائمة بالمفعول حقيقة لم يحسن افراد مالم يسم فاعله بالذكر ولم يستقم اخراجه عن تعريف الفاعل بهذا القيد اذ كما ان الضرب قائم بالفاعل كذلك المضروبية قائمة بالمفعول وراعى هذه النكتة في تعريفي اسمي الفاعل والمفعول فجعل نسبة الفعل الى الفاعل بطريق القيام والى المفعول على طريق الوقوع فهذا الكلام منه أيضاً مبنى على هذه الدقيقة فتأمل اهـ ميرزاجان ﴿ ﴾ كونه صفة حقيقية اما بناء على ان الضرب عنده كيفية موجودة عيناً لاتأثيراً اذ التأثير موجود كما هو المشهور عن الحكماء ولايذهب عليك ان توجيه الكلام

مشترك بين الماضي والحال وعن الثانى بمنع الاستلزام (١) لان المعتبر في مثل متكلم ومخبر المباشرة العرفية كما يقال فى فعل الحال فلان يكتب القرآن ويمشى من مكة الى المدينة ويرادبه اجزاء من الماضى ومن المستقبل متصل بعضها ببعض لايتخللها فعل يعد عرفا تركا لذلك الفعل واعراضاً عنه فالمتكلم والمخبر حقيقة لمن يكون مباشراً للكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس او سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلماً حقيقة فاللغة لم تبن على المشاحة فى امثال ذلك وهذا معنى قوله (ولا امتناع عرفا) واحتجاج أهل القول (الثالث(٢)) وهم المفصلون (ظاهر) وهو حجة المشترطين للبقاء فى الممكن والثانى من دليلى النافين فى غيره ﴿ مسئلة ﴾ (فى اشتقاق اسم الفاعل

---

(١) لامتناع تحقق وضعه في مثل متكلم اهـ (٢) في شرح ابن جحاف وحجة الثالث وجوابه وهو القائل بان المعنى ان أمكن بقاؤه فمجاز والا يمكن بقاؤه فحقيقة ظاهر انّ مما تقدم لأن دليله على كون الممكن مجازاً بعد الانقضاء دليل الاول وجوابه جوابه وفي كون غير الممكن حقيقة بعد الانقضاء دليل الثانى وجوابه جوابه اهـ منه

(قوله) مسئلة في اشتقاق اسم الفاعل لغير ذى المعنى الخ، « اعلم » أن المعنى هنا عبارة عن المصدر الذى هو ماخذ المشتق وهو يتوقف على معنيين لايتم الوقوف على حقيقة المسئلة الا بمعرفتهما، فنقول المصدر الذى يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام تحصلت له هيئة هي القيام أو تحرك تحصلت له حالة هي الحركة قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر كاحداث الحركة مثلا في ذات المحدث لها وهذا هو المعنى المصدرى ويسمى تأثيراً وهو المعنى

لغير ذي المعنى)القائم به (١) (قولان)فالمعتزلة(٢)ومن وافقهم قائلون بجواز اشتقاقه

(١) في حاشية مالفظه المراد بالقيام ان يكون محلا للفعل وأصل الخلاف بين الفريقين أنهم اتفقوا على مخالفة الحنابلة فقالوا ان الله خلق الكلام الذي سمعه موسى في الشجرة أونحوها لأنه يتعالى أن يكون محلا للحوادث كالحروف لاجل قدمه والقديم لايكون محلا للحادث خلافاً للحنابلة فآمنوا بالآية على ظاهرها وقالوا كلم الله موسى تكليما حقيقة ولا يلزم ان محل الحادث يجب ان يكون حادثا لاقديماً وبعد ان اتفقت الاشعرية والمعتزلة على ان محل الكلام الذي سمعه موسى الشجرة أو نحوها قالت المعتزلة فنسند الكلام الى خالقه حقيقة وقالت الاشعرية لايجوز اسناده الى غير محله حقيقة وانما يقال متكلم باعتبار الكلام النفسى اه المراد نقله

(٢) فانهم جعلوا المتكلم الله تعالى لاباعتبار كلام هوله بل كلام لجسم يخلقه فيه ويقولون لامعنى لكونه متكلماً الا أنه يخلق الكلام في الجسم اه عضد وذلك أنه قد ثبت اطلاق المتكلم عليه وقام البرهان على امتناع قيام الكلام له فيلزم اقول بان معنى المتكلم في حقه خالق الكلام في الجسم اه

الاول مما يطلق عليه المصدر وقد يطلق على الاثر الحاصل بذلك الايقاع وهذا هو المعنى الحاصل من المصدر الذي هو بمعناه الاول وهو المعنى الثاني مما يطلق عليه لفظ المصدر أيضاً ثم هذا المعنى قد يكون أمراً قائماً بنفسه كالجواهر القائمة بنفسها الصادرة بالتأثير الالهي وقد يكون وصفاً كالقيام أو كيفية كالحرارة وغيرها ، والفرق بين المعنيين اللذين يطلق عليهما لفظ المصدر من أربعة أوجه أولها ان الفعل بالمعنى الاول اعتباري لاوجود له خارجاً بخلافه بالمعنى الثاني فانه أمر حقيقي موجود في الخارج ، والثاني ان الفعل بالمعنى الاول يجب قيامه بذات الفاعل لامتناع قيام التأثير بغير المؤثر بخلافه بالمعنى الثاني فانه لايجب أن يكون قائماً بالفاعل لانه أثر والاثر لايجب ان يكون قائماً بذات المؤثر والثالث ان الفعل بالمعنى الاول يمتنع ان يكون قائماً بنفسه لوجوب كونه عرضاً بخلافه بالمعنى الثاني فانه يجوز ان يكون قائماً بنفسه كالجواهر ، الرابع أن قيام الفعل بالمعنى الاول بذات الفاعل بحسب اعتبار العقل لابحسب الخارج بخلافه بالمعنى الثاني فان قيامه بذات الفاعل بحسب الخارج هذا خلاصة ماأفاده صاحب الجواهر ، اذا عرفت هذا عرفت ان المعنى المذكور يطلق على معنيين متغايرين فلا يتم توارد الادلة من الطرفين والاجوبة من الفريقين الا بعد معرفة المراد من المعنيين وتعيين محل النزاع ، فنقول لايخلو اما ان يكون نزاع الفريقين في أنه لايجوز اشتقاق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره ، أويجوز في الافعال الاعتبارية التي هي التأثيرات أو في الافعال الحقيقية التي هي الآثار الصادرة عن مؤثراتها بواسطة تلك التأثيرات فان كان النزاع في الاول أعنى الافعال الاعتبارية التي هي التأثيرات فالحق ماذهب اليه الاشاعرة من وجوب قيام الفعل بذات الفاعل وظهور فساد الادلة التي ذكرها المعتزلة لعدم دلالتها على جواز التأثيرات بغير المؤثرات أو على جواز قيامها بنفسها بل لاتدل الا على جواز قيام الافعال الحقيقية التي هي الآثار بغير الفاعل أو جواز قيامها بنفسها لكن غرض الاشاعرة لايحصل بهذا القدر لأن غرضهم ليس الا اطلاق المتكلم على الله باعتبار الكلام النفسي الذي هو المعنى الحقيقي القائم بذاته ولا يلزم من وجوب اتصاف الفاعل بالافعال الاعتبارية التي هي التأثيرات اتصافه بالمعاني الحقيقية اللهم الا ان يثبت الكلام النفسي بغير هذا الدليل وان كان النزاع في الافعال الحقيقية التي هي الآثار فالظاهر ماذهبت اليه المعتزلة وجواز قيام الافعال الحقيقية بنفسها ان ليس ههنا الا معنى واحد هو مصدر المبني للفاعل وليس للمفعول صفة اخرى غيره بل ليس الا ذلك الوصف اعتبر بالعرض بالقياس الى المفعول من كلام ابن الحاجب مما تفطن له بعض المحققين وأورده في تعليقاته على حاشية شرح المطالع فتأمل جداً اه منه ح

واسم التفضيل اذا كان للفاعل أيضاً (قوله) لغير ذي المعنى القائم به » هذه العبارة أجود من قول ابن الحاجب لايشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره لاحتياجها الى تأويل بان المراد بالفعل كما ذكره بعض أهل الحواشي هو المشتق منه سواء كان معنى مصدرياً أم لا قال وقول ابن الحاجب والفعل قائم بغيره احترازعما اذا لم يكن المشتق منه قائماً بغيره بل كان قائماً بنفسه كالتمار والحمار فانه يجوز اطلاق المشتق على شيء لم يقم مبدأ الاشتقاق به ولا بغيره فهذا مما لانزاع فيه

لايتوقف على ذلك بل على تقدير كونه وصفاً اعتبارياً ، نقول ان الضرب ليس له الا معنى واحد هو صفة للفاعل وليس المضروبية اذ كون المفعول مضروباً أو كون الفاعل ضاربه معنى لفظ الضرب وان كان وصفاً اعتبارياً قائماً بالمفعول على ماقيل ان الوصف بحال المتعلق وان كان وصفاً للمتعلق لكنه يصير منشأ لثبوت وصف اعتباري للموصوف وهو كون الموصوف متعلقه كذا ولاشك أن هذا الوصف الاعتباري وهو كونه كذا ليس معنى الوصف المفروض كالحسن في حسن الغلام وذلك ظاهر وعند هذا ظهر الفرق بين المصدر المعلوم والمصدر المجهول واندفع البحث الذي ذكره قدس سره وهذا الكلام وهو استفادة

لشيء ومعناه وهو الصفة المشتق هو منها لشيء آخر (١) والاشاعرة ومن وافقهم مانعون عن اشتقاقه لغير من قام به الوصف والخلاف في مثل قاتل وضارب

(١) قال في فصول البدايع مالفظه،لهم قولان، يشتق باعتبار فعل يقوم بنفسه فالله مريد بارادة قائمة بنفسها ويشتق باعتبار مايقوم بثالث فالله متكلم بكلام لجسم يخلقه فيه كجبريل وهو محل النزاع ههنا، وانما يذهبون اليه اذا ثبت الاتصاف وامتنع القيام فلا يرد أنه لو صح لزم ان يكون الله أسود متحركا وغيرها لخلقه والله اعلم اه

أو بغير الفاعل والاجوبة المذكورة لاتدل الا على عدم جواز قيام الافعال الاعتبارية التي هي التأثيرات بغير الفاعل ولايلزم من ذلك عدم جواز قيامها بنفسها ثم الظاهر ان النزاع بينهم ليس الا في وجوب قيام الافعال الحقيقية بذات الفاعل لأن امتناع قيام التأثير بغير المؤثر بديهي لايحتاج الى البيان فلا يقع فيه نزاع أصلا هذا زبدة مافي حاشية العضد المسماه بالجواهر وصاحب الغاية يتتبع العضد وابن الحاجب في عدم بيان محل النزاع فاستوفى كلام الاشعرية كما يلوح من آخر كلامه وادعى بعض الفضلاء (١) المحشين على المختصر ان المسئلة لم تذكر في كتب المعتزلة ولاتعرف لهم الا ان يكون في كتب المتأخرين منهم الآخذين من كتب الاشعرية ، ثم قال أنه ينكشف عوارها يعني هذه المسئلة بمجرد الاستفسار لمعنى قائم (٢) فان أرادوا متحصل وكائن به ونحو ذلك من العبارات المؤدية لمعنى توقف وجوده عليه فلاينبغي ان يتقول عاقل ان اسم الفاعل لغير محصل الضرب وان اريد بقائم بغيره حال فيه كما هو المفهوم من مثال القرآن على مذهب المعتزلة أنه متكلم بكلام خلقه في جسم وكما يقال البياض قائم بالجسم فان اريد هذا فالحال انما هو المفعول لا الفعل وان اريد الاول فالمعتزلة قائلون به اذ معنى فعل عندهم بحسب الاسناد الحقيقي حصل انتهى « فان قلت » المسئلة قد ذكرها صاحب العواصم عن الفريقين وهو من الاطلاع على كلام الفريقين بالمحل الأعلى فيبعد ان لاينتبه لذلك لوكانت المسئلة غير صحيحة النسبة الى المعتزلة « قلت » سيأتي مايبين لك ان صاحب العواصم كغيره قلد ابن الحاجب في نسبة ذلك الى المعتزلة ولفظه فيها وقد تكلم الاصوليون من أجل هذه المسئلة في اشتقاق اسم الفاعل هل من شرطه ان يكون المعنى المشتق منه قائماً بالفاعل أملا وأجازت المعتزلة ان لايكون قائماً ليتم لهم تسميته تعالى متكلماً بكلام غير قائم بذاته ولاصادر منها واحتجت بتسميته خالقاً ومنعت ذلك جماعة من الاشعرية وطولها ابن الحاجب في المختصر وادقها وهي لغوية لاتحتمل تلك الدقة وقد مال الرازى الى تصحيح كلام المعتزلة واحتج بصحة النسب فان قولنا في الرجل مكي ومدني مشتق من مكة والمدينة ، والحق أن المسئلة لغوية ليس فيها نظر ولاقياس فقد يشتقون ماليس بقائم بالفاعل مثلما ذكر الرازى ومثل لابن وتامر ولكن ليس بمطرد ولاقياس باجماع اللغويين ولذلك لايسمى الله تعالى لابناً وتامراً مع ورود ذلك فيمن يملك اللبن والتمر وكذلك لايسمى حجاراً ولا متربا لكونه خلق الحجار والتراب ولا متحركا ولاساكنا لمثل ذلك فدل على ان مسئلة متكلم مستقلة بنفسها لاينتقل الكلام منها الى غيرها وكذلك كل لفظية ولغوية فاذا نظرنا الى متكلم لم نجد أهل اللغة يطلقونه على من قام الكلام بغيره ولذلك نسب الله تعالى كلام الاعضاء اليها يوم القيامة حقيقة لااليه وعلى كلام المعتزلة هو له حقيقة ولها مجاز وهذا نازل جداً فانه لايحسن ان يستشهد بكلامه على مثل هذه الصفة انتهى « قلت » لكن لايخفى ان ماذكره الرازى من

(١) المقبلي في نجاح الطالب اه منه (٢) أي قائم بغيره اه منه

(قوله) والخلاف في مثل قاتل وضارب الخ ، هكذا ذكره بعض أهل الحواشي على شرح المختصر قال محل الخلاف في اسم الفاعل من المتعدي حتى يتصور دعواهم أي المعتزلة جواز اشتقاقه لغير من قام به وهو ظاهر انتهى ومثل ماذكره المؤلف أشار اليه الامام المهدي عليه السلام في المنهاج وظاهر الفصول جري الخلاف في نحو متكلم وكذا شرح المختصر حيث قال خلافاً للمعتزلة فانهم جعلوا المتكلم الله لاباعتبار كلام هو له بل باعتبار كلام لجسم يخلقه فيه انتهى ولم يذكر الشريف والسعد في الحواشي تحرير محل النزاع بما ذكره

(قوله) وظاهر الفصول جري الخلاف الخ ، قال في حواشيها وذلك كمتكلم فانه يوصف به تعالى وان لم يكن الكلام قائماً به تعالى لايجاده إياه في جسم كالشجرة ولايوصف به ذلك المحل فلا يقال للشجرة متكلمة ، وقالت الاشعرية يجب ان يشتق منه اسم لمحله ولايصح الاشتقاق منه لغيره ومحل الخلاف في متكلم في حقه تعالى قيل متكلم حقيقة أو المتكلم الشجرة بكلام أوجده الله فيها اه حواشي فصول للشيخ من خط العلامة احمد بن محمد السياغي

واما نحو ضاحك وباك وقائم وقاعد فلا خلاف فيه احتج (المجيز) اولا بانه ثبت قاتل وضارب لغير من قام به القتل والضرب وهو الفاعل (١) مع ان القتل قائم بالمفعول لانه الاثر الحاصل فيه واجيب (٢) بمنع كون المعنى فيما ذكر الاثر الحاصل فى المفعول بل هو تاثير ذلك الاثر وهو قائم بالفاعل ضرورة حصول الاثر عنه، قيل (٣) التاثير نفس الاثر والا كان حادثا اوقديماً والاول يستلزم التسلسل لافتقاره الي تاثير آخر زايد عليه

(١) قوله وهو الفاعل ، أى غير من قام به القتل والضرب هو الفاعل اه (٢) أى من جهة الاشاعرة اه (٣) أى من طرف المعتزلة وفي حاشية مالفظه نسب هذا القول السيد ميربادشاه تلميذ عصام الدين في رسالته في الفرق بين المصدر والحاصل بالمصدر الي الاشعرية فقال الاتحاد في الخارج بين الاثر والمؤثر هو قول الاشعرية وقرر ذلك في آخر الرسالة المذكورة فراجعه فكأن المعتزلة أوردت ذلك الزاماً للاشعرية بمذهبهم اه

مثل مكي ومدني مما هو في معنى اسم المفعول ليس من محل النزاع اذ قد صرحوا بان النزاع ليس الا في اسم الفاعل لا في اسم المفعول الصريح فكيف المؤول وكذلك لا يخفى ان استدلال الشريف قدس سره بلابن وتامر ليس من محل النزاع أيضاً فانهم صرحوا بان ذلك من المجاز والنزاع في الحقيقة، هذا وترديد ذلك البعض لمعنى القيام لاوجه له بعد تفسيرهم له بالاختصاص الناعت قال الشريف لانعني به كونه صفة حقيقية قائمة به بل ماهو أعم من ذلك فان سائر الاضافات التى هي امور اعتبارية لاتحقق لها في الاعيان قائمة بمحالها « واعلم » ان تفسير القيام بالاختصاص الناعت وتمثيله بالقرآن وان المعتزلة يقولون أنه تعالى يوصف بمتكلم لقيام الكلام بغيره يشعر بان المراد بالقيام بغيره حلوله فيه حلول العرض في الجسم وان المراد بالاختصاص الناعت هو الحلول ليطابق المثال القاعدة فهو كما يقال البياض قائم بالجسم ويدل على ان مرادهم بالقيام هو الحلول تصريح السعد في شرح الكشاف عند الكلام على تفسير قوله تعالي ختم الله على قلوبهم الآية حيث قال مالفظه انما يسند حقيقة الي من قام به لا الى من خلقه وأوجده والله عندنا خالق للافعال لا محل لها فالكافر والجالس انما يصح حقيقة لمن قام به الجلوس والكفر لا لمن خلقهما كالاسود والابيض لمن قام به السواد والبياض وان كان بخلق الله اه بلفظه فصرح بالمحلية في تفسير القيام وزاده بياناً بالمثالين وبمثله صرح في المواقف للعضد وقال مرجع نسبة الفعل الي المحلية فقط قلت ولا خفا في ان الحال انما هو المفعول لا الفعل وفي أنه يلزم ان لا يثبت له تعالى شيء من الاسماء الحسنى مثل خالق ورازق ومحيي ومميت ولكن القوم حين خافوا من هذا قالوا الفعل هو النسبة فيقال فبطل قولكم اسم الفاعل لا يشتق وا فعل قائم بغيره أى حال فيه اذ النسبة ليست بحالة، وبعد تقرر هذا تعلم تلون كلام هؤلاء المحققين في البحث وانه متناقض فضلا عن صحته « واعلم » ان هذا التحقيق مبناه على صحة مافي الغاية وشرحها من نسبة ذلك الى المعتزلة فلنوضح لك الصواب ونزيل الارتياب فنقول تبع المصنف في هذا ابن الحاجب في نسبة الخلاف الي المعتزلة وفي شرح جمع الجوامع للزركشى أن المعتزلة يطلقون اسم المتكلم على الله تعالي باعتبار قيامه بغيره لا بذاته وهو خلقه الكلام في اللوح المحفوظ أو غيره ولا يقرون بالكلام النفسى فلزم من مذهبهم جواز صدق المشتق على من لم تقم به صفة الاشتقاق وعلى هذا ففى نسبة الجواز لغة اليهم نظر، بناء على الخلاف في ان لازم المذهب مذهب ام لا والصحيح المنع ولهذا لا ينسب القول المخرج الى الشافعي على الصحيح اه وفي حاشية ابن ابى شريف ان المعتزلة لم تخالف مقتضى اللغة بل يقولون مقتضى اللغة ماذكرتم من أنه لا يشتق الا لمن قام

(قوله) وأما نحو ضاحك الخ ، من كل فعل لازم (قوله) والا كان حادثاً ، أي والا يكن التأثير نفس الأثر بل كان أمراً زايداً عليه لكان اما ان يكون حادثاً أوقديماً الخ وهذا الجواب هو مانسبه الشيخ العلامة لطف الله رحمه الله الى المعتزلة نقلا عن المحصول حيث قال أجابت المعتزلة بانه لامعنى لتأثير القدرة في المقدور بها اذلو كانت أمراً زايد عليه لكان اما أن يكون قديماً أو حادثاً الخ (قوله) لافتقاره الى تأثير آخر زايد عليه، لان كل حادث لابد له من تأثير مؤثر فيعود الكلام الى ذلك التأثير ويتسلسل

والثانى يستلزم قدم الاثر لا يقال (١) فيكون قائماً بالفاعل لانه يقال قد سلمتم قيام الاثر بالمفعول فيستحيل قيام العرض بمحلين واجيب بانه تشكيك في ضروري

(١) أى من طرف الاشعرية يعنى مع تسليم أنه عين الأثر لاغيره اه منه بزيادة يسيرة

به لكن الدليل العقلي منع من قيام الكلام بالذات المقدسة فكان معنى الكلام في وصفه تعالى به خلقه إياه وهذه الصفة ثابتة له وباعتبارها وقع الاشتقاق فلم يخالفوا قاعدة اللغة اذ هم قائلون بأن الاشتقاق باعتبار صفة ثابتة له تعالي «وحاصله» ان الاشتقاق عندهم باعتبار اطلاق الكلام على خالقه مجازاً وخالقه وصف ثابت له تعالى ثم هذا يجرى في عالم وقادر لتفهيم صفة العلم والقدرة اه فهذا تصريح الاشعرية ان هذا ليس قولا للمعتزلة ،وقد قال في نجاح الطالب ان هذه المسئلة لم نر ذكرها في كتب المعتزلة اه فالعجب من هذه المقاولة في الادلة وقالوا وقلنا كانه من باب التجريد المعروف في فن البديع فجردوا مخالفاً وفرعوا على خلافه قالوا قلنا وبه يعرف أنهم موافقون كما قاله ابن أبي شريف فالاشعرية وان أثبتوا الكلام النفسى فهو لايجدى في هذه المسئلة لأن الاشتقاق ونحوه من أحكام الالفاظ وهم قائلون بانهم لايخالفون فيها المعتزلة قال الشريف في شرح المواقف قولنا في اللسانى ، على حد قول المعتزلة من كونه حروفاً واصواتاً وحادثاً ومخلوقاً ينزل وتسمعه المشركون ونحو ذلك ولكننا نثبت أمراً وراء ذلك وهم ينفونه أى ينفون النفسى ومثل كلامه هذا قاله السعد وغيره ولاشك أن الاصولي انما يبحث في اللسانى كما ذلك صريح أقوالهم والنفسى ليس بفعل ولايشتق منه فالبحث تخليط ورجم للمعتزلة بما لم يقولوه بنص مخالفيهم كما سمعت والعجب من مثل المصنف وصاحب الفصول حيث نصوا الخلاف بين المعتزلة والاشعرية وقلدوا في ذلك بعض كتب الاشعرية كابن الحاجب ولو بحثوا في غير كتابه كشروح الجمع وغيرها لعرفوا براءة المعتزلة عن مخالفتهم للغة فانه لايشك امام من أئمة اللغة ان من قال يشتق اسم الفاعل لغير ذى المعنى أنه قول ترده اللغة العربية ويعد قائله جاهلا باللغة ومعانداً وأحمقاً «واعلم» ان قول المصنف في الشرح أنه لاخلاف في مثل ضاحك وباك يريد من المشتقات من الافعال اللازمة وان الخلاف انما هو في المشتقات من الافعال المتعدية غير موافق لما سمعته من كلام المحققين ان الحامل على هذا الخلاف هو لفظ متكلم ووصفه تعالي به ولايخفى انه من تكلم اللازم فهو في التحقيق منشأ الخلاف وعليه دار فلك هذه المسئلة والاختلاف ،وفي الفصول ويصح الاشتقاق منه لغيره أى لغير المحل وهو فاعله كمتكلم قال شارحه فانه أطلق على الله تعالي بالاتفاق والكلام ليس بصفة ذاتية له تعالى بل هو فعل حادث من أفعاله وكل حادث لايصح أن يكون قائماً به تعالى للاتفاق على ان ذاته لاتكون محلا للحوادث فوجب ان يكون وصفه بمتكلم لاباعتبار قيام الكلام به بل باعتبار قيامه بغيره كما ان وصفه بخالق ونحوه من صفات الافعال كذلك اه فالخلاف عام على المشتق من فعل لازم أو متعد ، هذا وقد سبق تفسير الاختصاص الناعت بما عرفته ويزيد مرادهم وضوحاً قول ابن ابى شريف في حواشى شرح المحلي حيث قال مالفظه الاختصاص الناعت هو ان يختص شيء بآخر يصير به ذلك الشيء نعتاً للاخر والآخر منعوتاً له فسمي الاول حالا والثانى محلا اه اذا عرفت هذا فقد توافقت عباراتهم على تفسير القيام بالاختصاص الناعت والاختصاص الناعت بالحال فالقيام هو الحلول في الشيء وعرفناك ان الحال هو المفعول كما عرفناك ان المسئلة تعود الي خلق الافعال وانه يلزم أنه لايتصف تعالي بخالق ورازق وبعد معرفتك لهذا تعرف ان شارح الغاية قرر قاعدة من يخالفه في ان القيام هو الحلول ولا يوافق أصله من القول بعدم خلق الافعال وكأنه ماتنبه لغائلة هذه القاعدة

(قوله)والثانى يستلزم قدم الاثر ، اذ لايتصور تأثير ولا أثر لأن التأثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الفاعل والاثر فلو كان التأثير قديماً لكان الاثر قديماً بالاولى لتوقف التأثير عليه (قوله)لايقال فيكون قائماً بالفاعل يعنى ان مطلوب المعتزلة من اشتقاق اسم الفاعل لغير من قام به المعنى لايتم بما ذكروا من ان التأثير عين الأثر وذلك ان التأثير قائم بالفاعل فقد اشتق اسم الفاعل لمن قام به المعنى و (قوله) لأنه يقال ، أي يجاب من قبل المعتزلة بانكم قد سلمتم قيام الأثر بالمفعول لقولكم مع ان القتل قائم بالمفعول لانه الأثر الحاصل فيه الخ وكذا جوابكم بمنع كون المعنى الحاصل هو الاثر الحاصل في المفعول يتضمن التسليم بان المعنى لو كان هو الأثر لقام بالمفعول و (قوله) فيستحيل قيام العرض بمحلين ، وهما الفاعل والمفعول فلا يكون التأثير الذي هو الأثر قائماً بالفاعل (قوله) واجيب ، عن قول المعتزلة التأثير نفس الأثر

(قوله)مع ان القتل قائم بالمفعول الخ ، تحقق فهذا في احتجاج المعتزلة ولا يستقيم الا الثانى اه

(قوله) للعلم الضروري بان التأثير غير الاثر ، وذلك واضح فان التأثير من مقولة الفعل والاثر من مقولة الانفعال (قوله) وباختيار الأول ، يعنى الحدوث قال المؤلف عليه السلام في حاشية نسبت اليه ماملخصه . أنه ليس المراد به الحدوث الذي تتصف به الموجودات الحادثة بل المراد به التعلق الكائن بين الفاعل والمفعول وهو أمر يعتبره العقل ولا يوجد في الخارج وجوداً متأصلا وهذا التعليق يشبه الحادث لتعلقه حال الفعل لاقبله،هذا كلام المؤلف عليه السلام وأما شارح المختصر وأهل الحواشي فصرحوا بوصف هذا التعلق بالحدوث حيث قالوا ان للقدرة تعلقاً حادثاً به الحدوث « قال » صاحب الجواهر فان قلت التعلق اعتباري عقلي لاوجود له في الخارج فلا يصح انقسامه الى القديم والحديث اذ هما من أقسام الموجود كما يشهد به تقسيم المتكلم قلنا كون الشيء اعتبارياً لاينافي اتصافه بالقدم والحدوث ثم بين اتصافه بالقدم بكلام تركناه لعدم احتياج المقام اليه مع عدم ملاءمته لقواعد أهل العدل وبين اتصافه بالحدوث بان المية المتجددة بتجدد الحوادث الحقيقية صفة اضافية اعتبارية حادثة قطعا قال فلو لم يصح اتصاف التعلق الاعتباري بالحدوث لم يصح وصف الشارح يعنى العضد للتعلق بالحدوث (قوله) لجواز أن يكون التأثير عدمياً ، « اعلم » ان صاحب الجواهر جعل التأثير اعتبارياً وكذا المؤلف فيما يأتى صرح بان الخلق ليس الا التأثير ثم جعله اعتبارياً حيث قال والخلق الذي أورده الاولون اعتباري قال في الجواهر معلوم ان التأثيرات والتعلقات امور اعتبارية والالازم التسلسل في الامور الموجودة وانه محال قطعا . وأما في الامور الاعتبارية فانه جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار وقال أيضاً التأثير أمر اعتباري لاوجود له في الخارج لأنه لوكان موجوداً في الخارج لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل في امور موجودة في الخارج على ماهو المفروض لافي امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان فلا بد من تأويل ماذكره المؤلف عليه السلام من كون التأثير عدمياً بانه لم يرد بالعدمي هو العدمي المحض اذ العدم المحض لايعلق به حكم اذ هو مقطعة الاختصاص بل أراد به الاعتباري الذي ليس بموجود وجوداً ظاهراً وهذا التأويل موافق لما في الجواهر من اطلاق العدمي على الاعتباري كما ذكره في مسئلة التحسين في تحقيق قول ابن الحاجب واعترض باجرائه في الممكن حيث قال والامكان الذاتى أمر اعتباري عدمي وقال بعد ذلك ان جواب الآمدي مبنى على ان الحسن وجودي والامكان اعتباري عدمي ثم قال لالكونه منقوضاً بالامكان العدمي فقد أطلق العدمي على الاعتباري في ثلاثة مواضع كما ترى (قوله) والاعدام لاتعلل ، لأنها ليست بامور موجودة في الخارج حتى يلزم احتياجها الى علة موجدة فيلزم التسلسل « قال » الشريف ومثله في الجواهر وعلى تقدير احتياجها اليها لم يلزم التسلسل الا في الامور الاعتبارية والتسلسل في الامور الاعتبارية جائز لجواز انقطاعه بانقطاع الاعتبار

فلا يسمع للعلم الضروري بان التاثير غير الاثر ، وباختيار الاول ،قوله يستلزم التسلسل « قلنا » ممنوع (١) انما يستلزمه لو احتاج التأثير الى تاثير آخر زايد عليه وهو ممنوع لجواز ان يكون التأثير عدمياً والاعدام لاتعلل(٢) ، وثانياً بانه (اطلق الخالق على الله)

---

(١) في نسخة لانسلم الخ اه (٢) كالبنوة والاخوة من النسب الاضافية فانها امور عدمية لاوجود لها في الخارج وانما هي امور اعتبارية يعتبرها العقل فلا تحتاج الى مؤثر اه وفي حاشية ليس المراد العدم المحض اذ هو مقطعة الاختصاص فلا يتعلق به حكم بل المراد انه ليس بموجود وجوداً متميزاً ظاهراً بل هو أمر اعتبارى كما ذكر في الحاشية السابقة اه زيد بن محمد

كما لم يتنبه لها من تابع ابن الحاجب في رسم اسم الفاعل في الكافية بقوله مااشتق من فعل لمن قام به فانه ينبنى أيضاً على قاعدة خلق الافعال وقياس من خالف ذلك ان رسم اسم الفاعل بانه ما اشتق من فعل لمن أوجده وأما القائلون بخلق الافعال فانهم يقولون أنه تعالي اذا خلق صوم العبد مثلا لم يكن تعالي صائماً وكذلك سائر الافعال انه اذا خلق فعلا أو صفة في محل لم يتصف بتلك الصفة بل يتصف بها ذلك المحل الذى خلقت فيه ، ونقل ابن تيمية في منهاج السنة عن الجهمية القائلون بانه تعالي متكلم بكلام خلقه في الشجرة أنهم احتجوا على الاشعرية بانه تعالى عادل ومحسن بعدل واحسان قاما بغيره ثم قال وكان هذا حجة على من يسلم الافعال لهم كالاشعرى ونحوه فانه ليس له فعل يقوم بل يقول الخلق هو المخلوق لاغيره وهو قول طائفة من اصحاب مالك والشافعي واحمد لكن جمهور الناس يقولون الخلق

(قوله) كما يشهد به تقسيم المتكلم ، يعنى صاحب علم الكلام اه (قوله) لم يصح وصف الشارح ، يعنى العضد اه

(قوله) وليس الا التأثير اذالخلق لايطلق الابمعنى المصدر أو المفعول والمصدر هو التأثير المستلزم للاثر ضرورة (قوله) فان اختير حدوثه ، تسلسل لاحتياجه الى تأثير آخر (قوله) فحصل لنا حكم قطعي بذلك ، هذا بناء على ان الاستقراء اذا كان تاماً أفاد القطع كما ذكره في المواقف وشرحها حيث قال الاستقراء اثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين ومثل ذلك يسمى استقراءاً تاماً أو بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقري منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل لأن الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع ان التمساح بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الأعلى انتهى وظاهر كلام السعد ان الاستقراء في نفسه لايفيد الا الظن وما اختاره المؤلف عليه السلام أولى والله أعلم (قوله) والخلق اعتباري لاوجود له في الاعيان ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان ذلك الأمر الاعتباري وقد بينه في شرح المختصر وشراح كلامه حيث قالوا ان الذات قديم وكذا القدرة فللقدرة تعلق حادث فبهذا التعلق حدوث الاشياء ضرورة اذ لولا تعلق القدرة بالاشياء على وجه يترتب عليه وجودها لم توجد الاشياء أصلا ولولا حدوثه لم تكن حادثه بل قديمة وهذا التعلق المخصوص اذا نسب الى العالم بفتح اللام فهو صدوره عن الخالق او الى القدرة فهو ايجابها للعالم أو الى ذي القدرة أعني الله تعالى فهو خلقه للعالم فالخلق كون الذات تعلقت قدرته به وهذا معنى اضافي اعتباري قائم بالخالق بمعنى تعلقه بالخالق واتصاف الخالق به وباعتباره اشتق له اسم الفاعل وليست صفة حقيقية متقررة فيه ليلزم كون القديم محلا للحوادث قال في شرح المختصر فكان الحمل على هذا واجباً جمعاً بين دليلنا وهو الاستقراء الدال على وجوب قيام الفعل بما اشتق له اسم الفاعل لابغيره لانا لانعني بقيامه كونه صفة حقيقية قائمة به بل ماهو أعم من ذلك فان سائر الاضافيات التي هي امور اعتبارية لاتحقق لها في الأعيان قائمة بمحالها وكذلك يصح ماذكرتم من الدليل ان الخلق ليس أمراً مغايراً للمخلوق فانه يدل على ان الخلق ليس أمراً حقيقياً موجوداً في الأعيان مغايراً للمخلوق والا يلزم التسلسل أو القدم اما اذا كان أمراً اعتبارياً فلا يلزم شيء منهما لعدم احتياجه على تقدير حدوثه الى تأثير آخر أو نقول التسلسل في الاعتباريات جائز فكان الحمل على ماذكرناه جمعاً بين الأدلة

باعتبار معنى وهو الخلق (والخلق المخلوق(١) والا) يكن المخلوق بل كان غيره وليس الا التأثير فان اختير حدوثه (تسلسل او) اختير قدمه (قدم العالم) اذ لا يتصور تاثير ولا اثر احتج (المانع (٢)) لاشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى بقوله (للاستقراء(٣)) يعني انا تتبعنا لغة العرب فحصل لنا حكم كلي قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل (والخلق) الذي اورده الاولون امر (اعتباري (٤)) لا وجود له في الاعيان ونحن لانشترط ان يكون المعنى الذي يشتق منه (٥) اسم الفاعل وجوديا

(١) هو الوجود أو اتصاف القائم بالوجود وهو قائم بالغير اه سعد (٢) هم الاشعرية اه (٣) يقال من جانب المعتزلة لافرق بين اشتقاق اسم لغير من قام به المعنى وهو المصدر وبين اسناد المعنى الى غير من قام به فلا نسلم الاستقراء لورود وكلم الله موسى تكليما ودعوى المجاز غير مسموعة اذ الملجي الي هذه الدعوى دعوى آخرة هي ان أكثر من عشرة آلاف كلمة في القرآن اسند فعل الله بزعمهم فيها الى العباد حقيقة لغوية لامجازا وهي دعوى لم ينهض دليلها اه (٤) اقول فيه تأمل اذ التأثير لو كان اعتبارياً لاحتاج الى تأثير آخر مغاير له بالذات ضرورة ان التأثير متقدم على الاثر والاعتباريات تحتاج الى المؤثر كالحقيقيات ، نعم لاتحتاج الي مؤثر موجود في الخارج فالاولي ان يقال النسب في الاعتباريات تنقطع بانقطاع الاعتبار ثم هذا الدليل مبنى على ان علة الافتقار الي المؤثر هو الحدوث اه مير زاجان (٥) ومما يدل على أنه ليس شرط لمشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق ان المفهوم من اسم المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظة ذو لاتقتضى الحلول ولان لفظة اللابن والتامر والمكي والمدني والحداد مشتقة من امور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق اه من شرح الشيخ لطف الله على الفصول

غير المخلوق وهو قول الحنفية وهو الذي نقله البغوى عن أهل السنة وهو قول أئمة أصحاب احمد اه وكانه قلد في نسبة الخلاف الي الجهمية والمعتزلة والشيعة كغيره أو كانه اطلع على ذلك صريحاً عنهم فانه كثير الاطلاع الا أنه بعيد فان كتبهم خالية عن هذا القول الذي نسب اليهم التصريح به بل انظاهر ماقاله ابن أبي شريف أنه لازم لمذهبهم لانهم صرحوا به « واعلم » ان هذا الخلاف وانتشار هذه الاطراف نشأ من شؤم البحث عن تعلق بنفيه صفات الله بذاته وعن

(قوله) قائمة بمحالها ، خبران اه ح بمعنى الاختصاص الناعت اه منه

(قوله) حتى يرد ماذكروه ، يعنى التسلسل أو القدم اما عدم لزوم التسلسل فلما عرفت من عدم احتياج الاعتباري الى علة موجدة حتى يلزم التسلسل أو لانقطاعه بانقطاع الاعتبار، واما عدم لزوم القدم فليس ذلك لمجرد كونه اعتبارياً بل لابد من الاستدلال على حدوثه وقد أشار اليه في شرح المختصر قال ولولا حدوثه لم تكن الأشياء حادثة بل قديمة قال في الجواهر لأن هـذا التعلق ان كان قديماً يلزم قدم العالم لأن الذات الالهية قديمة والقدرة أيضاً قديمة والمفروض ان صدور العالم لم يتوقف الا على ذلك التعلق فلو كان ذلك التعلق أيضاً قديماً يلزم قدم العالم والا لزم تخلف المعلول عن علته الموجبة وهو محال « واعلم » ان صاحب الجواهر اعترض ماذكروه من أن الاعتباري على تقدير حدوثه غير محتاج الى علة موجدة ومن أن التسلسل جائز في الاعتباري مطلقا حيث قال هذا الاعتباري وهو التعلق على تقدير حدوثه لايخلو اما أن يكون حادثاً بنفسه أو محتاجاً في حدوثه الى علة أحدثته والاول محال والا لزم حدوث الشيء بنفسه وانه محال ولزم أن لايكون الحدوث علة الاحتياج الى مؤثر وقد ثبت خلافه في الكلام ولأن هذا التعلق لولم يستند الى القدرة الالهية لم يلزم استناد الحوادث الى القدرة الالهية وذلك باطل اتفاقاً فيمتنع ان يكون هذا التعلق حادثاً بنفسه والثانى وهو ان يكون محتاجاً في حدوثه الى علة أحدثته أيضاً محال والا لزم التسلسل في هذه التعلقات الاعتبارية وانه محال في هذا المقام خصوصاً وذلك لأن التسلسل في الامور الاعتبارية وان كان جائزاً لجواز انقطاعه بانقطاع الاعتبار في الجملة لكنه ممتنع في هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة بخصوصها في هذا المقام قطعا لأن حدوث الحوادث الحقيقية متوقف على حدوث هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة قطعا والا لزم قدم العالم وانه محال فلو جاز انقطاع هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة يلزم جواز انقطاع حدوث الحوادث الحقيقية وانه محال قطعا فعلم ان التسلسل في مثل هذه الامور الاعتبارية التى يتوقف على حدوثها حدوث الحوادث الحقيقية ممتنع قطعاً « واعلم » ان المؤلف عليه السلام قرر كلام الاشاعرة في الجواب عن حجة المعتزلة وفيه ماقد عرفت من المنقول عن الجواهر « ثم » ان صاحب الجواهر أورد في هذا المقام كلاماً سلك فيه محجة الانصاف ينبغي ايراد حاصله، وذلك انه اختار ان الامور الاعتبارية لكونها موجودات ذهنية محتاجة الى عال ذهنية منتهية الى عال خارجية قطعاً وذكر ان الفعل وهو المصدر قد يطلق على الايقاع وهو التأثير وقد يطلق على الأثر الحاصل بذلك الايقاع وان الفعل بالمعنى الأول اعتبارياً لابالمعنى الثانى ثم ذكر ان النزاع ان كان في الفعل بالمعنى الأول فالحق ماذهب اليه الاشاعرة لعدم دلالة أدلة المعتزلة على جواز قيام التأثير بغير المؤثر بل لاتدل الا على قيام الفعل الحقيقي الذي هو الأثر بغير الفاعل لكن غرض الاشاعرة لايحصل باستدلالهم على ان الفعل الاعتباري لايقوم الا بالفاعل لعدم جريه في مثل متكلم باعتبار الكلام النفسي، وان كان النزاع في الفعل بالمعنى الثانى الحقيقي الذي هو الأثر فالظاهر ماذهب اليه المعتزلة من جواز قيامه بغير الفاعل والاجوبة التى ذكرتها الاشاعرة لاتدل الا على عدم جواز قيام الافعال الاعتبارية بغير الفاعل ثم رجح كون النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة انما هو في الأفعال الحقيقية التى هي الآثار المبتنى عليه مسئلة المتكلم باعتبار الكلام هل هو قائم بالفاعل أولا لافي الامور الاعتبارية التى هي التأثيرات قال وما ذكرته الاشاعرة على تقدير تسليمه لايدل الا على عدم جواز قيام التأثيرات بذات الفاعل فلا يحصل الغرض الذي وضعت هذه المسئلة لأجله فما ذكروه في هذه المسئلة ليس واقعاً في محل النزاع هذا ملخص ماذكره (قوله) ولانريد بالقيام الا الاختصاص الناعت الخ ، يعنى لاالتبعية في التحيز كقيام الاعراض التى هي امور حقيقية كالبياض ونحوه بمحالها من الاجسام ولذا قال المؤلف عليه السلام فلا يلزم أن يكون صفة حقيقية متقررة فيلزم ان يكون القديم محلا للحوادث وسيأتى لهذا زيادة تحقيق في بحث التحسين ان شاء الله تعالى

حتى يرد ماذكروه بل يكتفى باعتبار العقل له وبتمييزه اياه ولانريد بالقيام الا الاختصاص الناعت (١) فلا يلزم ان يكون صفة حقيقية متقررة

(١) وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر والآخر منعوتاً وسواء فيه الجوهر وغيره اه هذا على كلام المعتزلة والصواب مافي سيلان تأمل اه

حقائقها في نفسها ولو اكتفوا بما اكتفى به السلف الصالح من وصف الله بانه متكلم وغيرها من الصفات وعلموا كما انهم لم يحيطوا بحقيقة ذاته لايحيطون بحقيقة صفاته لكانوا أسلم حالا ومآلا وقد حققنا وغيرنا رجحان طريقة السلف على طريقة الخلف وقد قال المحققون طريقة السلف أسلم وطريقة

(قوله) بذات الفاعل ، ظنن في بعض النسخ بغير ذات الفاعل اه وعبارة الجواهر والاجوبة المذكورة لاتدل الا على عدم جواز قيام الأفعال التى هي التأثيرات بغير الفاعل اهـ ح (قوله) ليس واقعاً في محل النزاع ، وفي نسخة ليس دافعاً اه

(قوله) « فصل » الترادف وقد عرفته ، أي عرفت حده اصطلاحاً بما أفاده التقسيم المتقدم وهو أنه لفظ متعدد لمعنى واحد وقد اكتفى المؤلف عليه السلام عن تعريفه هاهنا بما تقدم والشريف عرف الترادف بانه توارد لفظين أو ألفاظ في الدلالة على الانفراد بحسب أصل الوضع بمعنى واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الانفراد التابع والمتبوع وباعتبار أصل الوضع الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازاً والتي تدل على بعضها مجازاً وبعضها حقيقة وبوحدة المعنى مايدل على معان متعددة كالتأكيد والمؤكد وبوحدة الجهة الحد والمحدود (قوله) قالوا ومايظن من المترادف، يعني ماوقع فيه الالتباس لشدة الاتصال بين معانيه فظن أنها موضوعة لمعنى واحد (قوله) وكالناطق، بمعنى مدرك المعقولات كما هو المراد في ماهية الانسان فاذا قيل الانسان حيوان ناطق كان المراد به مدرك المعقولات فيخرج به مالا يعقل (قوله) من باب جزء الذات ، فان الناطق جزء ذات الانسان والفصيح صفة صفتها وهو الناطق بمعنى اللافظ (قوله) وغير ذلك كثير ، كالسيف والصارم والمهند والرسوب والمخذم فهذه عند المانع صفات للسيف ذكره في شرح الجمع (قوله) ولا يمكن اجراؤها اي هذه التكلفات في جميع المواضع كما في بهتر وبحتر وصلهب وشوذب (قوله) وأما الاستثنائية ، المشار اليها بقوله واللازم باطل فظاهر لان الواضع

فيلزم ان يكون القديم محلا للحوادث (١)

﴿ فصـل ﴾

(الترادف) وقد عرفته (واقع) في اللغة عند الاكثر (للاستقراء) وذلك نحو قعود وجلوس للهيئة المخصوصة وبهتر وبحتر (٢) للقصير وصلهب وشوذب (٣) للطويل وخالف في جواز وقوعه ثعلب وابن فارس قالوا وما يظن من المترادف من المتباين بالنظر الى اصل الاشتقاق وسبب الظن اطلاقها على ذات واحدة كالحنطة والقمح فالحنطة اسم الذات والقمح صفة له يقال قامحت الناقة اذا رفعت رأسها سمي به هذا الحب لانه ارفع الحبوب وكالاسد والليث فان الاسد الذات والليث صفة له بمعنى كثرة الفساد يقال لاث يلوث اذاً كثر الفساد، وكالانسان والبشر فان الانسان موضوع له باعتبار الانس أو النسيان والبشر باعتبار بادي البشرة، وكالخمر والراح لتغطية العقل والاراحة وهما من باب صفة الذات، وكالناطق والفصيح من باب صفة الذات وصفة صفتها، وكالناطق بمعنى مدرك المعقولات والفصيح من باب جزء الذات وصفة صفتها وغير ذلك كثير، وهذه تكلفات بعيدة لم يقم عليها دليل ولا يمكن اجراؤها في جميع المواضع، قالوا لو وقع المترادف للزم العبث واللازم باطل اما الشرطية فلان واحداً كاف في الافهام فلا فائدة لوضع الاخر واما الاستثنائية (٤) فظاهر والجواب بمنع الملازمة وانما يلزم ذلك لو كانت

(١) قال سعد الدين وتحقيقه، ان الذات قديم وكذلك القدرة فلا بد من أمر حادث تحدث عنده الحوادث وهو يعني الامر الحادث تعلق القدرة الخ كلامه فخذه اه (*) وليس هذا الفن محلا لتحقيق هذه المسئلة لانها أصل افتراق الامة وحق المؤمن هو الايمان بالله ومايجب له وما يمتنع عليه، على حد ما هو في علم الله تعالى وهذه طريقة السلف الصالح سلك الله بنا طريقهم وبلغنا مقيلهم اه من شرح المحقق الجلال على الفصول (٢) على وزن فعلل بضم الفاء واللام فيهما اه (٣) هما على وزن جعفر ذكر معناه في ديوان الادب اه (٤) وهي المحذوفة تقديرها لكنه لم يلزم العبث فلم يقع الترادف الا أنهم اصطلحوا على وضع واللازم باطل موضعها قصداً للاختصار اه

الخلف أعلم فرضينا بالسلامة (قال) مسئلة الترادف واقع للاستقراء ، أقول لا أدري مايترتب على الخلاف في هذه المسئلة فانه اذا قال من يجب امتثاله اقتل أسداً أو ليثاً أو غضنفراً أو حصل حنطة أو قمحاً أو براً فانه يجب عليه قتل هذا الحيوان المفترس اتفاقاً بين المثبت والنافي وكذلك القائل حصل قمحاً أو نحوه فتوسيع حجم الكتاب الذي هو وصلة الى غيره بامثال هذه الابحاث شغل للحيز واضاعة للاوقات، نعم مثل أسماء الله وأسماء رسوله ونحوهما مما يدل على الذات باعتبار صفة هي مترادفة نظراً الي الما صدق متباينة باعتبار دلالة كل لفظ على معنى غير مايدل عليه الآخر من حيث الصفة مثل غفور رحيم عزيز حكيم وسماها بعضهم بالمتكافية وقال تكون قسماً ثالثاً لا متباينة ولا مترادفة

(قوله) فخرج بقيد الانفراد التابع ، نحو عطشان نطشان بخلاف تعريف المؤلف فهو داخل فيه اه منه ح وغيره (قوله) والتي تدل على بعضها ، كلمة على غير موجودة في حاشية الشريف والصواب سقوطها كما لايخفى اه ح عن خط شيخه الا ان يكون مضافاً الى ضمير المعاني اه من خط العلامة احمد بن محمد السياغي

حكيم ان كان هو الله تعالى وان كان غيره فكذلك لان هذه اللغات المشتملة على اللطائف الكثيرة والدقائق الغزيرة لاتتأتى الا من حكيم له نوع اطلاع عليها (قوله) فيكون افضى اليه ، ضمير يكون عايد الى التوسعة اي تكون التوسعة في التعبير افضى الى المقصود لامكان التوصل اليه باحد المترادفين عند نسيان الآخر (قوله) ومنها تيسير النظم الخ ، جعل المؤلف قوله ومنها تيسير النظم الخ من وجوه التوسعة والذي في شرح المختصر وشرح الفصول للشيخ العلامة جعلها وجوها مستقلة بيانا للفوائد في وضع المترادف، ولفظ شرح المختصر بل للمترادف فوائد ، منها التوسعة في التعبير الخ ومنها تيسير النظم الخ والظاهر مافعل المؤلف عليه السلام فان في تيسير النظم والنثر والتجنيس والمطابقة توسعة عند التحقيق (قوله) اذ قد يصلح احدهما للقافية ، هذه العبارة احسن من قول ابن الحاجب للروي لان الروي هو الحرف الاخير من القافية واما القافية فهي على ماذكره الخليل واختاره صاحب المفتاح من آخر حرف في البيت الى اول ساكن قبله مع الحركة التي قبل الساكن ومعلوم ان احد المترادفين لايصلح ان يكون رويا بل قافيه ولم يذكر في شرح المختصر كيفية تيسير النثر بالمترادف، ووجهه على ماذكره في الجواهر ان النثر يعلم حاله بالقياس الى النظم واما المؤلف عليه السلام فصرح به حيث قال والفاصلة قال الشريف لان الاسجاع في النثر بمنزلة القوافي فربما صلح احدهما لذلك دون الاخر وايضا فان احسن السجع ماتساوت قرائنه وقد يحصل ذلك باحدهما فقط « واعلم » ان المؤلف لم يصرح ببقية فوائد المترادف من المطابقة والتجنيس كما فعل ابن الحاجب بل اشار اليهما اشارة اجمالية بقوله وغير ذلك وذلك لاحتياجهما الى زيادة بسط ودفع اشكال ، اما المطابقة فان الشارح العلامة في شرح مختصر المنتهى اعترض بان الترادف لامدخل له في تيسير المطابقة اصلا لان المطابقة هي الجمع بين معنيين متقابلين فاحتيج الى دفع اعتراضه بزيادة بيان ذكره في

شرح المختصر وهو ان معنى تيسير الترادف للمطابقة حصولها باحد المترادفين دون الاخر وذلك ممكن اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر غير ماترادفا عليه يحصل باعتبار ذلك المعنى الاخر المطابقة دون صاحبه كالخيار فانه مرادف القثاء وقد وضع بالاشتراك لمعنى آخر وهو خلاف الاشرار فقد حصل باعتبار ذلك المعنى الاخر التقابل دون صاحبه وهو القثاء ومثال ذلك ماقال رسول سلطان مصر لرسول خليفة بغداد خستنا خير من خستكم واراد بالخس البقل فقال البغدادي خسنا خير من خياركم فوقع التقابل بين الخس والخيار بوجه وهو ان يراد بالخس الخسيس وبالخيار خلاف الاشرار ولو قال خسنا خير من قثاكم لم تحصل المطابقة اصلا ، واما التجنيس فبيان حصوله بالمترادف ان يوافق احدهما غيره في الحروف، دون صاحبه نحو رحبة المسجد فرحبة مرادف لواسعة وقد حصل بها التجنيس دون واسعة وقد اعترض الشريف والسعد على ماذكره العضد بما حاصله ان المطابقة انما حصلت من اشتراك كل من الخس والخيار بين معنيين وهما البقل والخسيس والجيد والقثاء وان لم يوجد لفظ القثاء فلا اثر لكونه مرادفا للفظ القثاء فانا لو فرضنا ان القثاء لم يوضع لمعناه لم يضر في المطابقة اصلا وكذا التجنيس انما حصل من اشتراك لفظ الرحبة بين الواسعة والفناء ولا مدخل للترادف، وغاية مايمكن ان يقال انه اذا فرض وضع القثاء لمعناه مقدما على وضع الخيار وكذا لفظ الواسعة مقدما على وضع الرحبة كان لوضع الخيار ووضع الرحبة بعد وضع لفظ القثا ولفظ الواسعة دخل في حصول التقابل ولهذا يتم المطلوب اذ يكفي سندا للمنع ولايقدح فيه انه لو عكس هذا الفرض لم يكن لوضع القثاء والرحبة اثر في ذلك فتأمل والله اعلم (قوله) ثم يشتهر الوضعان، قيل هذا انما يتأتى عند من يجزم بان اللغات اصطلاحية والمؤلف عليه السلام غير جازم كما سبق كذا نقل (قوله) والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار بقوله والتوسعة الخ ، اي الى بعض جوابها اذ الاشارة بما في

الفائدة منحصرة في افهام المعنى وليس كذلك اذ التوسعة فائدة يقصد اليها الوجوه، منها كثرة الذرايع في المقصود (١) فتكون افضى اليه ومنها تيسير النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما للقافية والفاصلة دون الاخر وغير ذلك، وان سلم انحصار الفائدة في الافهام فلانسلم كفاية واحد فيه لجواز ان يضع أحد الفريقين احد الاسمين والاخر الاخر من غير شعور كل منهما بوضع الاخر ثم يشتهر الوضعان والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار بقوله (والتوسعة

(١) في نسخة الى المقصود اه

(قوله) نحو رحبة ، رحبة المسجد بالتحريك ساحته اه صحاح وفيه أيضاً الرحب بالفتح الواسع تقول منه رحب وأرض رحبة اه (قوله) والمؤلف غير جازم الخ ، يقال الكلام مبنى على التجويز وهو لاينافي عدم الجزم بذلك والله اعلم اه حسن بن يحيي الكبسي من خط العلامة احمد بن محمد السياغي

المتن الى قوله في آخر الجواب وان سلم انحصار الفائدة الخ (قوله) ولا ترادف في الحد والمحدود ، اراد بالحد هاهنا ماعدا اللفظي اذ اللفظي في الاغلب يكون بالمترادف ويدل على ذلك ماذكره في الجواب (قوله) باوضاع متعددة ، فدلالة الحد عليهما تفصيلية بخلاف المحدود فانه يدل عليها بوضع واحد فدلالته اجمالية فيهما وان دلا على معنى واحد لايدلان عليه من جهة واحدة (قوله) ولو افرد ، ﴿٢٢٤﴾ لم يدل على شيء أصلا قال الشريف قال ابن دريد سألت ابا حاتم عن معنى قولهم بسن فقال ما ادري ماهو (قوله) بخلاف المتبوع ، فان عطشان مثلا دال على معناه مجموعا ومنفرداً فقد خرج التابع والمتبوع عن تعريف المترادف بقيد الانفراد وان لم يعتبر قيد الانفراد امكن اخراجهما بقيد وحدة الجهة وانت خبير بان اخراجهما عن المترادف انما هو بالتعريف الذي ذكره الشريف في اول بحث المترادف وقد نقلناه فيما سبق واما المؤلف عليه السلام فقد اكتفى في تعريف المترادف بما افاده التقسيم فيما سبق فيرد التابع والمتبوع ونحوهما والله اعلم (قوله) «فصل» والمشترك ، أتى بالواو هاهنا وفيما سبق قال فصل المترادف وكانه للتفنن (قوله) وقد عرفته أي ، عرفت حده بما افاده التقسيم المتقدم وهو لفظ متحد دال على معان متعددة موضوع لكل واحد منها وضعا مستقلا و (قوله) ايضاً ، اي كما عرفت المترادف (قوله) وخامسها انه ممتنع ، اي محال عقلا كذا في شرح الجمع ويدل على ان المراد الامتناع عقلا ماسيأتى من شبهتهم واما الشريف فذكر انه لايتصور هاهنا وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع والممتنع هو الممكن الغير الواقع اه

تنفى العبث ولا ترادف فى الحد والمحدود (١)) فى الاصح ، وزعم قوم انهما مترادفان ولهذا قالوا ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى وليس بمستقيم اذا الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود (٢) (و) لا ترادف ايضاً في (نحو عطشان نطشان) وحسن بسن وذهب قوم الى انها من قبيل المترادف وليس بمستقيم لان التابع فيها لايفرد (٣) ولو افرد لم يدل على شيء بخلاف المتبوع

﴿ فصل ﴾

والمشترك وقد عرفته ايضاً ، فيه اقوال «الاول» وهو قول الاكثر انه واقع مطلقاً «وثانيها» انه غير واقع في الكتاب «وثالثها» انه غير واقع فيه وفى السنة «ورابعها» انه واجب الوقوع «وخامسها» انه ممتنع مطلقاً (٤) وهو قول ثعلب (٥) وابى زيد والبلخى والابهرى

(١) قال صاحب فصول البدايع في بحث الترادف مالفظه توالي الالفاظ المفردة على موضوع له واحد بالاستقلال ، فتوالي الالفاظ جنس والمراد مافوق الواحد واحترز بالمفردة عن الحد والمحدود وعن التأكيد المركبة ، وبعلى موضوع واحد عن المهملات والمتباينة تفاصلت أو تواصلت والحقيقة والمجاز وبالباقي عن التوابع الباقية اه (٢) فالحد يدل بالتفصيل على مايدل عليه الاسم بالاجمال فله دلالة على المفردات كقولنا في تحديد الانسان انه الحيوان الناطق فانه يدل على المفردات بالمطابقة واما الانسان فانه يدل عليها بالتضمن فاحدهما غير الآخر وكيف لايكون كذلك والحد يدل على الاجزاء التى هي علل المحدود والمحدود يدل على الماهية الحاصلة عقب الاجزاء اه شرح المحلي على المختصر (٣) والفرق بين الترادف والتأكيد والتابع ان المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا وأما المؤكد فيفيد تقوية المؤكد والتابع نحو شيطان ليطان وحسن بسن وشبه ذلك لايفيد وحده شيئاً البتة فان تقدم المتبوع عليه أفاد تقوية اه (٤) أى بين النقيضين وغيرهما اه (٥) قوله وهو قول ثعلب الخ ، ثعلب نحوى وابى زيد لغوى والبلخي اصولي وهو من متأخرى الاصوليين

(قوله) لان التابع في هذا لايفرد ، أقول هي عبارة ابن الحاجب ومراده أنه لايقال نطشان واعترضه بعض شراحه بان عدم الافراد لايصلح مانعاً من الترادف كما في اجمع واخواته انما المانع من الترادف عدم اتحاد المعنى ولاشك ان نطشان لامعنى له وانما التأكيد فيه صورى لامعنوى (قال) ﴿ فصل ﴾ الاشتراك واقع للاستقراء قوله وقد عرفته ، أقول قال المحشى يعنى أنه لفظ دال على معان متعددة موضوع لكل واحد منها وضعاً مستقلا اه وفي مختصر ابن الحاجب ان القرء موضوع للطهر والحيض معاً على البدل من غير ترجيح واحترز بقوله معاً عن المتواطي فانه ليس بموضوع للأفراد بل المشترك وبقوله عن البدل عن الموضوع

(قوله) فيرد التابع والمتبوع ، اذا تأملت مايفيد التقسيم من التعريف لم يرد ذلك اه من أنظار القاضي احمد بن صالح بن أبي الرجال ح عن خط شيخه (قوله) وكأنه للتفنن ، يقال بل لعطفه على المترادف وأما المترادف فهو أول أقسام الموضوع اه من بعض الحواشي ومن خط ح عن خط شيخه

(قوله) للاستقراء ، أي تتبع كلام العرب فسره بذلك اشارة الى أن ليس المراد بالاستقراء هاهنا هو المصطلح عليه اعني تتبع الجزئيات لاثبات حكم كلي وهو ظاهر ، بل الحجة في التحقيق على وقوعه اطباق اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض معاً على البدل كما ذكره ابن الحاجب ولذا قال المؤلف عليه السلام علمه علماً ضروريا فان الاستقراء المصطلح لا يفيد الضرورة وقد اعترض في الجواهر ما ذكره ابن الحاجب من الاستدلال بان القرء للحيض والطهر بانه ان اراد انه موضوع لهما فلا نسلم

الاطباق على ذلك للخلاف فيه وان اراد انه يستعمل لهما فلا نسلم انه يلزم منه الاشتراك لجواز ان يكون حقيقة في احدهما مجازاً في الاخر ثم اختار الطرف الثاني واجاب عن قولهم لا نسلم الخ بان استعماله لهما على سبيل البدل من غير ترجيح مستلزم للاشتراك قطعاً وحقق ذلك بما لا يحتمله المقام (قوله) والقرء ، هو بفتح القاف في اللغة الفصيحة وقد يضم (قوله) وعسعس ، لاقبل وادبر (قوله) قالوا لو وقع الخ ، ظاهره ان هذا حجة للمانعين في الكتاب فقط ومقتضى ذلك لزوم القول منهم بوجود ما لا حاجة اليه في السنة ولو استدل للمانعين في الكتاب فقط بغير هذه الشبهة كما فعل الشيخ العلامة في شرح الفصول لكان اولى فانه استدل للمانع في الكتاب فقط بانه تعالى قادر على الاتيان موضع كل مشترك بمنفرد ثم قال واجيب بان المقام قد يقتضي الاتيان بالمشترك لغرض كحصول الابهام به اولا ثم تفسيره بالمنفرد فيكون اوقع في النفس ثم استدل للمانع في القرآن وفي السنة بما ذكره المؤلف عليه السلام هنا

(قوله) وهو ظاهر ، فانه في الاستدلال على وقوع المشترك

« وسادسها » انه ممتنع بين النقيضين وهو قول الرازي وقد أشار في المختصر (١) الى هذه الاقوال كلها وحججها وشبهها ومايرد عليها على هذا الترتيب فالى الاول بقوله (والاشتراك(٢) واقع للاستقراء) أي تتبع كلام العرب كالعين(٣) والقرء والجون وعسعس وغير ذلك مما لا يحصى ومن تتبع كتب اللغة علمه علماً ضروريا ، والى الثاني والثالث بقوله (وفي الكتاب والسنة) يعني ان الاصح وقوع المشترك في الكتاب والسنة وقد منعه قوم في الكتاب وقوم فيه وفي السنة كما عرفت ، قالوا لو وقع فاما ان يقع

(١) يعني الغاية اه (٢) وهل يدخل الاشتراك في المجاز منهم من قال نعم كالبحر فانه يتجوز به عن العالم والكريم والفرس شديد الجرى ، ومنهم من منع وقال ان البحر ان استعمل في معنى واحد وهو الاتساع فكلها موضوع فيما ذكر لمعنى واحد مجازاً اه قلت والثاني هو الاظهر وقد أشار أبو الحسين الى ان الاشتراك ثابت في المجاز كما في الحقيقة لكن اجراء لفظ الاشتراك في الحقيقي حقيقة وفي المجازي مجاز اه (٣) للباصرة والجارية والقرء للحيض والطهر والجون للاسود والابيض وعسعس لاقبل وأدبر اه

للجميع كالفاظ الشمول على ما يقوله الشافعي واختاره (١) المصنف في المسئلة الثانية وبقوله من غير ترجيح عن مجازية أحدهما لان الابدال يجب تساويها ولا تساوي بين الحقيقة والمجاز لان الحقيقة أظهر وأرجح وقد أورد على قوله على البدل أنه ان كان وضعاً فممنوع لانه وضع لمعين وان كان إستعمالا فلا يتم حتى يظهر عدم نهوض الدليل على ما يختاره الشافعي هذا « واعلم » ان المشترك لابد له من القرينة الدالة على المراد منه ضرورة على القول بعدم اطلاقه على جميع معانيه والا كان مجملا يتعذر فهم المراد منه واذا كان لابد من القرينة المبينة فهذا شأن الحقيقة والمجاز وقولهم المجاز محتاج الى علاقة وقرينة صارفة عن الحقيقة والمشترك الى قرينة معينة للمراد فكان أقرب تناولا من المجاز ترجيح لا يوجب اثبات قسم مستقل من أقسام الوضع فان تحت عسعس مثلا معنيين وتحت لفظ أسد معنيين غايته ان احد معنيي أسد يتبادر عند الاطلاق والآخر يفتقر الى القرينة بخلاف لفظ عسعس والادلة على اثبات وضع المشترك لم يخل دليل منها عن الخدش وابن الحاجب لم يعول على اثباته الا بالاستقراء ويأتي ما فيه قريباً (قوله) واقع للاستقراء ، أقول الاستقراء دليل الاستعمال وهو أعم من الوضع الذي هو المدعى وتحقق الاعم لا يستلزم تحقق الأخص (قوله) كالعين والقرء وعسعس

(١) وان كان بين قوليهما فرق اذ الشافعي يقول أنه ظاهر في الجميع والمصنف يقول مثله لكن من غير ظهور اه منه

وجود فرد منه في اللغة كالقرء مثلا من غير احتياج الاستدلال الى الاستقراء المصطلح بل الحجة الخ كلام المحشي اه ح من خط شيخه (قوله) لا يفيد الضرورة ، قد سلف له ما عرفته من افادة بعضه القطع اه ح عن خط شيخه (قوله) للمانعين في الكتاب فقط ، غير مسلم فان الظاهر أنه جعله حجة شاملة لمن منعه في الكتاب وفي الكتاب والسنة معاً بدليل قوله في الآخر وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب والسنة عنه اه ح ن بل وفي أول الكلام دلالة على ذلك حيث قال والى الثاني والثالث فتأمل اه ح عن خط شيخه

مبيناً او لا وكلاهما باطل، اما الاول فلاستلزامه التطويل بلافائدة لامكان بيانه بمنفرد(١) لايحتاج الى البيان فلايطول(٢) واما الثاني(٣) فلعدم الفائدة وحاصله لزوم مالاحاجة اليه(٤) او مالايفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب والسنة عنه ، والجواب باختيار الاول ولا نسلم لزوم التطويل بلا فائدة اذ ربما يقع البيان بالمجموع كعين جارية(٥) ولو جيء باحدهما لم يعلم المراد، او لاشتمال الابهام(٦) ثم التفسير على زيادة بلاغة كما قرره علماء المعاني، وباختيار الثاني ولا نسلم ان المقصود من كل اللغة التفاهم التفصيلي بل قد يقصد التعريف الاجمالي(٧) كما يقصد التعريف التفصيلي بدليل اسماء الاجناس والى ماذكرنا اشار بقوله (كاسماء الاجناس(٨) فلا يرد أنه ان بين طال بلا فائدة والا لم يفد) والى القول

(١) لانه سبحانه قادر على الاتيان موضع كل مشترك بمنفرد، قلنا قد يقتضي المقام الاتيان بالمشترك لغرض كحصول الابهام أولا ثم تفسيره بالمفرد ثانياً فيكون أوقع في النفس اه شرح فصول (٢) قيل هو مضارع طال وفيه اه لعله أشار بفيه الي أن الالزام من الخصم وقع بلزوم التطويل المنافي للبلاغة المحترز عنه في حد الاطناب لانه الزائد على المراد لالفائدة وقد اعتبروا في حد الاطناب الفائدة فالمناسب للبيان ذكر التطويل لاالطول لانه لايطلق الطول على مايطلق عليه التطويل اه سيدي هاشم بن يحيي الشامي رحمه الله (*) وفي بعض النسخ فلا يطول بالتشديد للواو اه (٣) وهو الذي لم يقع مبيناً اه (٤) قوله مالا حاجة اليه ، أي في افهام المقصود وذلك على تقدير البيان ، وقوله أو مالايفيد وذلك على تقدير عدم البيان اه (٥) المفهوم من احتجاجهم ان التطويل من حيث اجتماع المبين والبيان للغنية عنه بمنفرد واضح كما يقال رأيت نهراً فانه أخصر من رأيت عيناً جارية فالجواب بحصول البيان بالمجموع غير دافع للتطويل ولم يذكر الجواب هذا في شرح العضد فينظر اه من أنظار السيد صلاح بن حسين الاخفش رحمه الله (*) وفي حاشية قلت فليؤت بفرد غيرها كقول المدعي بان يقال في عين جارية ماء ونحوه فينظر في الجواب اه (٦) هكذا ذكر العلامة السعد وقد اعترض هذا الطرف في الجواهر بما حاصله ان المراد ان المذكور للبيان في القرآن غير محتاج اليه في البيان فثبوت الاحتياج اليه من جهة اخرى كزيادة البلاغة مثلا لاينافي ذلك اه (٧) أو تقصد فائدة الابتلاء باستنباط مقصوده أو بالعزم على الامتثال من الثواب أو العقاب اه فصول البدايع (٨) وفي الجواب نظر فان اسم الجنس موضوع للقدر المشترك وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فان المقصود منه قدر معين وهو غير معلوم اه نهاية الاسنوى

أقول هذه أفراد من محل النزاع لايتم بها اثبات المدعى فانه يقول المانع هي من قسم المتواطي أو الحقيقة والمجاز على حسب مايصلح له اللفظ ، واذا كان هذا الدليل أقوى أدلة المسئلة وهو كما عرفت فلا يحصل الظن بوضع المشترك لغة ولذا قيل ان الباقلاني قال الاشتراك محال وما يدعى فيه الاشتراك فهو من قبيل المتواطي (قوله) كما قرره علماء المعاني ، أقول قد يقال الكلام في الوضع والغرض منه الدلالة فينافيها مايوجب اللبس واما الاستعمال والخطاب فقد يحسن فيه الابهام ثم التفسير في التركيب كما في ضمير الشأن ونحوه (قوله) كاسماء الاجناس ، أقول لايخفى ان أسماء الاجناس موضوعة للمطلق المتحقق في كل فرد فاسم الجنس ظاهر في كل فرد ألا ترى أنك اذا قلت أقتل مشركاً صدق بقتل أي فرد وأما المشترك فانه موضوع للاحد المعين فاذا قلت حصل عيناً كان مجملا لايعلم المراد به الا بالقرينة فلا يتم القياس

(قوله) التطويل بلا فائدة ، كأن اي بما ليس بمشترك فلا يحتاج الى بيان كأن يقال اقبل وادبر، قال الشريف وقد يقال ربما لم يكن للمعنى المقصود لفظ منفرد فلا يمكن بيانه به (قوله) وحاصله لزوم ما لاحاجة اليه ، اي في افهام المقصود وذلك على تقدير البيان او مالا يفيد المقصود وذلك على تقدير عدم البيان (قوله) اذ ربما يقع البيان بالمجموع الخ ، قال الشريف ولان ذكر الشيء مجملا أولا ومفصلا ثانياً اوقع (قوله) او لاشتمال معطوف على قوله اذ ربما ، واما في عبارة السعد حيث قال اذ ربما يقع البيان بالمجموع او يشتمل فمعطوف على يقع وهو ظاهر وانما قال ربما الخ لاخراج نحو عسعس فانه يقع البيان باقبل وحده او ادبر وحده (قوله) بدليل أسماء الاجناس ، فانها تدل على تفاصيل ماتحتها بل يفهم منها امر مجمل سواء قيل انها موضوعة للحقائق بقيد الوحدة وهو المراد بالفرد المنتشر او للحقائق من حيث هي لكنها تطلق على فرد منها باعتبار اشتماله عليها (قوله) كاسماء الاجناس ، فلا يرد انه ان بين طال بلا فائدة والا لم يفد، قد عرفت ان اسماء الاجناس انما ذكرت سنداً للامر الثاني اعني اختيار وقوعه غير مبين لا للامر الاول اعني اختيار وقوعه مبيناً فانه لامدخل لاسماء الاجناس في بيان الامر الاول وذلك ظاهر فتفريع المؤلف عدم ورود الامرين جميعاً على اسماء الاجناس حيث قال

فلا يرد انه ان بين الخ محل تأمل ، اللهم الا ان يقال صح تفريع المجموع من حيث هو مجموع فينظر ولم يذكر في شرح المختصر من الجواب الاختيار الامر الثانى حيث قال الجواب لانسلم ان وقوعه غير مبين غير مفيد لانه يفيد فائدة اجمالية كما في اسماء الاجناس والله أعلم (قوله) موجودات مجردة ، اي عن المادة بان تكون لامتحيزة ولا حالة في المتحيز وهذا الخ كما في الجواهر وقد تسامح المؤلف عليه السلام بتابعته في ذلك فانه مبنى على ماذهب اليه الحكماء من اثبات الجواهر المجردة وقد تقدم الكلام على ذلك في البحث الاول (قوله) ومعدومات ، كالحركات التى ستوجد في المستقبل ونحوها (قوله) وممتنعة ، كجمع كل ضدين وكل نقيضين هذا ، ولعله عليه السلام اراد بقوله وانها غير متناهية أي المعدومات اذ لو اراد ان كل قسم منها متصف بعدم التناهي لم يستقم ذلك في المعانى الموجودة اذ ماثبت وجوده فهو متناه قطعاً لاستحالة وجود مالا يتناهى ، وشارح المختصر وحواشيه وتبعهم الشيخ العلامة فى شرح الفصول لم يتعرضوا لما نقله المؤلف عن الجواهر وانما ذكروا ان من جملة المعانى مراتب الاعداد التى لاتتناهى قال في الجواهر وكذا الروايح (قوله) كان الموضوع له متناهياً ، لمساواته المتناهي الذي هو الالفاظ (قوله) والا بقي اكثر المعانى ، هذه كعبارة ابن الحاجب وقد اشار في شرح المختصر الى الاعتراض عليها لأن الحكم باكثرية المعانى التى لاتتناهى لايصح لأن معناها مافوق النصف ولا نصف لغير المتناهي ولهذا عدل الشيخ العلامة في شرح الفصول الى قوله والا لزم خلو بعض المعانى عن لفظ يدل عليه (قوله) والجواب لانسلم ، ان المعانى غير متناهية بل نقول هى متناهية و (قوله) لان حصول مالا نهاية له في الوجود محال ، أي لأن وجود مالا يتناهى محال ثم المراد بالمعانى هي التى ذكرها المخالف في استدلاله وقد عرفت ان منها المعانى الممتنعة وهي غير متناهية قطعاً فمنع عدم تناهيها غير متوجه اذ يكون مصادرة واسناد المنع بقوله لأن حصول مالا نهاية له الخ غير منتهض على ذلك اذ هو انما يجري في الموجودات ولم يذكر في شرح المختصر في الاستدلال للمخالف المعدومات بل قال لأن المسميات غير متناهية ثم اجاب بعدم تسليم ان المعانى المختلفة والمتضادة غير متناهية واما المتماثلة فاجاب بانه لايجب الوضع لها بخصوصها بل الوضع للحقيقة المشتركة بينهما لا لأفرادها (قوله) ولا حاجة بنا الى الوضع لغيره ، اي لغير الحاصل في الوجود اذ هو الذي نعقله ونعبر عنه (قوله) ولا نسلم ايضاً ان الالفاظ متناهية ، هذا المنع مترتب على شيء لم يذكره المؤلف عليه السلام وهو تسليم عدم تناهي المعانى لا على تناهيها المستفاد من قوله والجواب لانسلم ان المعانى غير متناهية وذلك ظاهر فلو قال ولو سلمنا ان المعانى غير متناهية فلا نسلم ان الالفاظ متناهية فلا يلزم وجود الاشتراك وقولك المركب من المتناهى متناه قلنا لانسلم ذلك لامكان تركب كل حرف الخ لظهر المعنى واستقام قوله فيما يأتى وتناهي الالفاظ لا المعانى ممنوع فان قول المؤلف عليه السلام اولا يتناهيا معاً وهو الجواب الثانى اشارة الى مالم يسبق ذكره كما عرفت لأن المؤلف عليه السلام انما ذكر تناهيها

الرابع بقوله (لاواجب) واحتج القائلون بالوجوب بان المعانى موجودات مجردة (١) ومادية ومعدومات ممكنة وممتنعة وانها غير متناهية وايضاً من جملتها الاعداد وهى معان غير متناهية (٢) والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية (٣) بضم بعضها الى بعض مرات متناهية (٤) فاذا وزعت المتناهى على غير المتناهى كان الموضوع له متناهياً فيجب الاشتراك والا بقى اكثر المعانى بغير لفظ وهو مخل بغرض الواضع الذى هو تفهيم المعاني « والجواب » انا لانسلم ان المعاني غير متناهية لان حصول ما لا نهاية له في الوجود محال ولا حاجة بنا الى الوضع لغيره ، واما الاعداد فالداخل منها فى الوجود متناه (٥) ولانسلم ايضاً ان الالفاظ متناهية لامكان

(١) يعنى غير مركبة بل بسيطة كالعقل ونحوه وقوله ومادية يعنى مركبة اه (٢) اذ مامن عدد الا وفوقه عدد اه أسنوى (٣) وهي الثمانية والعشرون والمركب من المتناهى متناه اه (٤) اذ الالفاظ الموضوعة لاترتقى عن السباعي مع ان بعض تراكيبها مهمل اه فصول البدايع (٥) وأيضاً فاصولها متناهية وهى الآحاد والعشرات والمئون والالوف والوضع للمفردات لا للمركبات اه اسنوى

(قوله) وقد تسامح المؤلف عليه السلام ، يحقق نسبة التسامح اليه اذ هو حاك اهـ ح حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة احمد بن محمد (قوله) ولا نصف لغير المتناهي ، يمكن أن يقال أن أفعل التفضيل ههنا مجرد عن الزيادة فالاكثرية بمعنى الكثرة وقد جوز نجم الدين وجوده بدونها كما في قول الشاعر « ملوك عظام من ملوك اعاظم » وغيره كثير والله سبحانه أعلم اهـ ح

وابن الحاجب وشراح كلامه لم يتعرضوا لهذا الترديد بل ذكروا بعد تسليم عدم تناهيها ان الالفاظ غير متناهية قال في شرح المختصر سلمنا الاحتياج الى الوضع بجميع المعانى الغير المتناهية لـكن لانسلم الخلو، قولك الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية « قلنا » نعم ولـكن لانسلم ان المركب من المتناهي متناه فتأمل والله اعلم (قوله) تركب كل حرف مع آخر مع الاختلاف في الهيئات، اي هيئات الصور الحالة في تلك الحروف بضم بعضها الى بعض على وجوه مختلفة من الحركات والسكنات ولو قال لامكان تركب كل حرف مع آخر وضم الالفاظ المفردة بعضها الى بعض بالاضافة او بالعطف او غيرهما واسند باسماء العدد الخ لـكان اشمل (قوله) واسنـد باسماء العدد، هذا سند لمنع ان المركب من المتناهي متناه كما عرفت (قوله) لعدم تناهيها ، فانه يعبر عن كل مرتبة من مراتبهـا التى لاتتناهى بعبارة تختص بها امابإضافة بعضها الى بعض او التركيب او التشبيه او الجمع او شبه الجمع اذ تفهيم المعانى يحصل بالمركبات أيضاً (قوله) ولا يـكون، اي الوضع الظاهر انه معطوف على قوله فرع عن تصورها فيكون التقدير لان الوضع للمعانى لايكون الا لفائدة تخاطب الناس بها اي بالموضوعات وهو اي تخاطب الناس بها موقوف على تصورهم للمعانى وذلك المتصور متناه (قوله) فلا يرد نفي الاستحالة اذا قيل الخ ، يعنى لا يرد مايقال ان استحالة الوضع لغير المتناهي منتفية اذا قيل بان الواضع هو الله لان التصور في حقـه الذي هو علـة الاستحالة منتف اذ علم الله ليس بتصور «ووجه» عدم وروده بان يقال انا وان سلمنا انتفاء الاستحالة لـكن تنتفي فائدة الوضـع وهي التخاطب لتوقف تخاطب الناس بها على تصور المتخاطبين وتصور غير المتناهي محال والله سبحانه حكيم لايضع الا ما تحصل به فائدة التخاطب (قوله) اذا قيل ، قيد لقوله فـلا يرد (قوله) ومثل بالنقيض ، اي لفظ النقيض وانما قال اذا فرض وضعه الخ لأن النقيضين هما المختلفان بالايجاب والسلب ولا يتحقق وضع اللفظ لهما بالتحقيق وانما فرضه كثير من شارحي المختصر لتوجيه كلام ابن الحاجب في بحث مرجحات المجاز على الاشتراك حيث قال ويؤدي أي المشترك الى مستبعد من ضد او نقيض في لفظ النقيض اذا جعل لـكل من الايجاب والسلب لا للقـدر المشترك واما القرء فانما هو من الموضوع للضدين (قوله) فاما حقيقة ومجاز ، كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضيائها

تركب كل حرف مع آخر مع الاختلاف في الهيئات الى ما لانهاية له واسند باسماء العدد (١) لعدم تناهيها مع تركبها من اثنى عشر اسماً والى ماذكرنا اشار بقوله (وتناهي الالفاظ لا المعاني ممنوع) بل اما يتناهيا معاً وهو الجواب الاول او لا يتناهيا معاً وهو الجواب الثاني (وان سلم) ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية (فالمقصود بالوضع متناه) فـلا يجب الاشتراك او الاخلال وذلك لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها والقصد اليها وتصور ما لا يتناهى محال ولا يكون الا لفائدة تخاطب الناس بها وهو موقوف على تصورهم ايضاً فلا يرد نفى الاستحالة اذا قيل بان الواضع هو الله تعالى(٢) والى القول الخامس والسادس اشار بقوله (ولا ممتنع مطلقـا) سواء كان اللفظ المشترك موضوعا لامرين متناقضين ومثل بالنقيض اذا فرض وضعه لـكل من المتناقضين بوضع أو كان موضوعا لغيرها كالقرء (٣) (ولا) ممتنع (بين النقيضين(٤)) فقط، احتج المانعون مطلقاً بان المقصود من الوضع تفهيم المعاني ووضع الالفاظ المشتركة مخـل بالمقصود لخفاء القراين قالوا وما يظن به الاشتراك فاما حقيقة ومجاز بان يكون

(١) فان اصولها اثنتا عشرة كلمة واحد الى عشرة ومائة وألف وتراكيبها لا تتناهى اما بتركيب نحو احد عشر أو شبه جمع نحو عشرين أو تثنية نحو، أتين وألفين أو بعطف بنائين مفردين نحو ألف ومائة أو مفرد وشبه جمع نحو احد وعشرين أو ثلاث نحو الف ومائه وواحداً ورباع نحو الف ومائة واحد وعشرين وهلم جرا اهـ من شرح الجلال على المختصر (٢) لانا نقول لا يضع الا ما تحصل به فائدة التخاطب لا ما لا يتناهى اهـ (٣) فانه موضوع للضدين وفي الفصول للنقيضين وفيه نظر والصواب ماهنا اهـ (٤) القائل به الرازى اهـ

(قوله) اذ علم الله ليس بتصور ، الاولى ان يقال في تقرير المراد لا يقال ان تصور مالا يتناهى محال ممنوع بل هذه الاستحالة منتفية لأن الواضع اذا كان هو الله لايستحيل ان يعلم مالانهاية له بل معلوماته غير متناهية اتفاقاً وتقرير الجواب ان الغرض من الوضع هو الوضع لما يتصوره الناس لا لما يعلمه الله اهـ (قوله) فى لفظ النقيض ، أي في اطلاق لفظ النقيض اهـ ح عن خط شيخه

(قوله) موضوعا للقدر المشترك، كالقرء موضوع للقدر المشترك بين الطهر والحيض وهو الجمع من قرأت الماء في الحوض اي جمعته والدم يجتمع في زمن الحيض في الرحم وفي زمن الطهر في الجسد (قوله) باعتبار اشتمالها، في حاشية الشريف اشتماله عليها وهي اوضح وعبارة المؤلف مبنية على عود ضمير اشتمالها الى الاجناس وضمير عليها للحقايق فيستقيم ايضاً (قوله) والى الشبهة وجوابها، كأنه اراد ماهو المعتمد في الجواب وهو قوله سلمنا فلا نسلم الخ اذ صدر الجواب لم تشر اليه عبارته عليه السلام في المتن (قوله) غير التردد بينهما اي بين النقيضين وهو حاصل عقلا مثلا اذا قيل ثبت النقيض لزيد مع فرض وضعه لنفي الشيء وثبوته لم يفد عند سماعه الا ان زيداً ثابت له النفي أو الاثبات ولا فائدة في الوضع لافادة ذلك اذ يعلم عقلا عدم خلوه عن احدها ، قال في المحصول لايجوز أن يكون اللفظ مشتركا بين نفي الشيء وثبوته لان اللفظ لابد ان يكون بحال متى اطلق افاد شيئاً والا كان عبثاً والمشترك بين النفي والاثبات لايفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد (قوله) بانحصار التردد بين امرين، هكذا عبارة الشيخ العلامة رحمه الله تعالى الا انه قال بين امرين يغفل الذهن عنهما وهي اوضح في المراد لان المقصود ان الذهن يغفل عن امرين من المتناقضات فاذا اطلق اللفظ الدال عليهما استحضرهما وانحصر تردده فيهما واما قبل اطلاق اللفظ فلعله كان تردداً في غيرهما من المتناقضات الحاضرة في ذهنه غافلا عن هذين الامرين فان ارتفاع المتناقضين عن الذهن جائز وانما الممتنع ارتفاعهما عن الواقع (قوله) لم ينفه ، من واضعين فيه ماتقدم من القول بانه مبنى على مذهب من جزم بان اللغات اصطلاحية والمؤلف عليه السلام غير جازم كذا نقل وقد يجاب عن هذا وعن ماتقدم بان هذا الجواب منع والمنع قد يكون بغير مذهب المانع

موضوعا لاحدهما واستعمل في الاخر واشتهر فاشتبه الحقيق بالمجازى فظن انه مشترك بينهما واما متواطي لكونه موضوعا للقدر المشترك بينهما فاستعمل فيهما باعتباره فظن ذلك « والجواب » لانسلم ان الفهم التفصيلي لايحصل مع الاشتراك لحصول المقصود بالقراين مفصلا كما تراه في الالفاظ المشتركة المستعملة مع القراين الحالية او القالية التي فهم منها المقصود تفصيلا ، سلمنا فلا نسلم انحصار المقصود في الفهم التفصيلي بل قد يقصد الاجمالي بدليل اسماء الاجناس فانها لاتدل على تفاصيل ماتحتها ولا يقصد بها ذلك بل يفهم منها امر مجمل سواء قيل انها موضوعة للحقايق بقيد الوحدة(١) اولها من حيث هي لكنها تطلق على فرد منها باعتبار اشتمالها(٢) عليها والى الشبهة وجوابها اشار بقوله (والاخلال بالفهم ممنوع كاسماء الاجناس و) احتج المانعون لوقوع المشترك بين النقيضين بانه لو جاز وضع لفظ لهما للزم (العبث) اذ لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل(٣) (لعدم الخلو عن احدهما (٤)) واجيب بانه (مدفوع) لحصول الفائدة (بانحصار التردد (٥) بين امرين وان سلم) لزوم العبث (لم ينفه (٦) من واضعين) يضعه احدهما لاحدهما بخصوصه والاخر للاخر بخصوصه

(١) يعنى أنه أى اسم الجنس موضوع للماهية مع وحدة لابعينها اه (٢) قوله باعتبار اشتمالها أى أسماء الاجناس وقوله عليها يعنى الحقائق اه (٣) في العقل اه محلى (٤) وذلك لأن الواقع لايخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاقه شيئاً واعترض بانه بدون الوضع يحتاج الى دليل مستقل ومعه لايحتاج الا الى قرينة تعين المراد اه (٥) صواب العبارة باستحضار التردد كذا صرح به في شرحي الجمع للمحلي وابي زرعة فانه قال مالفظه واجيب بان فائدته استحضار التردد بين أمرين يغفل الذهن عنهما والفائدة الاجمالية قد تقصد والمحلى قال مثله فانه قال « واجيب » بانه قد يغفل الذهن عنهما فيستحضرهما بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما اه (٦) الضمير المنصوب للوقوع وقد تقدم أى لم ينف دليلهم أعنى لزوم العبث وقوع المشترك من واضعين اه

(قوله) وعبارة المؤلف مبنية الخ ، ووجهه انه يلزم اتحاد المشتمل والمشتمل عليه فالاولى عود ضمير اشتمالها الى الافراد المدلول عليها بلفظ فرد في كلام المؤلف اه ح عن خط شيخه

انما ينفي نوعاً مخصوصاً من المشترك (١) وهو ما كان من واضع واحد وهو لا ينفي ما ادعيناه من وقوع مطلق المشترك «واعلم» انه ذكر في جمع الجوامع قولا سابعاً وهو أنه جائز غير واقع وعزاه الى ثعلب والابهرى والبلخي وجعل نفيه عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز ومن تتبع احتجاجاتهم علم انهم ينفون الجواز كالوقوع وقد صرح العلامة في شرحه على مختصر المنتهى بان القول الثانى فيه للمانعين ﴿مسئلة﴾ اختلف في المشترك هل يجوز (٢) (اطلاقه على الكل) من معنييه او معانيه (ان صح الجمع (٣))

(١) قال وقد تنفى العبثية مع اتحاد الواضع ببيانه لوضعه الاول والله أعلم اه سيدنا على الطبرى (٢) وفي شرح الاصفهانى على المنهاج مالفظه المشترك اما ان يكون واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً غير واقع أو ممكناً واقعاً فهذه احتمالات أربعة قال بكل من هذه قائل اه (٣) وصحة الجمع بين المعنيين تكون بان يصح انتسابه الى كل واحد من المعنيين في التركيب كقولك العين متجر تريد الجارية والذهب أو بان يكون المنسوب اليه في التركيب قابلا للتوزيع بالنسبة الى المعنيين بان يكون البعض منسوباً الى احدهما والبعض الآخر منسوبا الى الآخر كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الضمير قابل للتوزيع لاختلاف مدلول الصلوة بالنسبة الى الله والملائكة اه شرح زركشى على الجمع (*) عقب أبو زرعة في شرح الجمع رواية الجمع عنهم بقوله وقيل المعروف عن هؤلاء الاحالة اه كلامه

(قال) ﴿مسئلة﴾ اطلاقه على الكل ان صح الجمع ، أقول في حاشية الشرح لسعد الدين ان للمشترك أحوالا أحدها اطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق اخرى ويراد ذلك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة «الثانى» اطلاقه على أحد المعنيين لا على التعيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا أو ذاك مثل تربصي قرءاً أي طهراً وحيضاً وليكن ثوبك جوناً أي اسود وابيض وليس في كلام القوم مايشعر باثبات ذلك أو نفيه الا مايشير اليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن «الثالث» اطلاقه على مجموع المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين بحيث يفيد ان كلاهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازاً ان وجدت علاقة مصححة ، فان قيل علاقة الجزء والكل متحققة مطلقا ، قلنا ليس كلما يعتبر جزءاً من مجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على أنها جزؤه «الرابع» اطلاقه على كل واحد منهما بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذلك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفى وهذا هو المتنازع فيه (قال) ان صح الجمع ، أقول تمثيله لصحة الجمع بالقرء مشكل اذ لا يصح اجتماع الحيض والطهر معاً وان أراد مع اختلاف الزمان فمع كونه ليس بجمع بينهما وقد مثله باقرأت هند أي حاضت وطهرت فان

(قوله) قولا سابعاً ، يعنى انه اورد ماذكره المؤلف وزاد قولا سابعاً وهو انه جائز غير واقع الا انه لم يعين القائل بالامتناع بناء منه ان مذهب ثعلب ومن معه هو القول بالجواز دون الوقوع (قوله) البلخي هو ابو القسم الكعبي ينسب الى بلده وقبيلته (قوله) وجعل اي صاحب الجمع نفيه الخ ، هذا الكلام يشعر بان مافي الجمع مخالف لما ذكره المؤلف وليس كذلك فان المؤلف ايضاً جعل نفيه عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز (قوله) ومن تتبع احتجاجاتهم اي ثعلب ومن معه كقولهم انه يخل بالفهم كما سبق يعنى وهو من الحكيم ممتنع وهذا انما يتم اذا ثبت كون ثعلب ومن معهم المستدلين بذلك لكن الذي في شرح المختصر وشرح الجمع ان ذلك حجة للمانع من غير تعيين انه ثعلب ومن معه (قوله) وقد صرح الشارح العلامة بانه اي القول الثانى وهو المشار اليه في مختصر المنتهى بقوله قالوا لو وضعت الالفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع الخ يعنى فيمتنع من الحكيم وكان المؤلف قصد بنقل ماصرح به العلامة تأييد نسبة الامتناع الى ثعلب ومن معه كما هو ظاهر سياق عبارته وينظر في وجه كونه مؤيداً بذلك ويمكن ان يكون وجهه ان الاستدلال للقول الثانى في مختصر المنتهى هو ما جعله المؤلف حجة لثعلب ومن معه لكن ذلك انما يتم لو عين الاحتجاج لذلك في مختصر المنتهى لثعلب ومن معه وقد عرفت انه لم يعين المحتج بذلك ويمكن ان يكون نقل ماصرح به العلامة تأييداً لما في الجمع ولا يخفى انه لا يليق الاشتغال بمثل هذه التكلفات لتصحيح نسبة مثل هذا القول

(قوله) فان المؤلف ايضاً الخ ، الذي يستفاد من كلام المؤلف في ادلة المانعين منع الجواز ﴿كالوقوع﴾ فيتأمل من اين اخذ القاضي من كلام المؤلف انه موافق لما في الجمع انشاء الله تعالى فتأمل اهـ ح من خط شيخه ولعله اخذ الموافقة من حصر الاقوال اهـ ح عن خط شيخه ﴿﴾ وهو صريح كلام المؤلف هنا في قوله ومن تتبع احتجاجاتهم الخ اهـ ح عن خط شيخه

(قوله) كقرء ،مثال لما صح الجمع بينهما لان القرء مشترك بين الطهر والحيض، وعين مثال لما صح الجمع بينها لأن العين مشتركة بين الذهب والشمس والناظرة «واعلم» ان المراد بصحة الجمع صحته بالنظر الى الحكم فانه يصح الجمع بالنظر اليه نحو القرء من صفات النساء والجون محدث، والعين جسم، اذ لو كان المراد صحته باعتبار نفس معاني المشترك لم يصح في هذين المثالين فان معنيي القرء ومعاني العين لا يصح اجتماعهما واجتماعها ولهذا قال بعضهم لما مثل لما لا يصح الجمع بين معنييه بالقرء للطهر والحيض والجون للأسود والابيض اعترضه السعد بان القرء للطهر والحيض والجون للاسود والابيض مما يصح الجمع بينهما بحسب الحكم كما ذكرنا ثم قال التمثيل بصيغة افعل للامر والتهديد اولى (قوله) فانه لا يمكن جمعهما ،فان الامر يقتضي التحصيل والتهديد يقتضي الترك (قوله) بان تتعلق النسبة بكل واحد، وذلك بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل واحد منهما مناط الحكم ومتعلق النفي والاثبات (قوله) لا بالمجموع من حيث هو مجموع ،بحيث لا يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ومتعلق النفي والاثبات فانه ليس من محل النزاع اذ لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازاً ان وجدت علاقة مصححة هكذا ذكره السعد ولو ذكره المؤلف عليه السلام لكان اولى ولعله تركه لاستدعائه الى مزيد بسط فان السعد ذكر بعد قوله ان وجدت علاقة مصححة ما لفظه فان قيل علاقة الجزء والكل متحققة قطعاً «ثم اجاب» بان ليس كل معتبر جزءاً من مجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزؤه واعترضه صاحب الجواهر بما حاصله ان وجه امتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض انه لم يعتبر في العرف مجموع مركب من السماء والأرض حتى يكون الارض جزءاً له بحسب الاعتبار اذ لو اعتبر ذلك المجموع صح الاطلاق عند من اعتبره قطعاً «واعلم» ان للمشترك احوالاً أربعة اقتصر المؤلف عليه السلام على قسمين منها هما الكل المجموعي والكل الافرادي لظهور الاشتباه بينهما واما القسمان الآخران اعني اطلاقه على كل واحد من المعنيين على سبيل البدل واطلاقه على احد المعنيين لا على التعيين فاشتباه محل النزاع بهما غير ظاهر فلذا لم يذكرهما واما السعد وتبعه الشيخ العلامة فذكر الاحوال الأربعة للمشترك الأول منها والثاني ما ذكره المؤلف عليه السلام، والثالث اطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة اخرى ويراد ذاك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة ،الرابع اطلاقه على احد المعنيين لا على التعيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا أو ذاك مثل تربصي قرءاً أي طهراً أو حيضاً وليكن ثوبك جوناً أي أسود أو أبيض قال وليس في كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من ان ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن ،واعترضه صاحب الجواهر بان شارح المختصر قد اشعر كلامه بان اطلاق المشترك على احد المعنيين أي على الاحد الدائر مجاز حيث قال في بحث علامات المجاز انما يصح ذلك لو تبادر احدهما لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع له

بينهما او بينها كقرء وعين بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد على فرض كونها حقيقة فيهما فانه لا يمكن جمعهما، وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد باللفظ المشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد (١) لا بالمجموع من حيث هو مجموع (٢) بان يقال رأيت العين ويراد الباصرة والجارية وغيرهما وفي الدار الجون أي الاسود والابيض وأقرأت هند أي حاضت وطهرت وفيه ستة أقوال «الاول» قول المنصور بالله والشافعي وابي علي وقاضي

(١) على حدته بالمطابقة في الحال التي يدل على الآخر بها اه اسنوى كدلالة العشرة على آحادها ولا الكل البدلي بان يجعل كل واحد مدلولا مطابقاً على البدل اه ونقل الأصفهاني في شرح المحصول أنه رأى في مصنف آخر لصاحب التحصيل ان الاظهر من كلام الائمة وهو الاشبه ان الخلاف في الكل المجموعي فلذا اقتصر الوالد رحمة الله عليه (٢) وضبط المذاهب انه لا يصح مطلقا او يصح عقلا لا لغة او يصح لغة في النفي فقط وذلك لانه يشبه وقوع النكرة في حيز النفي أو الاثبات أيضاً لكن في صورة صحة الجمع خاصة او مطلقا من غير ظهور في المعنيين

الزمان مختلف فلم يجتمعا فكذلك افعل أمراً وتهديداً اذا اختلف زمانهما وان اتحد لم يصح بخلاف رأيت العين كما مثله فان الرؤية في زمن واحد ومثله في الدار الجون يصح اجتماعهما فان اريد الجمع مع اتحاد الزمان صح في المثالين الاخيرين ولا يصح في الاول ولا يتم الاستدلال بيصلون لاختلاف زمان المغفرة والاستغفار وان جاز اتحادهما زماناً

(قوله) ليس كل معتبر جزءاً ، في نسخة ليس كلما يعتبر جزءاً اه ح

مستعمل فيه فلا يصح القول بانه ليس في كلام القوم مايشعر باثبات ذلك او نفيه سوى كلام المفتاح « فان قلت » ان ممن أثبت هذا القسم ابن الحاجب ومن معه وهم القائلون بان اطلاق المشترك على كل واحد من المعنيين مجاز لا حقيقة حيث قالوا انه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق احدهما على البدل والسبق علامة الحقيقة كما سنذكره ان شاء الله تعالى في تقرير شبههم فكيف يصح القول بانه ليس في كلام القوم مايشعر باثبات ذلك او نفيه

الا كلام المفتاح وكيف لم يعترض لذلك صاحب الجواهر على كلام السعد ايضاً كما اعترض عليه بكلام الشارح المحقق بانه مجاز « قلت » هذا الايراد يندفع بتحقيق كلام ابن الحاجب وبيانه انه لم يقصد ابن الحاجب بقوله انه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق أحدهما هو الأحد الداير المبهم بل قصد انه يسبق احد المعنيين بعينه فقط على ان المراد وان كنا لانعلمه بعينه وسيأتي تحقيق ذلك عند قول المؤلف فيما يأتي لاسبق احدهما على البدل والذي أراد السعد بقوله ليس في كلام القوم مايشعر باثبات ذلك أو نفيه الخ هو الاحد المبهم الدائر وهو الذي بنى عليه صاحب الجواهر اعتراضه المتقدم ففرق بين ارادة احد المعنيين بخصوصه وان كان غير معلوم وبين الاحد المبهم الدائر بين المعنيين او المعاني فاعرف ذلك فانه مما يقع فيه الاشتباه والله اعلم (قوله) فالعام على هذا القول ، اي على القول بحمل المشترك على الجميع وانه ظاهر في الكل وهذا التفريع ذكره في شرح المختصر لاهل هذا القول (قوله) لاحتمال ان يراد به واحد : أي واحد بعينه اذ اللفظ قد وضع له و(قوله) أو كل واحد : فيكون مجملا لتردده كما سيأتي ان شاء الله تعالى في باب المجمل (قوله) وهذا عندي أرجح ، « قلت » وهو مبنى على ماسيأتي اختياره ان شاء الله تعالى من ان المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لابشرط ان يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده فان ذلك يقتضي ان لا يكون ظاهراً في ارادة كل واحد منهما ولا في ارادة احدهما منفرداً لان ذلك المعنى متحقق في حال الانفراد وحال الاجتماع فيتردد اللفظ بين ارادة احدهما منفرداً وبين ارادة كل واحد منهما والله اعلم

القضاة والشيخ الحسن والقاضي جعفر وهو قول الاكثر انه (يجوز) اطلاقه على كل من معنييه او معانيه (حقيقة) لا مجازاً (فيحمل) المشترك اذا اورد (بلا قرينة (١) عليه) اى على الكل من معانيه لانه ظاهر (٢) في الكل ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى (٣) عموم المشترك فالعام على هذا القول قسمان قسم متفق الحقيقة (٤) وقسم مختلف الحقيقة وهذا التفريع لاصحابنا والشافعي وبعض اهل هذا القول يذهب الى ان المشترك حقيقة في الكل (٥) من غير ظهور فيه لاحتمال ان يراد به واحد أو كل واحد وهذا عندي ارجح (٦) « القول الثاني » قوله (وقيل لا) يصح (٧) اطلاقه على الكل

جميعاً او مع الظهور فيهما اه مير زاجان (١) معينة لاحدهما اما لو لم يتجرد وجب الحمل على ماأدت اليه القرينة فان دلت على ارادة أحدهما كان حقيقة وان دلت على ارادة المجموع من حيث هو مجموع كان مجازاً اه شرح فصول (٢) المراد بالظاهر مقابل المجمل اه (٣) قوله وهذا معنى الخ ، أي الحمل المذكور هو معنى قولهم عموم المشترك وقوله فالعام على هذا القول أي على القول بحمل المشترك على الجميع اه (٤) كسائر الفاظ العموم وقوله مختلف الحقيقة كعموم المشترك اه (٥) قال في الفصول ومنه حديث الغدير قال الشيخ لطف الله في شرحه مالفظه المتواتر في حق امير المؤمنين كرم الله وجهه وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه فان المولى قد يراد به مالك التصرف والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر فيجب حمله على جميع مايصح من هذه المعاني ومن جملة مايصح حمله عليه مالك التصرف فيتناوله لفظ المولى من الحديث ويكون مراداً به وان اريد معه غيره مما يصح لا مما يمتنع كالمعتق فيكون من هذه الجهة حجة على امامة امير المؤمنين كرم الله وجهه على ان الحجة عليها قامت وان لم نقل بجواز الحمل على جميع المعاني الغير المتنافية فانه يتعين ان المراد بها هنا مالك التصرف بقرينة صدر الحديث اولى بكم من انفسكم وآخره وانصر من نصره واخذل من خذله اه بحروفه (٦) فيكون مجملا كما سيأتي وفي حاشية مالفظه ينظر في وجه الرجحان بهذا الوجه فان المتبادر من الحقيقة الظهور اه (٧) سؤال رد على ماذهب اليه ابو هاشم ومن معه وهو ان يقال اليس مذهبكم ان كل مجتهد مصيب وان الله تعالى مريد من كل مكلف ما ادى اليه اجتهاده وقد اختلف آراء المجتهدين فنهم من قال ان المراد بالقرء في العدة الحيض ومنهم من قال ان المراد به الطهر وذهب فريق الى هذا وفريق الى هذا وصار ذلك مراد الله به فقد اراد الحيض والطهر جميعاً بالقرء وله ومن معه ان يجيب عن ذلك بان الله تعالى اراد مراداً واحداً من الجميع وهو بذل الجهد في المقصود بالقرء او يقال ان الله تعالى تكلم بالآية مرتين فاراد باحدهما الطهر وبالاخرى الحيض اه جوهرة

لا بحسب الارادة ولا بحسب اللغة لا حقيقة ولا مجازاً وهو قول ابي عبد الله وابي هاشم وابي الحسن الكرخي « القول الثالث » ماافاده قوله (وقيل) يصح (ارادة لا لغة) اى يصح ان يراد الكل عقلا ولا مانع من قصده كما زعم المانع ان الدليل قائم على امتناعه لكن اللغة منعت عنه حقيقة ومجازاً ولولا منعها لم يمنع غيرها وهذا قول الامام يحي وابي الحسين البصري وابي حامد الغزالي والرازي، القول الرابع قوله (وقيل) يجوز اطلاقه على كل ماوضع له (مجازاً) لا حقيقة وهو قول جمهور المتأخرين فهذه اربعة مذاهب(١) احتج الاولون بقوله (لنا) انه (وضع لكل) واحد من المعاني من غير تقييد بالانفراد عن الاخر ولا بالاجتماع معه (فلم يستعمل في غير ماوضع له) وتحقيقه ان المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط ان يكون لا وحده على ماهو شان الماهية بلا شرط شيء وهذا المعنى متحقق في حال الانفراد وفي حال الاجتماع فاستعمال اللفظ المشترك في المعنى حال الاجتماع بالاخر استعمال له في نفس الموضوع له كحال الانفراد فالموضوع له لم يقيد بانفراد عن شيء ولا باجتماع به (و) احتجوا ثانياً بانه (وقع) استعمال المشترك في معنييه (في نحو) قوله تعالى ان الله وملائكته

(١) والخامس والسادس يذكران في آخر المسئلة ان شاء الله تعالى اهـ

(قوله) وتحقيقه ان المعنى الموضوع له الى قوله بشرط ان يكون وحده وبشرط ان يكون لا وحده، اقول هذا محل النزاع اذ المانع يقول انه وضع بشرط ان يكون وحده وحاصل ماافاده العضد في تقريره لكلام الشافعي انا اذا قلنا هو موضوع لا بقيد الوحدة ولا بقيد الجمع بل مطلقا فكما انه اذا استعمل بحسب الخارج بقيد الوحدة كان حقيقة كذلك اذا استعمل مع قيد الاجتماع يكون حقيقة وقد الم بهذا المصنف الا انه اورد عليه بعض الناظرين في العضد انه بقي النزاع بحاله لانا لانسلم ان الوضع غير مقيد لانا اشترطنا في الحقيقة انضمام الاستعمال الى الوضع حين رسمناها بقولنا الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له وقبل الاستعمال ليس بحقيقة كما يأتى وقد استعمل بقيد الوحدة بحسب الواقع لا بحسب القصد اذ لا يشترط وهل استعمل بقيد الاجتماع حتى يكون حقيقة لا دليل على ذلك اذ لو علم الاستعمال كذلك لم يبق خلاف، يزيده وضوحاً ان قيد الوحدة لا يذكر على جهة التقييد والاشتراط اذ لا ملجىء الى ذلك اذ الوحدة من ضرورة صدق الوضع لقولهم انه وضع المشترك لكل واحد وضعاً مستقلا والعجب كيف يحكمون بذلك ثم يقولون وضع لا بشرط الوحدة وكذلك وقع في الاستعمال واما قيد الاستعمال فليس بشرط في الوضع بل لا تقبله عبارتهم فيه ولم يثبت استعماله كذلك لما عرفت فليتأمل

(قوله) على امتناعه، أي امتناع قصده وارادته (قوله) لكن اللغة منعت، استدراك عن قوله ولا مانع من قصده أي ارادته (قوله) منعها، أي اللغة لم يمنع غيرها أي غير اللغة (قوله) على ماهو شأن الماهية بلا شرط شيء، هكذا في حواشي شرح المختصر والمراد بها مطلق الماهية وهي احد اقسام الماهية والقسم الثاني منها الماهية بشرط وهي الموجودة في ضمن فرد أو كل فرد على القول بوجودها والقسم الثالث من أقسام الماهية التي هي بشرط لا شيء وهي الماهية التي لا وجود لها الا في الذهن

(قوله) على القول بوجودها، ينظر مافائدة القيد بل هو موهم أنه يريد بهذا القسم الكلي الطبيعي وليس هو هو، واذا أردت تحقيق أقسام الماهية فخذه من حاشية اليزدي اهـ ح عن خط شيخه

(يصلون على النبي(١))ووجه الدلالة ان لفظ الصلوة مشترك بين المغفرة والاستغفار لتبادرها عند الاطلاق وقد استعملت فيهما دفعةواحدة لاسنادها الى الله تعالى والى الملائكة ومن المعلوم ان الصادر من الله تعالى هو المغفرة لاالاستغفار ومن الملائكة الاستغفار لا المغفرة (والاصل) فى الاستعمال (الحقيقة) ولا يعدل عن الاصل الا بدليل فلا يرد انها مستعملة فى الاعتناء (٢) باظهار الشرف وهو مشترك بين المغفرة والاستغفار ولا انه حذف الخبر من الاول وان الاصل ان الله يصلى والملائكة يصلون لان الحذف خلاف الاصل (٣) أيضاً

(١) وحيث وقع الاستشهاد بالآية الكريمة هنا فلا بأس أن نذكر نبذة مختصرة فيما يتعلق بمسئلة الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم اكمالا للفائدة،وايضاحاً لحكم الكلمة التى هي على لسان كل مؤمن متكررة وواردة ،وقد رأينا بعض العلماء رحمه الله نقل الكلام عليها هنا في الحواشى مع تطويل يسير فاقتصرنا على المهم النافع منه وألحقنا ماتدعو اليه الحاجة مما فيه مزيد نفع وتوضيح فنقول « قال » في الثمرات ثمرة ذلك الأمر بالصلاةعليه صلى الله عليه وآله وسلم وفي هذه المسئلة أربعة أقوال الأول ان الأمر للندب لا للوجوب وانه يكفى الاعتراف بنبوته واعتقاد تعظيمه وهذا قول أبي حنيفة والناصر، والثانى الوجوب في صلاة الفرض وهذا مذهبنا والشافعي وكذا تجب الصلاة في خطبة الجمعة « الثالث » تجب في العمر مرة لأن الأمر لايتكرر الا بدليل وهذا قول الطحاوى،قلنا قد تام الدليل وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي « الرابع » يجب عند ذكره صلى الله عليه واله وسلم وهو مروى عن أبي مسلم وفي الحديث من ذكرت عنده فلم يصل علي فدخل النار فابعده الله ثم ساق صاحب الثمرات كلاما الي أن قال راوياً عن الكشاف ولو تكرر ذكره في المجلس لم يتكرر الوجوب كما لايتكرر السجود في تكرر آية السجدة وكذا تشميت العاطس قال وكذا تستحب في كل دعاء في أوله وآخره لأنه تعالى لايرد الصلاة على النبي فكذا لايرد مابين المقبولين وأما السلام فاكثر العلماء لم يوجبوه والشافعي أوجبه في صلاة الفرض ، وأما الصلاة على آله فتجب عندنا حيث تجب الصلاة عليه وللشافعي في الصلاة على الآل قولان هل تجب في الصلاة أم لا وفي الحديث فيما رواه الحاكم كيف نصلي عليك يانبي الله فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم اه المراد نقله مختصراً « قلت » ومما يدل على وجوب الصلاة على الآل حديث البخارى في باب الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم من حديث عبد الرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة قال لقيني كعب بن عجرة فقال ألا اهدى لك هدية أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خرج علينا فقلنا يارسول الله قد علمنا كيف نسلم عليك فكيف نصلي عليك قال فقولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل ابراهيم انك حميد مجيد الحديث اه (٢) اشارة الي ماذكره ابن الحاجب من ان المراد بالصلاة هو الاعتناء الخ اه من املائه عليه السلام (٣) قيل واستعماله في الكل خلاف الظاهر كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم بأس خطيب القوم أنت لمن قال ومن يعصهما فقد غوى ولأن الآية مسوقة لطلب الاقتداء بان يوقع مثل ذلك الفعل وانما يكون باعتبار الحاصل من الملائكة وهو الاستغفار لا الحاصل من الله تعالى وهو المغفرة والرحمة وقد أشار الى الوجه الأخير في التلويح اه من خط سيلان

(قوله) فلا يرد انها مستعملة في الاعتناء باظهار الشرف ، قال في شرح المختصر فيكون متواطياً لامشتركا ، وهذا هو الذي اراد المؤلف بقوله وهو مشترك الخ والمراد ان الصلوة استعملت في معنى مجازي شامل للمعنيين ليصح تفريع قوله فلا يرد انها مستعملة الخ على قوله والاصل في الاستعمال الحقيقة اذ لو كان المراد استعمالها حقيقة لم يستقم التفريع « وقد أجاب » في شرح المختصر بانه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول انه مجاز وان كان خلاف الاصل لما ذكرنا من الدليل «قلت» واراد بالدليل ماسيأتى من دعوى سبق احدهما على البدل وسيدفعه المؤلف عليه السلام بما ستقف عليه وفيه ماستعرفه ان شاء الله تعالى (قوله)ولأنه حذف الخ ، كما اجاب به في شرح المختصر ايضاً لدلالة ما يقارنه وهو يصلون عليه

(قوله) لدلالة مايقارنه وهو يصلون عليه ، أي على الخبر من الأول اهـ ح

احتج المانع لاستعمال المشترك في الجميع اما حقيقة فبانه ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه لانه استعمال للفظ في غير مدلوله وان وضع له كان استعماله فيه استعمالا له في بعض (١) معانيه وهو خلاف المدعى « والجواب » انا نختار انه لم يوضع للمجموع (ولا نسلم توقف الجواز) أى جواز الاستعمال فى الجميع (على الوضع للمجموع (٢)) لغناء الوضع لكل واحد في ذلك لانا لانريد ان يكون المجموع مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي فيحتاج الى الوضع له بل نريد ان كل واحد مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي كما عرفت، وفرق ما بين الجميع والمجموع فرق ما بين الكل الافرادى والكل المجموعي وهو مشهور، ويوضحه انه يصح كل فرد تسعه هذه الدار ولا يصح كل الافراد ويصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد، واما مجازاً فبان استعماله في المعاني على ان يكون كل منها مراداً باللفظ ومناطاً للحكم

---

(١) كما يقال السجود في قوله تعالى (ولله يسجد) موضوع لثلاثة معان ، الخضوع على انفراده ، ووضع الجبهة على انفراده ، وللمجموع من حيث هو مجموع فعلى هذا التقدير يكون اعمال اللفظ في المجموع اعمالا في بعض ما وضع له لا في كلها وهو خلاف المدعى اه اسنوى معنى (*) وهو موضوع له ولكل واحد وحده مما وضع له اه (٢) قلت ظاهر السياق يقتضي بان هذا الدليل المذكور في المتن المانع مطلقا من حيث الارادة ومن حيث اللغة وما ذكر في المتن انما يفيد نفي كونه حقيقة فتأمل اه فكان القياس الاشارة في المتن الى الطرف الآخر المذكور في الشرح أعنى امتناع كونه مجازاً ليتم الاستدلال اه

(قوله) احتج المانع ، أي المانع حقيقة ومجازا بحسب اللغة والارادة هذا مقتضى ماتقدم من المذهب الثاني لكن الاحتجاج المذكور في المتن انما يدل على المنع بحسب اللغة حقيقة فقط لا على المنع بحسب الارادة وعلى المنع مجازاً فلم يشمل أطراف المدعى وقد ذكر في الشرح الاحتجاج على منع الاستعمال مجازاً والشيخ رحمه الله في شرح الفصول استدل على المنع بحسب الارادة بان المخاطب بلغة العرب يجد من نفسه تعذر كونه مريداً بعبارة واحدة شيئاً وخلافه في وقت واحد « ثم اجاب » بما نقل عن أبي طالب عليه السلام من انا نجده متأتياً منا لان كل واحد يعلم من نفسه انه يصح ان يريد بقوله للغير تجنب نكاح المرأة التي نكحها ابوك العقد والوطء جميعاً وانه لامانع يمنع من ذلك انتهي ومثله في منهاج الامام المهدي عليه السلام ولو جعل المؤلف عليه السلام حجة هذا القول ما سيأتي من الاحتجاج بان معنى المشترك هذا وحده وهذا وحده الخ لشمل الاطراف وقد اشعر بذلك كلام السعد في شرح قوله وقيل بل لا يصح ان يراد حيث قال وسيأتى تقرير الدليل بجوابه ولم يذكر الا ما سيأتى للمؤلف فتأمل والله اعلم (قوله) ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه ، هذه الملازمة انما تتوجه بناء على عدم الفرق بين الجميع والمجموع اذ لو اريد بالجميع الكل الافرادي وبالمجموع الكل المجموعي بطل الاستدلال بها كما لا يخفى سواء عاد ضمير فيه الى الجميع أو الى المجموع وأيضاً يلزم اذا اريد بهما الكل المجموعي الخروج عن محل النزاع اذ هو في الكل الافرادي فاستدلال المخالف بهذا مختل من اصله فينظر (قوله) وان وضع له ، أي للمجموع يعنى من انه موضوع لكل واحد اتفاقا (قوله) كان استعماله في المجموع استعمالا له ، في بعض معانيه لان المعنى الآخر هو كل واحد واحد من معنييه او معانيه (قوله) والجواب الخ ، حاصل الجواب منع الملازمة القائلة ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله في الجميع والسند ما اشار اليه من الفرق بين الجميع والمجموع ومن اغناء الوضع لكل واحد في جواز الاستعمال في الجميع (قوله) لانا لانريد ان يكون المجموع مناط الحكم ، علة للاغناء المذكور ، يعنى ان المجموع ليس هو المراد في الاستعمال حتى يحتاج الوضع له (قوله) كما عرفت ، في تحرير محل النزاع (قوله) وفرق بين الكل الافرادي والكل المجموعي ، فالمراد بالجميع هو الكل الافرادي وبالمجموع الكل المجموعي (قوله) واما مجازاً ، عطف على قوله سابقاً اما حقيقة (قوله) على ان يكون كل منهما مراداً باللفظ ومناطاً للحكم ، لما عرفت من ان محل النزاع ارادة كل واحد منهما وهو الكل الافرادي وقد زاد في التلويح بعد قوله مراداً باللفظ الخ لا داخلا تحت مراد ثالث هو المراد والمناط وقد حذفه المؤلف عليه السلام ولابد من ذكره ليبتنى عليه قول المؤلف فيما يأتي وقد عرفت انه ليس من محل النزاع

(قوله) سواء عاد الضمير فيه الى الجميع ، فان عاد الى الجميع بطلت الملازمة وان عاد الى المجموع صحت الملازمة ويبطل الاستدلال فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وأيضاً يلزم ، أي ومع البناء على عدم الفرق يلزم الخ اه ح عن خط شيخه

(قوله) لا يتصور الا بان يكونا بين معنيين مثلا علاقة، لتوقف كون اللفظ مجازاً عليها وحينئذ فيلزم من هذا الحصر ما رتبه المؤلف عليه السلام من قوله فيراد احدهما الخ لكن هذا اللازم باطل لما ذكره المؤلف من انه جمع بين الحقيقة والمجاز فيخرج عما نحن فيه من استعمال المشترك في معنييه الحقيقيين و (قوله) اذ لو اريد، علة للزوم المذكور والمعنى لو كان كل منهما نفس الموضوع له لكان حقيقة وهو باطل لأن التقدير بخلافه وهو كون اللفظ مجازاً و (قوله) ولو اريد، علة أيضاً للزوم المذكور والمعنى ولو اريد كل منهما على انه مناسب للموضوع له لكان مجازاً يعني فيكون مما نحن فيه لكنه باطل لوجه آخر وهو أنه لا يخلو اما ان يكون المشترك مجازاً لاستعماله في معنى مجازي يتناول كلا من المعنيين لكونهما من افراده كما اذا اريد بالصلاة الاعتناء باظهار الشرف لكنه غير صحيح لأنه يخرج عن محل النزاع كما ذكره المؤلف لان الكلام في ارادة كل واحد من المعنيين على ان كل واحد منهما مناط للحكم، وهاهنا المراد معنى واحد مجازي شامل لهما، واما ان يكون مجازاً باستعماله في كل واحد منهما على انه أي كل واحد منهما معنى مجازي بالاستعمال أي بسبب الاستعمال في المعنيين معاً وهذا باطل أيضاً لان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق وهذا ما يمكن في تقرير المقام وهاهنا أبحاث « الاول » ان المؤلف عليه السلام انما لم يدفع الاحتجاج لكونه موافقاً لما اختاره من كون استعمال المشترك في معنييه حقيقة « الثاني » ان قوله باطل بالاتفاق اعترض عليه بان صاحب الجمع وغيره صرحوا بالخلاف فيه ومثاله استعمال البحر في العالم والجواد « واجيب » بان المؤلف اعتمد ما ذكره في حاشية الشلبي فانه ذكر الاتفاق على منع ذلك في بحث التغليب من المطول في قوله تعالى ومن الانعام ازواجاً يذرؤكم قال الشلبي ما لفظه، قيل عليه يلزم اجتماع مجازين في كلمة واحدة وهو ممتنع اتفاقا انتهى، وقد يقال لعل المؤلف اراد باللفظ لفظ المشترك فيتم البطلان اتفاقا اما عند القائل بانه حقيقة فظاهر واما غيره فلان المعنيين عنده حقيقتان « الثالث » ان قوله ولو اريد كل منهما على انه مناسب للموضوع له لا تحقق له لان كل واحد من المعنيين هو الموضوع له ومقتضى مناسبة كل منهما للموضوع له ان يكون غيرهما فما ذلك الغير « الرابع » ان المؤلف هنا جعل استعمال اللفظ في معنى مجازي متناول للمعنيين خارجا عن محل النزاع وفيما يأتي في بحث اطلاق اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي جعل دخول المعنيين تحت معنى ثالث شامل لهما غير مناف لمحل النزاع بل داخلا فيه « والجواب » ان المراد بالدخول تحت المراد فيما يأتي هو تناول الكل الافرادي للمعنيين وذلك لا يخرجهما عن محل النزاع والمراد بالتناول هاهنا هو تناول الكلي للجزئيات كما

بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين مثلا علاقة فيراد أحدهما(١) على انه نفس الموضوع والاخر على انه مناسب للموضوع له للعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له لكان حقيقة لا مجازاً والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له لكان مجازاً لا حقيقة وذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي ويتناولهما لانهما من افراده وقد عرفت انه ليس من محل النزاع(٢) واما باستعماله في كل واحد منهما على انه معنى مجازي بالاستعمال واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق (٣)، احتج المانعون لاستعمال المشترك في الجميع بحسب اللغة فقط بانه لو استعمل في كل من معنييه أو معانيه والتقدير أن معناه هذا وحده وهذا وحده لزم ان يكون كل منهما(٤)

(١) كالطهر مثلا والعين الباصرة وقوله والاخر الخ كالحيض مثلا وعين الماء والذهب والشمس اه (٢) اذ محله صحة ارادة كل من معانيه الحقيقية بلا واسطة اه وفي حاشية لان محله كونه قد وضع اه (٣) في المغني في بحث قوله تعالى فقليلا ما يؤمنون في أثناء فصل عقده للتدريب في ما لفظه، الثاني أنهم لا يجمعون بين مجازين ولهذا لم يجيزوا دخلت الأمر لئلا يجمعوا بين حذف في وتعليق الدخول باسم المعنى بخلاف دخل في الامر ودخلت الدار اه (*) في دعوى الاتفاق نظر فقد صرح في حواشي شرح الفصول والجمع بالخلاف، وكذا في نهاية الاسنوي نقلا عن الغزالي اه ولفظ الجمع وشرحه وكذا المجازان هل يصح ان يرادا معاً باللفظ الواحد كقولك والله لأشتري وتريد السوم والشراء بالتوكيل، فيه الخلاف في المشترك وعلى الصحة الراجحة يحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويا في الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما اه (٤) أي يكون مريداً أحدها خاصة غير مريد له خاصة وانه محال اه عضد

(قوله) لعل المؤلف أراد باللفظ لفظ المشترك، على ان اللام في اللفظ للعهد اه ح ن (قوله) اما بانه حقيقة، في نسخة اما عند القائل بانه حقيقة اه ح (قوله) هو تناول الكل الافرادي، يقال لا يتصور للكل الافرادي معنى شامل للمعنيين فليتأمل فيما ذكره المحشي اه ح ن خط شيخه وقد شكل على قوله يقال الخ

وحده والا لم يكن(١) معناه وليس وحده والا لم يكن مستعملا فى الجميع «والجواب» انكم اعتبرتم قيد الوحدة وجعلتموه جزءاً من المعنى الموضوع له اللفظ (ولا) نسلم (كون قيد الوحدة جزء المعنى) الموضوع لجواز أن لا يخطر أحد المعنيين ببال الواضع عند وضعه اللفظ للاخر فلا يعتبر انفراداً عنه ولا اجتماعا به، احتج القائلون بجواز اطلاقه على كل من معانيه مجازاً لا حقيقة بانه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق احدهما على البدل(٢) بان يراد هذا أو ذاك ولا يسبق منه الجميع بان يراد هذا وذاك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز «والجواب» انا لا نسلم (سبق احدهما) أى أحد المعنيين من اطلاق المشترك (على البدل) أى من غير تعيين احدهما بل ربما يدعى سبقهما على ماذكر فى تفريع المذهب الاول (وان سلم)سبق احدهما الا على التعيين (كان) الاشتراك (معنويا(٣)) لا لفظياً على ان القول بكونه مجازاً عند الاستعمال فى الجميع مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له وقد سبق فيه ماعرفت(٤) (و) هاهنا قول خامس هو انه (قد اجيز) بان يراد بالاشتراك المعنيان (فى السلب (٥)) أى النفى بخلاف الاثبات فنحو لا عين عندى يجوز

(١) أى والا يلزم أن يكون كل منهما وحده لم يكن معناه ويلزم ان ليس وحده وقوله ثانياً والا لم يكن أى والا يلزم ان يكون كل منهما ليس وحده اه (٢) أراد باحدهما على البدل الأحد المبهم الدائر لا المعين وهو اصطلاح مخالف لما في العضد وحاشية السعد فتنبه اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٣) لأن له مفهوماً واحداً هو أحد المعنيين اه من حاشية السعد (٤) من ان استعمال اللفظ في المعنيين المجازيين باطل بالاتفاق اه (٥) قوله في السلب فيصح لا تربصى قرءاً بمعنى طهراً أو حيضاً بمعنى ايهما تركت فقد امتثلت لأن ارادتك ترك الضدين لا يلزم منه محال بخلاف ارادتك لهما اذ هي ارادة جمع ضدين فلا يصح اه جحاف

ـرقت من تناول اظهار الشرف للمعنيين وهذا التناول هو الذي يلزم منه خروجهما عن محل النزاع وستقف على زيادة توضيح هنالك ان شاء الله تعالى فتأمل (قوله) والجواب انا لا نسلم سبق احدهما ، هذا الجواب اورده السعد دفعاً لدليل ابن الحاجب وقرره المؤلف عليه السلام والشيخ العلامة في شرح الفصول واما صاحب الجواهر فرده وحاصل كلامه انه دفع هذا المنع اعنى منع سبق الاحد الدائر المبهم قال لانه اذا سبق كلا المعنيين كما ذهب اليه الشافعي سبق الاحد المبهم ثم قرر كلام ابن الحاجب بانه لم يرد سبق الاحد المبهم مطلقاً فان هذا السبق لا يلزم منه كونه حقيقة فيه بل اراد سبق احد المعنيين بعينه فقط بوصف كونه مراداً للمتكلم بمعنى انا نعلم قطعاً ان المراد احدهما بعينه فقط وان كنا لا نعلمه كما حققه في شرح المختصر في بحث علامات المجاز وبنى عليه المؤلف هنالك اعنى بنى على ان ليس المراد تبادر الاحد المبهم بل احد المعنيين بعينه حيث قال لانا نعلم انه يتبادر اما هذا المعين واما ذاك المعين وان لم نعلمه بخصوصه وهذا السبق لا يقتضي كون المشترك حقيقة في الاحد المبهم الداير ولا في كليهما معاً اذ الاحد الدائر لا يسبق الى الفهم بوصف كونه مراداً وذلك ظاهر وكذا كلا المعنيين معاً لا يسبقان بوصف كونهما مرادين ثم ان صاحب الجواهر لما بنى على ماذكره في تقرير كلام ابن الحاجب اعترض القول بانه لو سبق احدهما لا على التعيين وكان حقيقة فيه كان الاشتراك معنويا حيث قال هذا دليل منصوب في غير محل النزاع لان هذا الدليل على تقدير تسليمه لا يدل الا على ان المشترك ليس حقيقة في احدهما لا على التعيين وابن الحاجب لم يدع كونه حقيقة في الاحد الداير المبهم حتى يقام الدليل على خلافه (قوله) بل ربما يدعى سبقهما ، لعل المؤلف عليه السلام انما اورد هذه العبارة بناء على ماعرفت من منع سبقهما بوصف كونهما مرادين أو بناء على ما اختاره فيما سبق من عدم سبق المعنين بناء على انه مجمل (قوله) على ماذكر في تفريع المذهب الاول ، حيث قال فيحمل بلا قرينة عليه لانه ظاهر في الكل ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وقد عرفت مااختاره المؤلف هنالك (قوله)وقد سبق فيه ماعرفت ، اراد شبهة المخالف من ان معناه هذا لا وحده وهذا وحده الخ فلا يكون كل واحد نفس الموضوع له وجوابها بان المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين بشرط ان يكون وحده ولا بشرط ان لا يكون لا وحده الخ

(قوله) وهذا السبق لا يقتضي الخ ، اذ لا يقتضي ذلك الا سبق الاحد الدائر المبهم وهو غير مسلم كما ذكره المؤلف اه (قوله) وقد سبق فيه ماعرفت ، الظاهر ان المؤلف اشار بهذا الى قوله واما مجازاً الى آخر الكلام لا الى ماذكره المحشي وان كان فيه دفع للمجازية لكنه زيفه كما عرفت في دفع شبهة المخالف فتأمل اه ح عن خط شيخه

ان يراد به الجارية والذهب مثلا بخلاف عندي عين وذلك لان زيادة النفي على الاثبات معهودة في اللغة كعموم النكرة المنفية دون المثبتة (و) سادس وهو انه اجيز ان يراد به الجميع في (الجمع(١)) خاصة كقولك عندي عيون وتريد به جارية وباصرة وذهباً لا المفرد واما المثنى فحكمه حكم الجمع كما صرح به الاسنوي وذلك لان الجمع متعدد في التقدير فجاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد (والفرق) بين السلب والايجاب والجمع والافراد (ضعيف(٢)) لان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات والجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان افاده المفرد افادة الجمع والا فلا (والخلاف في) صحة (تثنيته(٣)) أي المشترك باعتبار معنييه (و) في (جمعه(٤)) باعتبار معانيه(٥) (يبتني عند الاكثر على الخلاف في المفرد) فمن اجازه فيه اجازه فيهما (٦) ومن منعه فيه منعه فيهما هكذا في مختصر المنتهى والفصول وجمع الجوامع قال الرضي في شرح الكافية وعند المصنف تردد في جواز تثنية الاسم المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة ، منع من جواز ذلك في شرح الكافية لانه لم يوجد مثله في كلامهم مع الاستقراء وجوزه

(قوله) هكذا في مختصر المنتهى الخ ، صرح المؤلف عليه السلام بنصبته الى المختصر لما سيأتي من انه منعه في شرح الكافية وقد اعترض الشيخ العلامة في شرح الفصول ما ذكر من ابتناء الخلاف على الخلاف حيث قال لكن حكاية الخلاف السابق في الجمع خاصة مبني على خلاف ما ذكره عن الجمهور انتهى (قوله) لانه لم يوجد مثله في كلامهم ، ولذا غلطوا الحريري في قوله فانثنى بلا عينين

---

(١) لأن الجمع بمنزلة تعدد الالفاظ فكان قولك اعتدي بالاقراء وأنت تريد ثلاثة من الاطهار او الحيض او منهما بمنزلة قولك اعتدي بقرء وقرء وقرء ولا خلاف انه يصح ان تريد بكل لفظ معنى فكذا الجمع لأنه بمنزلة تعدد الالفاظ اه شرح جحاف باختصار مفيد(٢) اما الأول فلزوم ارادة الضدين في النفي كما في الاثبات وانك تكون مريداً لتركه منفرداً لمكان قيد الوحدة غير مريد لتركه منفرداً لمكان ارادتك لتركهما معاً فهو كالاثبات بلا فرق ، واما الثاني فلان الجمع ليس الا كتعدد الفاظ متفقة المعنى فهو كالمفرد ولا نسلم انه بمنزلة تعدد الفاظ مختلفة المعنى لانه لا يثنى ولا يجمع باعتبار معانيه المختلفة اه جحاف (*) قال الاسنوى « واعلم » ان الفرق قوى ، ويجاب بان النفي لما اقتضاه الاثبات فان كان مقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فكذلك النفي وان كان مقتضاه احد المعنيين فالنفي كذلك ذكره المؤلف رحمه الله تعالى (٣) وهو مارجحه ابن مالك وجرى عليه الحريري في قوله فانثنى بلا عينين يريد الباصرة والذهب وعليه حديث ابي داود بسند جيد ، الأيدي ثلاث فيد الله العليا ويد المعطي تليها ويد السائل السفلى اه درر ومختار اكثر متأخري النحويين منعهما اى منع التثنية والجمع باعتبار المعاني المختلفة ولهذا قال في الكافية ليدل على ان معه مثله من جنسه وغلط الحريري في قوله

جاد بالعين حين اعمى هواه * عينه فانثنى بلا عينين

والحق انه انما امتنع في المفرد لعدم دلالته على الكثرة كما تقدم واما المثنى والمجموع فيدلان عليها وان كانت من اجناس كما تقدم اه فصول وشرح جلال (٤) في فصول البدايع ما نصه والخلاف في جوازه في جمعه مبني عليه في مفرده في الاصح بل مبني على اعتبار قيد من جنسه في مفهوم الجمع اه (٥) المجيز لاطلاقه عليها في الجمع والمثنى فقط منع من اطلاقه في المفرد فينظر وسيأتي في آخر الكلام في قوله ويحتمل أن يوافق ، يقال لا وجه للاعتراض مع قوله عند الاكثرين اه (٦) لأن المجموع انما يفيد ماوضع له اللفظ حال الافراد ولا يزيد عليه الا بصيغة الجمع وهو افادته الكثرة خاصة اه

مع الشذوذ في شرح المفصل وذهب الجزولي والمالكي والاندلسي الي جواز مثله قال الاندلسي يقال العينان في عين الشمس وعين الميزان فهم يعتبرون في التثنية والجمع الاتفاق في اللفظ دون المعنى وهذا المعنى قريب من مذهب الشافعي وهو أن الاسماء المشتركة اذا وقعت بلفظ العموم نحو قولك الأقراء حكمها كذا، او في موضع العموم كالنكرة في غير الموجب نحو مالقيت عيناً فانها تعم في مدلولاتها المختلفة مثل الفاظ العموم سواءً، هذا كلامه وهو قريب الى موافقة ماحكى عن الاكثر من ان الخلاف في التثنية والجمع مبنى على الخلاف في المفرد ووصفه بالقرب من مذهب الشافعي لعدم التصريح منهم (١) بالجواز في المفرد ويحتمل ان يوافق ماحكى عن الاقل من عدم ابتناء الخلاف على الخلاف ووجه القرب الموافقة في غير المفرد

﴿ فصل ﴾ في تعريف الحقيقة (٢) والمجاز وبيان اقسامهما واحكامهما

(١) أى الجزولي والمالكي والاندلسي اه (٢) قال في تنقيح الحنفية في التقسيم الثاني من الكتاب مالفظه ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لايستتر المراد به فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتى هجرت وغلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اه بحروفه وقد ذكره سعد الدين في حاشية الكشاف عند قوله تعالى في سورة آل عمران ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم وقال ان ذلك كذلك عند الاصوليين وهو غريب قل من ذكره من أهل الاصول غيره اه

﴿ فصل ﴾ في تعريف الحقيقة والمجاز (قوله) واعلم أنه لانزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها ، أقول علل هذه الدعوى في الجواهر بقوله ضرورة عدم احتياج فهم هذه المعانى الشرعية من هذه الالفاظ عند الاطلاق الى قرينة في لسان أهل الشرع اتفاقاً فهي علامة الحقيقة وقد أشار اليه المصنف في المتن حيث قال اتبادر الخ « قات » فيحصل من الكلام ان هنا ثلاثة اطلاقات اطلاقان لانزاع في أنهما حقيقة كالصلوة تطلق حقيقة على الدعاء حقيقة لغوية وتطلق في لسان أهل الشرع حقيقة عرفية شرعية على ذات الاركان والاذكار وتطلق في لسان الشارع عليها قطعاً لكنه محل الخلاف هل بوضع جديد منه أم مجاز « قات » ولا ريب ان الشارع أطلق الصلوة والزكوة على المعانى المرادة في لسان أهل الشرع اطلاقاً متقدماً كما حكاه الله تعالى عن خليله ابراهيم عليه السلام إني أسكنت من ذريتي الى قوله ليقيموا الصلوة وقوله واجعلني مقيم الصلوة ومن ذريتي وقال قوم شعيب أصلواتك تأمرك وقال عيسى عليه السلام وأوصاني بالصلوة والزكوة وقال المشركون في جهنم لم نك من المصلين ظاهر أنه قول جميع المشركين من الاولين والآخرين وقال تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وقال صلى الله عليه وآله وسلم لبعض الوفود لاخير في دين لاصلوة فيه فهو نكرة في سياق النفي يعم كل دين فالظاهر ان الصلوة بهذا المعنى أعني المتنازع فيه حقيقة لغوية موضوعة من قبل وجود العرب العرباء وقد قررنا أن الحق ان الواضع هو الله تعالى وحينئذ فاذا ورد لفظ الصلوة والزكوة في كلام الشارع فالمراد بها هذه ولايحتاج الي قرينة بل ربما يقال أنها حقيقة فيها في لسانه مجاز في الدعاء وهب أنه لايسلم هذا وذلك بان يقال لانزاع ان معنى الصلوة ونحوها بالمعنى

(قوله) وذهب الجزولي الخ ، ولهذا صحح ابن مالك قول الحريري فانثنى بلاعينين (قوله) هذا كلامه ، أي الرضي مع تصرف فيه (قوله) ووصفه ، أي الرضي الى قوله لعدم التصريح الخ ، اراد المؤلف عليه السلام أن كلام الرضي يحتمل أن يوافق ماحكى عن الاكثر وماحكى عن الاقل فان اريد الاول كان وجه القرب في كلام الرضي عدم التصريح عن الاندلسي ومن معه بالجواز في المفرد مع القول به فيه فلو صرحوا بالجواز كان عين مذهب الشافعي وان اريد الثاني كان وجه القرب في كلام الرضي موافقة الاندلسي ومن معه للشافعي في غير المفرد وهو المثنى والمجموع ومنعهم في المفرد فيوافق كلام الرضي ماحكى عن الاقل من عدم ابتناء الخلاف على الخلاف للمنع المفرد

(قوله) اراد المؤلف عليه السلام انكلام الرضي ، أي مانقله الرضي عن الجزولي ومن معه اهـ ح عن خط شيخه (قوله) الجواز في المفرد ، على جهة الفرض لئلا ينافي قوله بعد ومنعهم في المفرد اهـ ح عن خط شيخه (قوله) كان عين مذهب الشافعي ، الظاهر أنه من حيث ذكر النكرة في حيز النفي وهو مفرد اهـ ح عن خط شيخه

(اللفظ) كالجنس(١) للحد شامل للكلام والكلمة (المستعمل)خرج به المهمل(٢)وما وضع ولم يستعمل فانه لايسمى حقيقة ولا مجازاً (فيما وضع له)اى في معنى وضع له من حيث أنه وضع له فيخرج الغلط نحو خذ هذا الفرس مشيراً الى كتاب ويخرج المجاز

(١) وانما قال كالجنس ولم يجعله جنساً حقيقة لانه لم يأت به على ماهو قاعدة التحديد من جعل المحدود موضوعاً والحد محمولا اه من سيدنا العلامة الحسين المغربي رحمه الله

(٢) كذا في شرح الشيخ وهو يناقض ماسبق له يعنى للشيخ بان مقابل المهمل الموضوع اه

المذكور ثابت قبل وجود العالم لكن لعله بعبارة غير هذه العبارة والنزاع في هذه الالفاظ فنقول اذا لم يسلم فقد عرفت ان المجاز أولى من الاشتراك وقد اتفقوا على أنها حقيقة في دعاء فاذا أثبتوها حقيقة شرعية صارت من الالفاظ المشتركة والمجاز أولى من الاشتراك سيما وقد صرح ابن الهمام في التحرير وشارحه ابن كمال باشا بانه لابد من القرينة ، ولفظه ولابد أولا أى في أول خطاب الشارع لمن هو عالم بالوضع اللغوى دون الشرعي عن نصب قرينة النقل عن المعنى اللغوى الى المعنى الشرعي رفعاً لتبادر اللغوى انتهى وهو الذى أفاده المصنف بقوله والتفهيم بالقرائن واذا كان لابد من القرينة فلك أن تقول هي قرينة المجاز والعلاقة اطلاق اسم الجزء على الكل ثم اشتهر هذا المعنى المجازى حتى التبس بالحقيقي وتوهم أنه بوضع جديد والى كونه مجازاً ذهب من سيذكرهم المصنف وصرح به الرازى في مفاتح الغيب حيث قال قالت المعتزلة الصلوة من الاسماء الشرعية حيث قالوا لانها أمر شرع في الشرع فاستحال أن يكون الاسم الموضوع قد كان حاصلا قبل الشرع وقال أصحابنا هي من المجازات المشهورة في اللغة اطلق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلوات الشرعية مشتملة على الدعاء لاجرم اطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسماً شرعياً هذا فذلك حق وان كان المراد ان الشرع ارتجل هذه اللفظة ابتداءاً لهذا المسمى فذلك باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وذلك ينافي قوله تعالي انا أنزلناه قرآناً عربياً اه وبه يعرف صحة مانسبه اليه الامام يحيي وعدم صحة مانسبه اليه في جمع الجوامع على مانقل المصنف ثم لايخفى أنه لايوجد موضع فيه اطلاق لفظ الصلوة والزكوة في القرآن الا وقد دل السياق على المراد به وحفت به القرائن فقول المصنف آخر هذا البحث في اظهار فائدة الخلاف أنها اذا اطلقت في كلام الشارع فيحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند الباقلانى لايتحقق به صورة تحتمل الامرين بل القرائن حافة بما سيق له اللفظ وماهو الا تكثير للخلافات ومطاولة للمقاولات

(قوله) كالجنس ، هكذا في الجواهر ولعل زيادة كاف التشبيه ان هذاحد بحسب الاسم والمفهوم، والجنس هو المقوم للحقائق والماهيات وهكذا في نظائر ذلك (قوله) شامل للكلام والكلمة، فهو اولى من قوله في التلخيص الكلمة المستعملة ولهذا قال في حاشية شرح التلخيص للشيخ العلامة لو قال اللفظ لشمل المركب فانه قد يكون حقيقة كما يفهم من كلام الشارح أي السعد (قوله) المستعمل خرج به المهمل ، الاولى انه خرج من قوله فيما وضع له لأن المقابل للمهمل هو الموضوع لا المستعمل ولهذا فان صاحب المطول وصاحب الجواهر لم يخرجا بهذا القيد الا اللفظ قبل الاستعمال فقط (قوله) وما وضع له ولم يستعمل ، كلفظ ضارب اذا لم يستعمل بعد ان حكم الواضع ان كل صيغة فاعل من كذا فهو كذا فانها كلمة موضوعة بالوضع النوعي وليست بحقيقة لعدم الاستعمال كذا ذكره الشيخ العلامة في حواشيه (قوله) من حيث انه وضع له ، اعتمد المؤلف عليه السلام ماذكره السعد من ان الحد يتم بدون قيد اصطلاح التخاطب مع اعتبار قيد الحيثية بل يختل الحد بدون اعتباره واما صاحب الجواهر فذكر أنه لم يتم الحد بقيد الحيثية فان لفظ الصلوة المستعمل في الدعاء يصدق عليه انه استعمل في الموضوع له من حيث أنه الموضوع له في الجملة وقد وسع الكلام بما لايخلو عن تكلف والله اعلم (قوله)فيخرج الغلط الخ و(قوله) ويخرج المجاز الخ ، ظاهره ان خروجهما من قوله فيما وضع له ومن قيد الحيثية وليس كذلك فان خروج الغلط من قوله فيما وضع له فقط والتحقيق ان قوله فيما وضع له يخرج شيئين أحدهما ما استعمل في غير ماوضع له غلطاً كلفظ الفرس في المثال الذي ذكره المؤلف عليه السلام فانه قد استعمل في غير ماوضع له وليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز وثانيهما المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له لا في اصطلاح التخاطب ولا في غيره كالاسد في الرجل الشجاع هذا حاصل ماذكره صاحب المطول واما المجاز المستعمل في ماوضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح التخاطب كما ذكره المؤلف عليه السلام فقد أخرجه الجمهور بقيد في اصطلاح التخاطب والمؤلف عليه السلام أخرجه بقيد الحيثية كما سبق ، اذا عرفت ذلك فقيد الحيثية انما يراد لاخراج هذا القسم من المجاز فقط فلو قال المؤلف أي في معنى ماوضع له يخرج الغلط الخ والمجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له اصلا لأنه وان كان موضوعا الخ ثم يقول وأسقط عن التعريف قيد في اصطلاح التخاطب الخ لكان

لانه وان كان موضوعا بالوضع النوعي فالمراد بالوضع اذا اطلق ماقدمناه في بيانه (١) واسقط (٢) عن التعريف قيد في اصطلاح التخاطب مع انه يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح غير اصطلاح التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع فى الدعاء لعلاقة فانها تكون مجازاً لاستعمالها في غير ماوضعت له فى الشرع وان كانت مستعملة فيما وضعت له فى اللغة لاغناء قيد الحيثية المشعور به فى التعريف على ان التعريف معه من دون ملاحظة قيد الحيثية غير مانع ايضاً لجواز ان يكون لفظ موضوعاً لمعنيين فى اصطلاح التخاطب ويستعمل في احدهما لا من جهة انه موضوع له بل من جهة العلاقة بالمعنى الاخر فانه مجاز مع انه مستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب وخروجه مع ملاحظة قيد الحيثية لايخفى ، فاصدق عليه ماذكرنا (حقيقة)

---

(١) اشارة الى جواب اشكال أورده السعد وهو أنه ان اريد بالوضع الشخصي خرج كثير من الحقائق لان جميع المركبات وكثير من الافعال ومثل المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وبالجملة كل ما كان دلالته بحسب الهيئة دون المادة انما هي موضوعة بالنوع دون الشخص وان اريد مطلق الوضع أعم من النوعي والشخصي لم يخرج المجاز عن التعريف لانه موضوع بالنوع ، وجوابه ان المراد بالوضع عند الاطلاق تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين كما أشار اليه في التلويح اه (٢) قوله واسقط عن التعريف الخ ، في شرح التلويح مانصه فان قيل لابد في التعريف من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احتراز عن انتقاضها جمعاً ومنعاً فان لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع أنه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع أنه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من أفراد الموضوع له في الجملة ومن حيث أنه من أفراد مايدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ماوضع له في الجملة أعني العرف « قلنا » قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف العبارات الا أنه كثيراً مايحذف من اللفظ لوضوحه خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث أنه الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لأن استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعاً لايكون من حيث أنه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث أنها غير الموضوع له وكذا لفظ الدابة في الفرس الخ اه المراد نقله

الكلام وافياً بالمقصود والله أعلم هذا والمراد بالغلط الخطأ على سبيل القصد يزعم انه على قانون الوضع بلا اثبات وضع من عنده لا على جهة السهو كذا قيل وكأن وجه التخصيص ان الغلط على سبيل السهو يخرج بقيد الاستعمال بان يقال معناه الاستعمال عن قصد ، كذا في حاشية الشيخ العلامة (قوله) ماقدمناه ، يعني في اول مباحث الموضوعات اللغوية وهو مانقله عن صاحب التلويح وكلامه هو جواب اشكال أورده في حاشية شرح المختصر وأحال الجواب على مافي التلويح وقد تقدم ذلك (قوله) مع انه يخرج ، أي قيد اصطلاح التخاطب (قوله) لاستعمالها في غير ماوضعت له في الشرع ، يعني الذي هو اصطلاح التخاطب (قوله) وان كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة ، يعني الذي هو غير اصطلاح التخاطب (قوله) لاغناء قيد الحيثية ، علة لقوله وأسقط عن التعريف (قوله) والمشعور به في التعريف الظاهر ان اللام للعهد أي في هذا التعريف المذكور لكونه تعريفاً لما هو من الامور النسبية إذ ليس المراد ان قيد الحيثية مشعور به في التعريف مطلقاً سواء كان في الامور النسبية او غيرها يؤيد ذلك انهم عللوا ترك هذا القيد في عبارة المصنفين باشتهار ان قيد الحيثية مراد في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات كما تختلف الحقيقة اللغوية مثلا عند أهل الشرع لانها مجاز عندهم (قوله) على أن التعريف معه ، أي مع قيد اصطلاح التخاطب (قوله) لجواز ان يكون لفظ موضوعاً لمعنيين الخ ، قيل في مثاله كما في لفظ الشمس اذا فرض وضعه للجرم والضوء بالاشتراك اللفظي ثم استعمل للضوء مثلا لا من حيث أنه موضوع له بل من حيث أنه لازم ماوضع له وفي حاشية الشيخ العلامة لشرح التلخيص في مثاله مانصه كما جوزوا في شروح الكشاف استعارة العمى لعماء البصيرة من عمى البصر مع انه حقيقة فيهما كما يستفاد من الاساس وانما اعتبروا الاستعارة للمبالغة في أن ذلك الأمر المعقول بمنزلة المحسوس فالاحتراز عن ذلك المجاز انما هو بملاحظة الحيثية انتهى

(قوله) وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل الخ ،عدل المؤلف عليه السلام عن قوله في شرح التلخيص وهي في اللغة ذات الشيء اللازمة له من حق اذا ثبت الخ لما أورده في الحواشي من أن هذا ليس وضعه الأول لأن وضعه الاول فعيل بمعنى فاعل أو مفعول على ماقرره أئمة العربية وانما اطلق على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمة« وأجاب » في الجواهر بجواب غير منتهض فلذا عدل المؤلف عن عبارة المختصر (قوله) من حققت الشيء، بالتخفيف اذا أثبته جعل في شرح القطب معنى المتعدي أمرين حيث قال من حق فلان الامر اي اثبته أو من حققت اذا كنت منه على يقين والمؤلف عليه السلام اقتصر على الاول وهو المعروف في شرحي التلخيص وغيرهما (قوله) اذا اثبته ، قاعدة الفعل المسند الى ضمير المتكلم اذا فسر باي وجب ان يتطابقا في الاسناد الى المتكلم لأن الثاني تفسير للاول واذا جيء بكلمة اذا في مقام التفسير لذلك الفعل كان صدور الكلام في موضع الجزاء فالواجب حينئذ ان يكون هو وما بعد اذا بصيغة الخطاب هكذا في حواشي الكشاف للسيد المحقق والعلامة السعد اذا عرفت ذلك فعبارة المؤلف من التفسير باذا (قوله) نقل الى اللفظ الثابت أو المثبت ،ظاهر هذا أنها منقولة في المرتبة الثانية فقط وسيأتي عن الجواهر انها منقولة في المرتبة الثالثة (قوله) ومعنى كونها للنقل الخ ،قال الفاضل الشلبي معنى كون انتـاء النقل من الوصفية الى الاسمية أن اللفظ اذا صار بنفسه اسماً لغلبة الاستعمال بعدما كان وصفاً كان اسميته فرعاً لوصفيته فشبه بالمؤنث لأن المؤنث فرع المذكر فتجعل التاء علامة للفرعية كما جعل علامة في رجل علامة لكثرة العلم بناء على ان كثرة الشيء فرع لتحقق أصله (قوله) فلا حاجة الى ماقيل هذا ،أي كون التاء النقل على الثاني وهو حقيق بمعنى المفعول ظاهر الخ هذا كما في حاشية الشيخ العلامة لطف الله ووجه عدم الحاجة الى ماقيل ان اللفظ اذا كان غالباً غير محتاج الى الموصوف كما هو شأن الصفات الغالبة فلا معنى لتقدير الموصوف (قوله) واما على الاول ،أي كون فعيل بمعنى فاعل فباعتبار أن يجعل وصفاً لمذكر لا لمؤنث اذ لو جعل وصفاً لمؤنث كانت التاء على القياس لا للنقل ولهذا قال صاحب الجواهر «اعلم» ان الحقيقة فعيلة من الحق اما بمعنى الفاعل كالعليم فلا يستوي فيه المذكر والمؤنث فتكون تاء التأنيث جارية على القياس فيكون معناها الكلمة الثابتة واما بمعنى المفعول كالجريح فيستوي فيه المذكر والمؤنث فتكون التاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الأسمية لأنه لاحاجة الى علامة التأنيث حينئذ ويكون معناه المثبتة ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق للواقع لكونه ثابتاً ثم الى القول المطابق للواقع لكونه مثبتاً أو ثابتاً أيضاً ثم من القول الى اللفظ المستعمل فيما وضع له فهي منقولة في المرتبة الثالثة (قوله) وقد عرفت فوائد القيود، كأنه أراد عرفت هنا فوائد القيود مما تقدم ولو بالمقابلة فان قيد الوضع اذا كان فيما تقدم لاخراج المجاز عرف ان نفيه هنا لاخراج مقابله وهو الحقيقة وقيد الحيثية اذا كان كما عرفت لاخراج بعض المجاز عرف أنه هنا لادخال ذلك البعض كلفظ الصلوة المستعمل في عرف الشرع في الدعاء فانه وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة لكن لامن حيث انه وضع له بل من حيث العلاقة بينه وبين ماوضع له في الشرع

في الاصطلاح وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء(١) اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا أثبته نقل الى اللفظ الثابت او المثبت في مكانه الاصلي والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية ومعنى كونها للنقل انها علامة على كون لفظ الحقيقة غالباً غير محتاج الى الموصوف فلا حاجة الى ماقيل هذا على الثاني ظاهر (٢) لاستواء المذكر والمؤنث فيه واما على الاول فباعتبار أن يجعل وصفاً لمذكر لا لمؤنث لعدم استوائهما فيه (و) اللفظ المستعمل (في غير ما وضع له)وقد عرفت فوائد القيود وعدم الاحتياج الى زيادة في اصطلاح التخاطب وقوله (لعلاقة)

(١) مقابل بطل اه فصول بدايع (٢) الظاهر أنه اشارة الى ماقاله السكاكي من أنها للتأنيث وماقاله السعد بعده ، اما على الاول فظاهر لأن فعيلا بمعنى فاعل يذكر ويؤنث سواء اجرى على موصوفه أم لا نحو رجل ظريف وامرأة ظريفة واما على الثاني فلان لفظ الحقيقة قبل النقل الى الاسم صفة لمؤنث غير مجراة على موصوفها وفعيل بمعنى مفعول انما يستوى فيه المذكر والمؤنث اذا اجرى على موصوفه نحو رجل قتيل وامرأة قتيل ، واما اذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب دفعاً للالتباس نحو مررت بقتيل بني فلان وقتيلة بني فلان ولايخفى مافي هذا من التكلف المستغنى عنه بما تقدم فاذا عرفت ذلك عرفت مافي الشرح من الاختلال اه لي

(قوله) ظاهر هذا انها منقولة،ينظر من اين يظهر هذا من كلام المؤلف اذ لم يتعرض لمراتب النقل اه ح عن خط شيخه (قوله) لكن لامن حيث انه وضع له، فيصدق عليه انه مستعمل في غير ماوضع له من حيث انه وضع له اه حسن بن يحيى ح

وأما قيد الاستعمال فالكلام فيه واضح لأنه لاخراج اللفظ قبل الاستعمال في الموضعين واما الغلط فلم يعرف اخراجه بالمقابلة كما هو مقتضى العبارة اذ خروجه فيما تقدم بقيد الوضع وهنا بقيد آخر فلعله قصد بالفوائد الأكثر منها هذا ماينبغي ان تحمل عليه العبارة وان كان ظاهر العبارة يأباه والمؤلف عليه السلام حاول بهذه

العبارة الاكتفاء عن فائدة كل قيد في

يخرج الغلط وقوله (مع قرينة عدم ارادته) تخرج الكناية لانها لفظ مستعمل في غير ماوضع له مع جواز ارادته (مجاز) أي يسمى ماصدق عليه ذلك مجازاً في الاصطلاح وهو في اللغة مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه نقل الى اللفظ الجائز أي المتعدي مكانه الاصلي أو اللفظ المجوز به على معنى انهم جازوا به مكانه الاصلي (وكل) واحد (منهما) أي من الحقيقة والمجاز ينقسم الى اربعة أقسام (لغوي وشرعي وعرفي خاص) يتعين ناقله عن المعنى اللغوى وخص بغير الشارع (أو) عرفي (عام) لايتعين ناقله ، اما الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة فهي لغوية كاسد للسبع وان كان الشارع فشرعية(١) كالصلوة المنقولة من الدعاء الى العبادة المخصوصة ، والا فعرفية عامة كدابة فانها لما يدب كالانسان تخصصها العرف العام بذوات الاربع وهجر المعنى الاول ولا تستعمل فيه لكل مايدب الا بقرينة ، أو عرفية خاصة كمصطلحات أهل كل علم وأهل كل صناعة ، واما المجاز فلان اللفظ ان كان مستعملا في غير ماوضع له لغة فهو لغوي كاسد للرجل الشجاع ، أو شرعا فهو شرعي كالصلوة في الدعاء ، أو في العرف العام كالدابة لكل مايدب فهو عرفي عام(٢) أو في العرف الخاص فهو عرفي خاص كمصطلحات اهل الصناعات والعلوم اذا استعملوا شيئاً منها فيما يناسب معناه عندهم ﴿مسئلة﴾ اتفقوا على ان (الحقيقة اللغوية والعرفيه واقعتان)

---

(١) وهي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها كالصلوة للافعال المخصوصة والزكوة للقدر المخرج قال في المحصول سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة كاوائل السور عند من يجعلها أسماء أوكانا معلومين لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظ الرحمن لله تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى قل ادعو الله أو ادعوا الرحمن انا لانعرف الرحمن الارحمن اليمامة أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوماً كالصوم والصلوة اه أسنوى (٢) أي فانها في العرف مجاز أي اذا استعملها المخاطب بالعرف في كل مايدب كانت مجازاً عنده اه ﴿فائدة﴾ مجاز المجاز هو ان يجعل المجاز المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز آخر فيتجوز بالمجاز الاول عن الثاني لعلاقة بينهما كقوله تعالى ولكن لاتواعدوهن سراً فانه مجاز عن مجاز لان الوطء تجوز عنه بالسر لأنه لايقع غالباً الا في السر وتجوز به عن العقد لأنه تسبب عنه والمصحح للمجاز الأول الملازمة والثاني السببية والمعنى لاتواعدوهن عقد النكاح اه من بعض الحواشي « قلت » وقد ذكره جار الله أيضاً في سورة الصافات في قوله تعالى قالوا انكم كنتم تأتوننا عن اليمين اه

تعريف المجاز روماً للاختصار (قوله) وهو في اللغة مفعل ، في شرح التلخيص وهو في الاصل مفعل قال الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته كانه ارادوا ما في الحال فهو مفعل بسكون العين لكن فيه ان قوله نقل الخ لايناسبه فلو قال فهو مصدر من جاز الخ لكان أولى انتهى فالمؤلف عليه السلام ان اراد التقييد كما في شرح التلخيص ورد عليه ماذكره الشيخ لأن المنقول هو مفعل بسكون العين بعد الاعلال وان لم يرد التقييد لم يستقم اطلاق قوله في اللغة لأن مفعلا بفتح العين انما هو في الاصل قبل الاعلال لا في استعمال اللغة الطاري فالاولى ترك قوله في اللغة ويقال وهو مصدر من جاز الخ (قوله) من جاز المكان يجوزه اذا تعداه نقل الخ ، لم يحمل المجاز على ماذكره صاحب التلخيص من أنه من جعلت كذا مجازاً الى حاجتي أي طريقاً اليها مع انه على هذا حقيقة وعلى ماذكره المؤلف يكون مجازاً الا ان تسمية الكلمة المستعملة فيما وضعت له بالحقيقة لكونها ثابتة أو مثبتة ترجح ماذكره المؤلف وهو أن يكون من جاز المكان اذا تعداه رعاية للتقابل (قوله) وخص بغير الشارع ، يعني أن المتعين ناقله خص بغير الشارع تشريفاً لما وضعه الشارع باخراجه عن العرفي الخاص (قوله) اتفقوا على ان الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان ، وفي شرح ابي زرعة أما العرفية فانكرها قوم كالشرعية

(قوله) قد صارت حقائق فيها ، ضرورة عدم احتياج فهم هذه المعاني الشرعية من هذه الالفاظ عند الاطلاق الى قرينة في لسان اهل الشرع اتفاقاً وهو علامة الحقيقة وانما النزاع في ان عدم الاحتياح الى القرينة اما بسبب وضع الشارع اياها فتكون حقائق شرعية وهو المذهب المختار اولا تكون بسبب وضع الشارع بل بسبب غلبة استعمالها في تلك المعاني في لسان أهل الشرع حتى صارت حقائق عرفية خاصة لهم وان كانت مجازات لغوية في كلام الشارع بمعونة القرائن وهو مذهب القاضي على احد قوليه والقول الآخر للقاضي انها مستعملة في حقائقها اللغوية والزيادات شروط لوقوعها معتبرة مقبولة شرعاً هكذا في الجواهر وقد ذكر ذلك أيضاً غيره عن القاضي وما ذكره المؤلف عليه السلام هو كما في حاشية السعد بياناً لحاصل ماذكره في شرح المختصر من تحرير محل النزاع في الحقيقة الشرعية (قوله) وأما في كلام الشارع فتحمل الخ ، هذا اشارة الى فائدة الخلاف في الحقيقة الشرعية قال السيد المحقق يعنى انا اذا قلنا ان الشارع وضعها لهذه المعاني فانا اذا وجدناها في كلامه مجردة عن القرينة حملناها على المعاني الشرعية اذ الظاهر انه يتكلم باصطلاحه وهذه المعاني هي الحقائق بالقياس اليه واذ قلنا بعدم الوضع حملناها على المعاني اللغوية لأنه يتكلم على قانون اللغة وهذه هي الحقائق فيها وأما في استعمال المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين فتحمل على المعاني الشرعية بلا خلاف أما على الاول فلان ظاهر حالهم أنهم يتكلمون باصطلاح الشارع وأما على الثاني فلان الظاهر أنه على عرفهم وهذه بالقياس اليهم حقائق عرفية (قوله) واورد عليه انه لايلزم من سبق المعاني الخ ، يعنى ان دعوى كونها اسماً لمعانيها الشرعية حيث تسبق معانيها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالقياس الى اطلاق الشارع فهذه الدعوى ممنوعة وان كانت بالنسبة الى اطلاق المتشرعة فاللازم حينئذ كونها حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية وفرق بين الحقيقة الشرعية للشارع والحقيقة العرفية فان العرفية استعملها اولا مجازاً بمعونة القرائن ثم غلبت في معانيها بعد ذلك في لسان المتشرعة بخلاف الحقيقة الشرعية للشارع فكأن المستدل لم يفرق بينهما وهذا الايراد لم يجب عنه في شرح المختصر وحواشيه وأما المؤلف عليه السلام فاجاب باثبات المدعى الذي منعه المورد وهو كونها حقائق شرعية واستدل لذلك بتبادر معانيها المخصوصة من كلام الشارع حيث قال ولأجله تبادرت الخ ، وقدم قبل ذلك مقدمتين اشار الى أنهما قطعيتان ليدعي عناد منكرهما ليتم المطلوب ، الاولى منهما قوله لاريب الخ ، والثانية قوله وان الشارع الخ ثم قال ولأجله تبادرت الخ ، فيثبت كونها حقائق شرعية وأنت خبير بان المقدمة الاولى انما يندفع بها كونها حقائق لغوية ولم يذكر ذلك في الايراد انما ذكر فيه جواز كونها حقائق عرفية الا ان المؤلف عليه السلام أوردها دفعاً لكونها حقائق لغوية زيادة على المحتاج اليه في دفع الايراد استيفاء لما يرد على المدعي فقوله في المقدمة الثانية ولم يكن الا بهذه الاسماء الخ يندفع به كونها حقائق عرفية لما عرفت من توقفها في أول استعمالها على القرائن

سواء كانت العرفية عامة او خاصة (والمختار وقوع الشرعية) أيضاً وهو قول الجمهور خلافاً للقاضى ابى بكر الباقلاني « واعلم » انه لانزاع فى ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة فى غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها انما النزاع فى ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعانى بلاقرينة فتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا أو بغلبتها فى تلك المعانى(١) فى لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضى فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعانى الشرعية وفاقاً واما في كلام الشارع فتحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند الباقلاني ، احتج الجمهور بقوله (لتبادر الشرعي من اطلاق الصلوة والزكوة والصوم والحج) يعنى انه يسبق من هذه الالفاظ الى الفهم عند اطلاقها معانيها الشرعية التي هى الركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات واداء مال مخصوص وامساك مخصوص وقصد مخصوص على أوجه مخصوصة بعد ان كانت للدعاء والنماء والامساك والقصد المطلقين وذلك علامة الحقيقة وأورد عليه انه لايلزم من سبق المعاني الشرعية عند الاطلاق ثبوت الحقائق الشرعية

(١) لكثرة دورانها على ألسنة أهل الشرع لمسيس حاجتهم الى التعبير عنها اه عضد

(قوله) وأما على الثانى فلان الظاهر أنه ، أي المتكلم اه (قوله) حيث تسبق معانيها منها ، وضع الظاهر موضع المضمر اهح (قوله) أشار الى أنهما قطعيتان ، بقوله لاريب الخ (قوله) استيفاء لما يرد الخ ، كما يفهم من القول الثانى كما تقدم في كلام المحشي سابقاً في آخر قوله وقد صارت حقائق الخ اهح عن خط شيخه

لجواز صيرورتها بالغلبة حقائق عرفية خاصة أي في عرف أهل الشرع وان لم تكن حقائق شرعية أي بوضع الشارع(١) وقد يجاب بانه لاريب في ان هذه المعاني المخصوصة لا يعرفها اهل اللغة وان الشارع قصد الى تعريف المكلفين اياها ولم تكن الا بهذه الاسماء وهي مجردة عن لازم المجاز(٢) الذي هو القراين قطعاً والا لنقلت مثلها(٣) ولا نعنى بثبوتها الا ذلك ولاجله تبادرت من كلام الشارع، احتج القاضي ابو بكر ومتابعوه أولاً بانها لو نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية لفهمها(٤) المكلف لان الفهم شرط التكليف ولو وقع التفهيم لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم والنقل اما متواتر ولم يوجد

(١) وتعيينه بلا قرينة اذ لادليل على ذلك اه سعد وغيره (٢) يقال قد تكون القرائن حالية أو خفية اه (٣) لقائل ان يقول المحوج الى القرينة عدم فهم هذه المعاني عند اطلاقها وذلك انما هو عند قصد الشارع التعريف وبعد تعريفه لايحتاج الى ذلك لغلبتها وصيرورتها حقائق عرفية فلا حامل على نقل القرائن حينئذ اه (٤) أي يفهم غير المعاني اللغوية من المعاني الشرعية أقول ههنا نظر لأنا مكلفون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وكون الفهم شرط التكليف انما يقتضي تفهيم تلك المعاني المرادة منها وقد حصل ذلك بالبيان النبوي على ماتشهد به التفاسير حيث روى في تفسير الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية أحاديث كثيرة ولا يقتضي تفهيم أن تلك الألفاظ منقولة الى تلك المعاني أو موضوعة لها في عرف الشرع وعلى هذا فقولهم أو بالآحاد وانها لا تفيد العلم والمسئلة علمية بناء على ان مسائل الاصول يعتبر فيها القطع ولا يكتفى فيها بالظن قلنا كون المراد من تلك الالفاظ هذه المعاني ليس من مسائل الاصول بل المسئلة الاصولية ههنا أنها حقائق في تلك المعاني والفرق بينهما ظاهر وكذا قولهم وأما التواتر ولم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه محل نظر اذ الخلاف الواقع هو الخلاف في كونها حقائق وهذا ليس مما يكلف به انما المكلف به كون المراد منها هذه المعاني والخلاف لم يقع فيه ثم لايخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على بقائها في المعاني اللغوية وعدم نقلها الي المعاني الشرعية أصلا على مايدل عليه قول الشارح العضد أي نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية اذ المراد بالنقل المعنى اللغوي العام الشامل المجاز أيضاً اذ تفهيم المكلف كما يلزم من المعاني الحقيقية يلزم من المعاني المجازية اذا كانت مرادة للشارع لافرق بينهما وهذا ماوعدناك ببيانه اه مير زاجان

و(قوله) والالنقلت، أي وان لم يثبت هذا الحصر لنقلت أي القرينة مثل نقل هذه الأسماء الشرعية وقد يقال قد استغنى عن نقلها عن الشارع ابتداء بصيرورتها بعد ذلك حقائق في عرف المتشرعة كما ذلك شأن الحقائق العرفية أو يقال أيضاً لانسلم عدم حصول القرينة ونقلها لقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي وقد يجاب عن هذا بان هذا من التفهيم بالقرائن والترديد كما يقال في الأطفال وذلك غير قادح في تعليم اللغات أو يجاب بان قوله صلوا يراد به الأمر بما عرفوه وقوله كما رأيتموني اصلي يراد به تعليم هيئات الصلاة (قوله) ولا نعنى بثبوتها، أي بثبوت الحقائق الشرعية الا ذلك، الأشارة الى قصد تعريف الشارع اياها بمجرد هذه الأسماء وفي العبارة تسامح لان ثبوتها ليس قصد تعريف الشارع اياها بل معناه فهم معانيها عند الاطلاق بغير قرينة فلو قال ولأجله تبادرت ولا نعنى بثبوتها الا ذلك أي التبادر لكان أظهر (قوله) ولاجله تبادرت، أي لاجل ماذكرنا من ان الشارع قصد الخ لا لأجل الغلبة كما ذكره هذا المورد وقد يقال أفادتها لتلك المعاني بغير قرينة باعتبار وضع الشارع وتعيينه ممنوع كما ذكره صاحب الجواهر، لايقال مبنى الكلام في هذه المسئلة ان الشارع عرف هذه الحقائق بمجرد هذه الاسماء ولولا ذلك لم تكن حقائق شرعية وقد عرفت أن تعريف اللغات حصل بالقرائن ولم يخرجها ذلك عن كونها حقائق وسيأتي الجواب بذلك عن حجة القاضي حيث قيل والتفهيم بالقرائن لانا نقول لعل المراد

(قوله) اي وان لم يثبت هذا الحصر، أي حصر التعريف بهذه الاسماء مع التجرد فالمعنى والا يكون بهذه الاسماء مجردة بل بها مع عدم التجريد اه ح عن خط شيخه (قوله) وقد يقال قد استغنى الخ، والمانع ان يمنع الاستغناء عن نقل القرينة في خطاب الشارع لانا مكلفون مثلهم نعم يحصل الاستغناء في خطاب المتشرعة وهو غير قادح اه حبشي ح (قوله) يراد به الامر بما عرفوه، فقد تثبت الحقائق من غير قرينة اه ح عن خط شيخه (قوله) لايقال مبنى الكلام الخ، المراد من قوله مبنى الخ، أنه لايجاب عما ذكره صاحب الجواهر من المنع ﴿﴾ بان الشارع عرف الحقائق بمجرد هذه الاسماء والحال انك قد عرفت ان تعريف اللغات حصل بالقراين وايضاً قد حصل الاعتراف بوجود القرائن هنا في الرد على القاضي فتامل والله اعلم اه ح عن خط شيخه ﴿﴾ بل يجاب بالفرق بين القرائن وهو ارادة سيلان بقوله لانا نقول الخ اه ح عن خط شيخه (قوله) لانا نقول الخ، لوقال القاضي بل يقال لعل المراد بالقرينة الخ لكان اظهر اه ح عن خط شيخه

أوآحادى ولا يفيد العلم(١) «والجواب» انها فهمت لهم ولنا بالترديد وبالقراين(٢) كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح معهم بوضع اللفظ للمعنى وهذا ما اشار اليه بقوله (والتفهيم بالقراين) احتجوا ثانياً بما افاده بقوله (قيل هى) أي الحقائق الشرعية لو وقعت لكانت (غير عربية) لان المفروض ان العرب لم يضعوها (و) لو كانت غير عربية للزم ان لا يكون القرآن عربيا لان (اشتمال القرآن عليها ينفى عربيته(٣)) فما بعضه خاصة عربي لا يكون كله عربياً وقد قال تعالى انا انزلناه قراناً عربياً « قلنا » فى الجواب (ليس كله عربيا) بل هو ممنوع (والضمير في) انا انزلناه للسورة) لا للقرآن وليس فى السورة شيء من هذه الالفاظ ، قالوا السورة بعض القرآن وبعض القرآن لا يكون قرآناً، قلنا لا نسلم عدم صدق الشيء على البعض منه دائماً(٤) (و) انما يلزم لو لم يكن اسم الشيء كالماء والعسل ومثلهما (القرآن بازاء) مفهوم (كلى يصدق على الجملة وعلى أى بعض منها) ولذلك لو حلف لا اقرأ القرآن حنث بقرائة آية وصح ان يقال هذه الآية قرآن وبعض قرآن بالاعتبارين(٥) بخلاف المائة(٦) والرغيف (وان سلم) ان القرآن كله عربي فلا يلزم من كونها(٧) فى القرآن امتناع كونه عربياً (فقد يطلق العربى) ولو مجازاً (على ماغالبه كذلك) أى عربى كشعر فيه فارسى وعربي فانه ينسب الى ما غلب فيه منهما واطلاق العربي على القرآن لا يستلزم كونه حقيقة فيه غايته ان

---

(١) وأيضاً فالعادة تقضى في مثله من أركان الدين بالتواتر اه عضد وفصول بدايع

(٢) المعينة وهي معلومة اه فصول بدايع (*) لعله يقال فهمها لهم بالترديد يقتضى مدة تتسع لكثرة الترديد التى تنتج الفهم المذكور ولم ينقل أنه صلى الله عليه وآله وسلم بقى مدة يردد خطابهم بهذه الشرعيات ولم يفهموا معنى ذلك الخطاب الا بعد طول الترديد في المدة المذكورة ولو وقع لنقل وأما فهمها بالقرائن فقد منعتموه آنفاً وقلتم لو وقعت لنقلت فالتعويل عليها هاهنا مناقضة ظاهرة والله أعلم (*) للباقلانى أن يقول لو كان ثمة قرائن لنقلت كما قلتم فيما سبق فانه لا مرجح لثبوت القرائن لمدعاكم دون مدعاه فتأمل اه (٣) لو قيل لثبوت اشتمال القرآن عليها وذلك ينفى عربيته الخ لكان أحسن كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام والعذر واضح وعبارة فصول البدايع واللازم باطل لأن القرآن مشتمل عليها وكل مشتمل على غير العربى غير عربى وقد قال تعالى انا أنزلناه قرآناً الخ اه من خط القاضى على البرطي عافاه الله

(٤) فانه يصدق اسم الشيء على البعض منه لمشاركة الكل الجزء في معناه فان الماء اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى أى بعض منه فيصح أن يقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلى وانه بعض الماء ويراد بالماء مجموع المياه الذى هو أحد أفراد هذا المفهوم والقرآن من هذا القبيل فالسورة قرآن وبعض من القرآن بالاعتبارين اه من حاشية السعد باختصار والله أعلم (٥) كونه اسماً للمفهوم الكلي أو للمجموع الشخصى اه

(٦) فان اسم الكل لا يطلق على بعضها وهو العشرة اه رفو (*) فلا يصدق على البعض منه لأنه لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم فان المائة اسم لمجموع الآحاد المخصوصة اه سعد

(٧) أى الحقائق الشرعية اه .

بالقرينة التى تقدح في الحقيقة الشرعية وتخرجها عن محل النزاع هي القرينة المانعة والمذكور في وضع اللغات هي المعينة وهي التى اجابوا بها عن شبهة القاضي ولو أجاب المؤلف عليه السلام عن هذا الايراد بما أجاب به عن شبهة القاضي لكان قوياً مندفعاً عنه منع صاحب الجواهر لكن عبارته تنافي ذلك لأن قوله ولم يكن أي التعريف الا بهذه الأسماء الخ نفي للقرائن المعينة الشاملة لما ذكروا في تعريف اللغات « فائدة اعلم » أن تصحيح المذهب المختار وتقويم أدلته مع ملاحظة ماذكروا في تحرير محل النزاع مشكل والله اعلم (قوله) لأن المفروض أن العرب لم يضعوها ، ينظر هل يرد هذا على القول بان واضع اللغات هو الله تعالى (قوله) والضمير في انا انزلناه للسورة ، يعنى باعتبار المنزل أو المذكور أو القرآن (قوله) وان سلم ان القرآن كله عربى ، التأكيد ينافي ما يأتى من اطلاق العربى على ماغالبه عربى وعبارة شرح المختصر سلمنا انها غير عربية وان القرآن عربى لكن لا نسلم ان كونها في القرآن يمنع كون القرآن عربياً

(قوله) هو الله تعالى ، يمكن ان يقال بل لو كان الواضع هو الله تعالى اذ وضعه باعتبار الشرع غير وضعه للغات والله اعلم اه حبشي (قوله) التأكيد ينافي الخ ، التأكيد للكل المجموعي ولابد منه ليصح ابتناء آخر الكلام وعبارة شرح المختصر وان لم يصرح به فهو مراد فتامل

ه ح عن خط شيخه

يقال الاصل في الاطلاق الحقيقة لكن المجاز قد يرتكب لما ذكرنا من الدليل على كونها حقائق شرعية (وتوقف الآمدى) في الوقوع وعدمه لتعارض الادلة عنده فلم يختر شيئاً «واعلم» انها قد اختلفت الكتب في نقل المذاهب في هذه المسئلة فقال الامام يحيي في معياره في وقوع الشرعية أربعة مذاهب، أولها نفيه وعزاه الى بعض المرجئة وابي بكر الباقلاني، وثانيها انها باقية على افادة معانيها اللغوية مع زيادة امور اشترطها الشرع فالصلوة مفيدة للدعاء بشروط هي الركوع والسجود ونحوهما(١) وعزاه الى ابي حامد الغزالي واختاره لنفسه ونقله عن ابي حامد مخالف لكلامه في المستصفى(٢) لان كلامه فيه لا يخالف الجماهير، وثالثها انها مجازات استعملت فيما يناسب معانيها اللغوية وعزاه الى الرازى، ورابعها انها منقولة عن معانيها اللغوية الي معانيها الشرعية وعزاه الى جماهير أئمة الزيدية والمعتزلة والفقهاء، وفي المحصول(٣) وفروعه ثلاثة مذاهب،(٤) النفي والاثبات، والثالث وهو اختياره انها مجازات، وفي جمع الجوامع ثلاثة مذاهب، نفي الامكان،(٥) ونفي الوقوع، والوقوع، واختاره(٦) وعزاه الى ابي اسحق الشيرازى والجويني والرازى وابن الحاجب وعزو هذا الى الرازى يخالف اختياره في المحصول انها مجازات وهذه كلها ترجع الى ماذكرناه من القولين لان الثاني والثالث مما حكاه الامام يحيي يرجعان الى نفيها ان كانت الشروط خارجة كما هو الظاهر والارجع الثاني الى الرابع وهكذا الكلام في عبارة المحصول وجمع الجوامع بلى يخرج من عبارة جمع الجوامع قول ثالث هو نفي الامكان وهو لمن يقول ان بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية وبطلانه ظاهر، ولم يذكر ابو الحسين في المعتمد غير القولين وعزى الاثبات الى المعتزلة والفقهاء والنفي الى قوم من المرجئة ولكنه قال ان بعض عللهم تدل على انهم أحالوا ذلك وبعضها على انهم قبحوه فهو يشير الى مثل مافي جمع الجوامع، ثم اعلم أن الشرعية قسمان، فرعية وهي المنقولة الى فروع الدين، ودينية وهي المنقولة الى اصول الدين كالايمان والكفر والفسق ومؤمن وكافر وفاسق وبعض المثبتين للشرعية يقتصرون على الفرعية وهم جمهور الاشعرية

(قوله) وفروعه، أي الحاصل والتحصيل والمنتخب

---

(١) فهو متصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع اه (٢) ولعل الامام يحيي نقل عنه من غير المستصفى كالمنخول اه (٣) قوله وفي المحصول هو للرازى وفروعه أى المحصول هي الحاصل والتحصيل والمنتخب اه (٤) ورابعها الوقف ولعل المؤلف لم ينظر اليه اه (٥) وعبارة مختصر المنتهى الحقيقة الشرعية واقعة اه قال مير زاجان اشارة الي انه لاخلاف في امكانها اه (*) نفي الامكان نفي للوقوع وزيادة فيرجع الي القول بالنفي اه (٦) يعني وقوع الشرعية لا الدينية كما هو صريح كلامه اه

(والمختار وقوع الدينية) أيضاً وهو قول اكثر الزيدية والمعتزلة وبعض الفقهاء والجماهير من السلف «قال» ابن حجر في مقدمة فتح الباري عن البخاري كتبت عن الف وثمانين نفساً ليس فيهم الا صاحب حديث وقال أيضاً لم أكتب الا عن من قال الايمان قول وعمل ، وذلك (لان المؤمن لغة المصدق) قال تعالى وما أنت بمؤمن لنا (وشرعا المطيع) أي فاعل الطاعات ومجتنب المقبحات مع التصديق ، وكذا الايمان في اللغة التصديق (١) وفي الشرع فعل الطاعات واجتناب المقبحات معه ، وذلك

---

(١) مأخوذ من الامن كان المصدق امن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق صار ذا أمن ومنه ما امنت ان اجد صحابة وفي الشرع عند جمهور الأشعرية التصديق بما علم بالضرورة أنه من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء والذي يدل على التصديق وحده أنه سبحانه أضاف الايمان الى القلب في مواضع من كتابه وعطف عليه العمل الصالح في مواضع وقرنه بالمعاصي مثل وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية مع مافيه من قلة التغيير لأنه الاقرب الي الاصل ثم اختلف في أن مجرد التصديق القلبي هل هو كاف لأنه المقصود أولابد من انضمام الاقرار به للممكن منه ولعل الحق هو الثاني لانه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الخاذل وللمانع أن يجعل الذم للانكار لا لعدم الاقرار به اهمن تفسير البيضاوي قال في التلويح «واعلم» ان المنقول الى ان قال يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءاً من الايمان ولا شرطاً له بل شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمناً عند الله غير مؤمن في أحكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمناً في احكام الدنيا كافراً عند الله الخ اه المراد نقله (*) في صيانة العقايد للجلال ما نصه قوله والايمان اسم لجميع الطاعات هذه هي الحقيقة الدينية المنقولة الى ما يتعلق باصول الدين وهي أخص من الشرعية المنقولة الي فروعه لان كل من أثبت الاولى أثبت الثانية من دون عكس بل الظاهر ان القول بالدينية يختص بالوعيدية من المعتزلة وقد اطلق في شرح الغاية وغيره أنه مذهب الجماهير من السلف ونقل قول البخاري أنه قال لم أكتب الا عمن قال الايمان قول وعمل مع انه كتب عن الف وثمانين نفساً لكن الظاهر ان

(قوله) والمختار وقوع الدينية ، ومعنى كونها دينية انا متعبدون باجراء هذه الاسماء على المسمين بها

(قوله) قال ابن حجر الخ ، هذا استظهار على اثبات الجماهير من السلف للدينية

(قوله) ابن حجر في مقدمة فتح الباري ، أقول هذا استظهار على قوله والجماهير من السلف لان هذه العدة في رجال البخاري من السلف وهم جمهور كثير وليسوا كل من يقول بالحقيقة الدينية بل هم مع كثرتهم بعض من السلف فلذا نقل عدتهم والا فالحجة انما هي في قوله ومانقلت الا عمن يقول الايمان قول وعمل فجعلوا الايمان مركب من الأمرين وهذه حقيقة شرعية دينية اذ هو لغة مجرد التصديق ولكن لايخفى ان قولهم الايمان قول وعمل لايدل على القول بالحقيقة الشرعية الدينية لم لايكون حقيقة عرفية لأهل الشرع ولا نزاع أنها واقعة ومحل النزاع الحقيقة الشرعية ويأتي تحقيق مرادهم قريباً (قوله) فاعل الطاعات ومجتنب المقبحات ، أقول الاولى على رأيه أنه فاعل الواجبات لان المسنون طاعة ولايعد تاركه غير مؤمن عند المصنف ثم اللام في الطاعات والمقبحات لايفيد المطلوب للمصنف الا بحملها على الاستغراق ويخرج عن الحد من ارتكب المقبحات وترك الطاعات طول عمره ثم تاب وعاجله الموت ثم هذا الدليل الذي استدل به المصنف لايساوي الدعوى لانه ليس فيه ذكر اجتناب المقبحات ولا في الدعوى وجل القلب وزيادة الايمان عند تلاوة الايات فلم تساوى الدليل

(لقوله)تعالى (انما المؤمنون) الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانًا وعلى ربهم يتوكلون ، الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ، اؤلئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم ، دلت الايات على ان المؤمنين هم فاعلوا الطاعات وتاركوا القبحات ، ودلت بأولها وآخرها على ان هذا الوصف مقصور عليهم لايتعدى الى غيرهم (١) وهو المطلوب(وغيرها) كقوله تعالى وبشر المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيراً ، وقوله وسوف يؤت الله المؤمنين أجراً عظيما ، وقوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم ، بشر بها كل مؤمن ، ولوكان الايمان التصديق لكان الفاسق مؤمناً داخلا في هذه البشارات

القائل من السلف الايمان قول وعمل لايقولون بالنقل اذ هو يستتبع عدم اطلاق لفظ الايمان على معناه اللغوى شرعا ولايقول ذلك الا الوعيدية ليتفرع عليه عدم دخول صاحب الكبيرة في مسمى المؤمن فلا تشمله ادلة وعد المؤمن بالثواب ونحوه لكنهم يثبتون له معنيين في الشرع عاماً هو اللغوى وخاصاً هو ماعتبر معه الاعمال لكن استعماله في المعنى الخاص انما هو بالغلبة في لسان أهل الشرع لابوضع الشارع على حدماقرر به ابن الحاجب وغيره مذهب الباقلانى في الحقيقة الشرعية والمؤمن عندهم باق على ماهو عليه من كونه اسم فاعل من آمن ولا ينفون كونه مشتقاً من الايمان فعليك بالتثبت في هذا المقام فقد وقع فيه الخبط في البحث والمجازفة في النقل لاقوام اه (١) وهو المصدق الذى لم يفعل الطاعات اه

الدعوى فقوله أنها دلت على أنهم تاركوا القبحات محل تأمل بل دلت على أنهم يأتون من المقبحات مايحتاج معه الى المغفرة لقوله لهم مغفرة فانه لامغفرة الا لذنب كبير اذ الصغيرة مكفرة في جنب اجتناب الكبائر فلا تفتقر الى المغفرة ولك أن تقول الآية لاتدل على دخول الاعمال في الايمان قال زادتهم ايماناً فدل ان أصل الايمان ثابت لهم قبل هذه الاوصاف ودلت على ان هذه الصفات صفات المؤمنين حقاً وان الايمان ثابت بغير من وصف فيها بما وصف (قوله)باولها ، أقول يعنى أنما المؤمنون وآخرها يعنى اؤلئك هم المؤمنون حقاً الا انها دلت على ان من شرط المتصف به ان يجل قلبه عند ذكر الله وهو المراد كلما ذكر الله وجل قلبه ويجرى مثله في قوله وعلى ربهم يتوكاون وغيره والمعلوم يقيناً ان هذا لايجده كل مؤمن من نفسه كلما ذكر الله ولايدعيه في الابرار والسلف الصالح الاكابر وان اريد أنه قد يجل قلبه ولومرة في عمره فكذلك قوله يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة يكفى في صدق اتصافه بها الاتيان بها ولو مرة والا كان تحكما وتفريقاً بين قرائن الآية بلا دليل فيها ثم هذه الزيادة التى أفادها قوله زادتهم ايماناً يقال ان كان قد حصل الايمان الذى يريده المؤلف وهو الاتيان بالواجبات واجتناب المقبحات قبل تلاوة الآيات فما الذى زادته وان كان لم يحصل فلا مزيد وبالجملة الاستدلال بهذه الآية على المدعى في غاية الركة (قوله) ولو كان الايمان التصديق لكان الفاسق داخلا في هذه البشارات ، أقول استدل لعدم دخوله في البشارات بقوله فيسقط عن نفسه التحفظ عن المعاصى والاجماع مانع عن سقوط التحفظ يقال الزاجر عن المعاصى هو الوعيد عليها والبشرى لاتنافي ذلك لان سامعها يجوز أنها لمن كان في أعلى رتب الايمان اذ مرتكب المعصية غير الشرك يرجو العفو لسماعه قوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فيرجو انه تعالى يعفو عنه فتشمله البشرى ويجوز عدم العفو فلا تشمله

يسقط عن نفسه التحفظ عن المعاصي والاجماع مانع من ذلك ، وقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أى صلاتكم الى بيت المقدس وذلك لان الآية نزلت بعد تحويل القبلة دفعاً لتوهم اضاعة الصلوة التي كانت اليه ، وقوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستاذنوه الى آخرها(١) ولان المؤمن لايخزى في الآخرة بدليل قوله تعالى يوم لايخزي الله النبي والذين آمنوا معه ، والفاسق يخزى لقوله تعالى فى المحاربين ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم والمعذب مخزى لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته

(١) ضرب في نسخة على قوله الى آخرها اه

فيبقى راجياً خائفاً فهو يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه وتأويل الآية (١) بردها الي التقييد بالتوبة قد بينا نحن وغيرنا بطلانه في محله (قوله) أى صلوتكم ، أقول يريد ان الايمان قد اطلق على بعض أفعاله ولو كان هو التصديق لما اطلق عليه وكان يحسن ان يضم حديث الايمان بضع وسبعون شعبة الي هذه الآية لانهما يدلان على مدلول واحد وهو اطلاق الايمان على بعض أفعاله (قوله) وقوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على أمر جامع الآية يقال عليه الحصر هنا قد عارض حصر أول آية استدل بها المدعي فانه حصر المؤمنون هناك على ماعرفته من المعاني وهنا على غيرها « فان اجيب » بان المراد هنا بالمؤمنون القائمون بما ذكر في الاولى ويزاد عليه هنا كونهم اذا كانوا مع الرسول في أمر جامع لم يذهبوا الا عن اذنه فيقال فلم تتم دلالة تلك الآية على المدعي وقد تدم أنها دلت عليه على ان قوله تعالي قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذاً ، دل على ان الذين لم يستأذنوه مؤمنون لقوله منكم (قوله) في المحاربين ، أقول يريد ان الآية وان كان سبب نزولها الكفار ولكن العام لايقصر على سببه فيدخل المحاربون من المسلمين واذا كان المعذب مخزى وقد قال تعالي انه لايخزى النبي والذين آمنوا معه فدل على انه ليس بمؤمن « واجيب » عن الآية بان المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لا كل مؤمن وبانه يحتمل ان قوله والذين آمنوا معه مبتدىء خبره يقولون ربنا أتمم لنا نورنا الآية (قوله) لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد أخزيته ، أقول الآية واردة في الكفار وسياقها فيهم ولذا قال عقيبها وما للظالمين من أنصار ربنا اننا سمعنا منادياً ينادي للايمان أن آمنوا بربكم فآمنا ولايقال هو عام فلا يقصر على سببه لانا نقول قوله تعالي ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين دليل قصرها عليه ، ثم التحقيق ان الخزى أنواع اعظمه الخلود في النار ودونه مراتب منها ماسأل ابراهيم ربه بقوله ولاتخزني يوم يبعثون وقول المؤمنين ولاتخزنا يوم القيامة فالخزى المحقق بالخلود في النار كما قال تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين والعتاب على الذنب والعقوبة عليه ولو بادنى عقاب يقال له خزى وقال لوط لقومه ولا تخزوني في ضيفي أى لاتفضحوني ، وفي الآية الاخرى انهؤلاء ضيفي فلا تفضحون واتقوا الله ولاتخزون أى لاتذلوني ولاتهينوني بالتعرض لهم وقد ثبت أنه يدخل النار بعض أهل الايمان كما أخرجه الترمذي وقال حسن صحيح من حديث أبي سعيد عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال يخرج من النار من في قلبه مثقال ذرة من ايمان وأخرج

(١) يريد ان الله لايغفر ان يشرك به فقد تأولها صاحب الكشاف وغيره بان المراد ويغفر مادون ذلك مع التوبة اه منه

فثبت ان الفاسق مخزى (١) وكل مؤمن ليس بمخزى وهو يستلزم ان الفاسق ليس بمؤمن وهو المطلوب ، ومن ذلك ماروى ابن ماجه (٢) والطبراني عن علي عليه السلام عن النبي ﷺ انه قال الايمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالاركان وما رواه الشيرازي في الالقاب عن عائشة عنه ﷺ انه قال الايمان بالله اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالاركان ، ومارواه مسلم وابو داود والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة عنه ﷺ أنه قال الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لااله الا الله وادناها (٣) اماطة الاذى عن الطريق والحياء (٤) شعبة من الايمان وما رواه احمد والبخاري (٥) والنسائي عن ابن عباس عنه ﷺ انه قال لايزني العبد حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن ولايشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يقتل حين يقتل وهو مؤمن ، وما روى البخاري ومسلم واحمد والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة عنه ﷺ انه قال لايزني الزاني

(١) قوله فثبت ان الفاسق مخزى ، في حاشية ماحاصله هذه صغرى وكل مؤمن ليس بمخزى كبرى وهذا من الضرب الاول من الشكل الثاني وهو يرتد الى الشكل الاول بعكس الكبرى وهي هنا كل مؤمن ليس بمخزى فيقال كل مخزى ليس بمؤمن ينتج ما ذكره اه بزيادة مفيدة (٢) وأخرجه الامام علي بن موسى والمرشد بالله والحاكم في تاريخ نيسابور اه (٣) اماطة الأذى تنحيته وابعاده وهو كل مايؤذي من حجر أو مدر أو شوك أو غيره اه من شرح مسلم للسيوطي (٤) الحياء بالمد الاستحياء والشعبة القطعة من الشيء والمراد هنا الخصلة قال عياض وغيره انما عد من الايمان وان كان غريزة وقد يكون اكتسابا كسائر اعمال البر فاذا كان غريزة فاستعماله على قانون الشرع يحتاج الى اكتساب ونية وعلم فهو من الايمان لهذا أو لكونه باعثاً على أفعال البر ومانعاً من المعاصي اه من شرح السيوطي على مسلم (٥) وأخرجه المرشد بالله بطرق وعده السيوطي من المتواتر اه

الشيخان من حديث ابي سعيد ايضاً قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا دخل أهل الجنة وأهل النار يقول الله تعالى من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان فاخرجوه فيخرجون قد امتحشوا وعادوا حمماً الحديث والاحاديث متواترة في دخول قوم من عصاة المؤمنين النار ثم يخرجون منها وفي تسمية ادنى تصديق بالله إيماناً وحينئذ فلا بد من الجمع بين قوله يوم لايخزى الله النبي والذين آمنوا معه ان لم يحمل على ماأسلفناه ويراد به جميع المؤمنين من في عصره وبعده وبين أحاديث دخول بعض المؤمنين النار مع قوله انك من تدخل النار فقد أخزيته وقوله ان الخزى اليوم والسوء على الكفرين بان يرادبالذين آمنوا معه كاملوا الايمان ولابد من أحدالتأويلين والا تناقضت الآيات والأحاديث مع الآيات فتأمل (قوله) ومارواه احمد والبخاري والنسائي عن ابن عباس وفيه ولايزني حين يزني وهو مؤمن الحديث والذي بعده أفاد أنه لايسمى من لابس هذه المعاصي مؤمناً وكانه يقال ويقاس عليه سائر المعاصي «واجيب» بانه صلى الله عليه وآله وسلم قيد ذلك بقوله حين يزني وحين يسرق وفسره أحاديث اخر ذكرناها في التنوير شرح الجامع الصغير وفيها أنه يخرج منه الايمان حال فعل المعصية ويكون عليه كالظلة حين يفعل ماذكر ثم تعود اليه ولذلك قيده بحال فعل المعصية

(قوله) وهو يستلزم ان الفاسق ليس بمؤمن ، لأن هذا من الضرب الأول من الشكل الثاني وهو يرتد الى الشكل الأول بعكس الكبرى وهو هنا كل مؤمن ليس بمخزي الى قوله المخزي ليس بمؤمن ينتج ماذكره ، هذا وفائدة الخلاف في الدينية اثبات المنزلة ونفيها فمن اثبتها اثبت المنزلة ومن نفاها نفاها كما ذكره الشيخ العلامة «قال» في حواشي الفصول قال الهادي عليه السلام أهل الكبائر من أهل الصلوة فساق ولا يبلغ فسقهم بهم كفراً ولا نفاقاً وبه قالت المعتزلة وقال بعض الخوارج انهم كفار وان فسقهم قد بلغ بهم الكفر والنفاق دون الشرك ويقال أن الزيدية أو بعضهم يزعمون ان فسقهم قد بلغ بهم الكفر وقالت المرجئة والعامة فساق مؤمنون ثم ساق الشيخ عن الحواشي كلاماً بسيطاً يتضمن نحواً من هذا تركناه اذ لايحتمله المقام (قوله) ولايقتل وهو مؤمن ، يعني مع أن التصديق حاصل

حين يزنى (١) وهو مؤمن ولا يشرب الخمر (٢) حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينتهب نهبة ذات شرف (٣) يرفع الناس فيها أبصارهم (٤) حين ينتهبها وهو مؤمن ، وزاد احمد ومسلم ولا يغل احدكم حين يغل وهو مؤمن فاياكم اياكم ، ومارواه احمد وابن حبان (٥) في صحيحه عن أنس عنه ﷺ أنه قال لا ايمان لمن لاأمانة له ولا دين لمن لا عهد له ، فهذه تدل على ان فعل الطاعات واجتناب القبحات من أركان الايمان دلالة صريحة ، وللقوم تأويلات للآيات والاخبار تخالف ظواهرها المتبادرة من اطلاقها « وجواب عام » وهو أنه (٦) في الاعمال مجاز

(١) قال القاضى عياض مامعناه معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن الخ انه اذا وقع من الشخص الاقدام على أحد هذه المعاصى فذلك دليل على ارتفاع المانع من ارتكاب المعاصى لان النفس الأمارة والشهوات منازعة للانسان حاملة له على الاقدام ولا يمنعه من ذلك الا الايمان فاقدامه جرأة على أى هذه المعاصى المنصوص عليها دليل على ارتفاع ذلك المانع فكان محلا لاقتراف سائر المعاصى وسلبت عنه أهليته لما اشترطت فيه العدالة اه ففى هذا الحديث دليل لقول من قال ان الجرح ساب أهلية كما سيأتى تحقيق ذلك في المقصد الرابع في قوله قبله وقد اختلف في المتأول اه من خط قال فيه اه شيخنا (٢) الفاعل محذوف أى الشارب دل عليه يشرب اه من شرح السيوطي على مسلم (٣) بشين معجمة مفتوحة أى ذات قدر عظيم وقيل ذات استشراف يستشرف الناس لها ناظرين اليها رافعي أبصارهم وضبطه بعضهم بالمهملة وفسره أيضاً بذات قدر عظيم اه قال عياض نبه بهذا الحديث على جميع انواع المعاصى فبالزنا على الشهوات وبالسرقة على الرغبة في الدنيا والحرص على الحرام وبالخمر على جميع مايصد عن الله ويوجب الغفلة عن حقوقه وبالنهبة على الاستخفاف بعباد الله وترك توقيرهم والحياء بينهم وجمع الدنيا من غير وجهها اه سيوطي على مسلم والله أعلم (٤) أى تعجباً من جرأته او خوفاً من سطوته اه (٥) واخرجه السيد ابو طالب والمرشد بالله عليه السلام اه (٦) أى الايمان اه

(قوله) من اركان الايمان دلالة صريحة ، أقول لاشك أنها دلت على أنه يطلق الايمان عليها وأما انه ركن أو غير ركن فلا دلالة (قوله) وهو أنه في الاعمال مجاز ، أقول يريد أنهم يقولون ان الايمان في الأعمال مجاز ولا يخفى ان اطلاقه على الاعمال والاقوال مجاز عنده وعندهم لأن حقيقته عنده ماعرفت في رسمه من الاتيان بالطاعات واجتناب القبحات فكل خصلة يطلق عليها فانها غير مسماه حقيقة « واعلم » ان التحقيق ان في المسئلة ثلاثة أقوال ، الاول للسلف فانهم قالوا الايمان اعتقاد بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان ومرادهم ان الاعمال شرط في كماله لا شطر ومن هنا قالوا انه يزيد وينقص ولابد ان يزيدوا من الاعمال مايشمل الاعتقاد لأن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الدلائل ولذا كان ايمان الصديقين أقوى من ايمان غيرهم ويؤيده ان كل احد يجد من نفسه في قلبه تفاضل أحواله في التصديق حتى يكون في بعض الأحيان أشد ايماناً ويقيناً وتوكلا واخلاصاً منه في بعضها وهذا القول يلاقى قول المعتزلة في اعتبار الثلاثة الا ان الفرق بينهم وبين اهل هذا القول ان المعتزلة جعلوها شطراً في صحته والسلف وهم اهل القول الاول جعلوها شرطاً في كماله وهذا بالنظر الى ماعند الله واما بالنظر الى ماعند العباد فالايمان هو الاقرار فقط فمن اقر اجريت عليه احكام اهل الايمان في الدنيا ولم يحكم عليه بكفر ، القول الثانى للمرجئة قالوا هو اعتقاد ونطق فقط

(قوله) نهبة ، بالضم الشيء المنتهب (قوله) حين يغل ، أي يكتم شيئاً من المغنم قال في المصباح غل غلولا من باب قعد وأغل بالالف خان في المغنم وغيره وقال ابن السكيت لم يسمع في المغنم الا غل ثلاثياً وهو متعد في الأصل لكن لم ينطق بمفعوله (قوله) وللقوم تأويلات الخ ، من ذلك تأويل ليضيع ايمانكم بان المراد التصديق بوجوب الصلوة التى توجهتم فيها الى بيت المقدس وما يترتب على التصديق وهو الصلوات أو يكون مجازاً وهو أولى من النقل ومن ذلك تأويل قوله تعالى يوم لا يخزي الله الآية بانه مختص بالصحابة كما يدل عليه لفظة معه ومن ذلك تأويل حديث الايمان بضع وسبعون الخبر بان المراد شعب الأيمان بتقدير مضاف لا نفس الأيمان لأن اماطة الاذى ليس داخلا في أصل الايمان حتى يكون فقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد من تقدير المضاف ومن ذلك تأويل لا يزنى الزانى الخبر بانه مبالغة على معنى انها ليست من شأن المؤمن فكأنها تنافي الايمان ولا تجامعه

(قوله) على معنى أنها ليست من شأن المؤمن ، أي الزنا المأول بالفاحشة اه الظاهر أنه يريد الامور المعدودة في الخبر اه ح عن خط شيخه

أولى من النقل ، وما ذكروه لازم لهم لأنهم يقولون ان الايمان في اللغة التصديق مطلقا وفى الشرع تصديق خاص وهذا منهم اقرار بانه لم يبق على ما كان عليه فى اللغة من الاطلاق « ولما فرغ » من الكلام فى الحقايق عقبها بمسائل تتعلق بالمجاز فقال ﴿ مسئلة ﴾ والمختار ان المجاز واقع في اللغة وهو قول اكثر الناس ونفى قوم وقوعه

القول الثالث للكرامية قالوا هو نطق فقط كذا نقل الخلاف في فتح البارى ونقل المهدى في القلائد اقوالا اخر ، واذا عرفت هذا فليس هنا قائل بان الايمان تصديق فقط ، نعم من قال النطق والاعمال شرط في كماله يلزم انهم قائلون انه التصديق لكن لا كمال له الا اذا اقترن بالامرين والادلة لهذا القول كثيرة جداً اعظمها ما اشرنا اليه من تواتر احاديث خروج من في قلبه ادنى تصديق وتسمية ذلك ايمانا ولا تنطبق الادلة كتاباً وسنة الا على هذا القول قال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما الآية فسمى الباغية مؤمنة وحديث اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار وحديث ان ابنى هذا سيد وسيصلح الله به بين طائفتين عظيمتين من المسلمين والمسلم والمؤمن مترادفان عند المعتزلة كما في القلائد والمسئلة لهم ، واذا عرفت هذا فالآية التى استدل بها المصنف في اول البحث واردة في اكمل المؤمنين ايمانا ولذا قال تعالى اؤلئك هم المؤمنون حقاً وهم ايضاً خير البرية الذين قال الله تعالى فيهم والذين آمنوا وعملوا الصالحات اؤلئك هم خير البرية وجعل أولياءه الذين آمنوا وكانوا يتقون وهؤلاء هم في اعلا ذروة الايمان ومن بعدهم رتب كثيرة آخرها من في قلبه مثقال حبة خردل من ايمان وقسم الله العباد في سورة الواقعة اقساماً ثلاثة السابقون واصحاب اليمين واصحاب الشمال والقسمان الاولان مؤمنون والثالث كفار وقسمهم في سورة الليل الي قسمين ميسر لليسرى وميسر للعسرى وبالجملة لم يثبت القرآن الا مؤمن وكافر ولم نجد في القرآن والسنة قسما ثالثاً وانما الأدلة دلت على انه يزيد وينقص كما قدمناه ولم ينهض لمثبت القسم الثالث دليل واحسن من استدل له المصنف وقد عرفت أنه آل كلامه الى عدم نهوض الدليل على مدعاه والمسئلة تحتمل البسط الان هذا كاف في ذلك والله اعلم ﴿ فصل ﴾ في تعريف الحقيقة والمجاز واقسامها مسئلة والمجاز واقع قال بالاستقراء ، اقول ذكر المصنف الفاظاً من الآيات وغيرها لاينازع الخصم في ثبوتها ووقوعها في الكتاب والسنة لكنه يقول هذه ونحوها موضوعة باعتبار امر عام هو العلاقة المشتركة وحاجتها الى القرينة كحاجة اسماء الاشارة ونحوها الى القرينة وقول سعد الدين في وجه الفرق بين أسماء الاشارة مثلا والمجاز بان غير المجاز مما هو موضوع باعتبار امر عام موضوع للدلالة بنفسه والمجاز موضوع للدلالة بمعونة القرائن فما كان من الاول فحقيقة وما كان من الثانى فمجاز كلام غير صحيح يفتقر الى دعوى الوحي بهذه التفرقة بين الوضعين اذ الكل موضوع باعتبار امر عام فمن أين وضع هذا للدلالة بنفسه وهذا للدلالة بمعونة القرينة مع انه ليس معنا الا الاستعمال من العرب للامرين معاً ولا فهم للمراد الا بالقرينة ثم انه قد اورد (١) عليه ان القرينة ان اخذت في الجميع قيداً فى الوضع بمعنى ان الواضع عين اسداً للرجل الشجاع وتعيينه بشرط ان يكون مع قرينة كلفظ في للظرفية بشرط أن تكون مع الدار مثلا وجب أن تكون حقيقة عند حصول القرينة ضرورة حصول الوضع عند حصول شرطه ولا نريد من الحقيقة الا اللفظ المستعمل فيما وضع له سواء كان بشرط أو بغير شرط وان اخذت القرينة قيداً للموضوع بمعنى أن الواضع عين أسداً يرمى للرجل الشجاع وفي الدار للظرفية الخاصة وجب أن يكون بازاء المركبات المجعولة بازاء معنى واحد كخمسة عشر ولا قائل

(قوله) تصديق خاص ، وهو التصديق للرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيما علم بمجيئه به تفصيلا فيما علم تفصيلا ، واجمالا فيما علم اجمالا

---

(١) الورد السيد الحسن بن احمد الجلال رحمه الله في شرحه على الفصول اه

وهو محكي عن الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وابي على الفارسى واحتج الاولون (بالاستقرآء)والتتبع لعبارات أهل اللغة كالاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لايحصى ويقطع بانها فى هذه المعاني مجازات لانها انما تفهم منها بقرينة والسابق الى الفهم غيرها عند الاطلاق وهذا حقيقة المجاز (١) قالوا لو وقع للزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة « قلنا » لزوم الاخلال نادر لايستلزم مطلق المنع (و)ذلك لأنه (لااخلال بالتفاهم مع القرينة)المفهمة للمقصود وخفاؤها نادر كل الندرة « قالوا » هو مع القرينة لايحتمل غير ذلك المعنى فالمجموع حقيقة فيه « قلنا » المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ وقد تكون القرائن معنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع وان سلم فالنزاع لفظي (٢) في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً

(١) فيه ان حقيقة المجاز هي اللفظ المستعمل في غير ماوضع له كما هو المشهور لاماذكره وكان الصواب وهذا أمارة المجاز كما لايخفى اه (٢) قوله فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً، فالمخالف ينفيها ونحن نثبتها مع الاتفاق في المعنى على انه مستعمل في غير ماوضع له ولذا قال المؤلف على انه لو لم يكن من المجاز الخ اه وفي حاشية فيه انه معنوى يظهر فيمن حلف لاتكلم بالمجاز اه من خط سيلان

بانها مجازات وهذا وارد لامحيص عنه وأنت اذا تذكرت ماقدمناه لك بان دلالة الالفاظ كلها عقلية بمعونة القرائن علمت وجه التخلص من هـذه المضايق ويأتى في فصل الحروف زيادة على هذا (قوله) وهو محكي عن أبي اسحق ، أقول أحسن بتمريضه الحكاية فانه قال الغزالي في الظن بالاستاذ أنه لايصح عنه ولعله أراد أنه ليس بثابت ثبوت الحقيقـة انتهى الا أنه تضعيف لمجرد الاستبعاد وأما الفارسى فوجه ضعف الحكاية عنه أنه انما نقل عنه انكاره ابن الصلاح ولـكن تلميذ الفارسى وهو أبو الفتح بن جنى أعرف بمذهب شيخه وقد نقل عنـه في كتاب الخصائص عكس هـذه المقالة وان المجاز غالب على اللغات كما هو مذهب ابن جنى « قلت » وحينئذ فهذه الاستدلالات بقالوا وقلنا لاندرى لمن هي اذ لم يتحقق مخالف وثبوتها فرع العلم به وبانه ادعى واستدل (قوله) ويقطع بانها في هذه المعانى مجازات ، أقول والذى يحصل بسماع هذه العبارات انها استعملت في غير المتبادر منها وهذا لايفيد القطع بالمجاز لجواز الـكناية أو انه حقيقة من غريب المعانى التى تحتاج الى التفتيش فـكم من لفظ حقيقة لايتبادر منه معناه بل لايعرف الا بعـد طول البحث ولذا الف العلماء الغريب في الـكتاب والسنة (قوله) من صفات الالفاظ ، أقول علله المحشى بقوله لان الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له ولايخفى ان هذا اصطلاح لمن جعل الـكلام حقيقـة ومجازاً ومن نفى المجاز لايلزمه اصطلاح غيره وكأنه لهذا سلم الشارح ويجرى هذا الاعتراض في قوله قريباً لعدم صدق حدها عليـه والحاصل أنه جعل اصطلاح مثبتى المجاز حجة على من نفاه ولايخفى سماجة ذلك

(قوله) الاسفرايني ، بكسر الهمزة وسكون السين المهملة وفتح الفاء والراء المهملة وكسر الياء التحتانية وبالنون بعدها بلد بخراسان بنواحي نيسابور على منتصف الطريق الى جرجان (قوله)لمة الليل ، اللمة بالـكسر الشعر يجاوز شحمة الاذن فاذا بلغ المنكبين فهو الجمة هكذا في الصحاح وتحقيق المجاز أن يكون تمثيلا للهيئة المركبة من الليل وظهور بياض الصبح في سواد آخره كما في ظهور الشيب في سواد الشعر وان يراد باللمة سواد آخره وبالشيب بياض الصبح العارض له وقامت الحرب إما تمثيل بمن يقوم على ساق ولايفتر عنه وإما أن يراد اسناد القيام على ساق الى الحرب وهو لاصحابها فيكون مجازاً عقلياً وإما أن يكون من الاستعارة بالـكناية واثبات القيام والساق تخييلا (قوله) اذ قد تخفى القرينة ، لم يتعرض لعدمها اذ لايجوز استعماله بدونها بخلاف المشترك (قوله) وذلك ، أي عدم استلزام مطلق المنع (قوله)لايحتمل غـير ذلك المعنى ، أي المجازي (قوله) قلنا المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ ، لأن الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ماوضع له (قوله) وان سلم ، أي سلم ان الحقيقة صفة للمجموع (قوله) فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً ، فالمخالف ينفيها ونحن نثبتها مع الاتفاق في المعنى على انه مستعمل في غير ماوضع له ولذا قال المؤلف عليه السلام على انه لو لم يكن مجازاً لم يكن حقيقة لعدم صدق حدها عليه لأنه مستعمل في غير ماوضع له

(قوله) وتحقيق المجاز الخ ، يحتمل ان يكون استعارة بالـكناية اه ح عن خط شيخه (قوله) وان يراد باللمة سواد آخره ، فيكون استعارة مصرحة وقوله وبالشيب بياض الصبح ففيه استعارة تبعية اه ح عن خط شيخه (قوله)وقامت الحرب اما تمثيل ، عبارة الشيخ استعارة تمثيلية مثلت حال الحرب بحالة من يقوم على ساقه ولا يقعد ولامجاز في مفرداته اه ح عن خط شيخه

على انه لولم يكن(١) مجازاً لم يكن حقيقة لعدم صدق حدها عليه وهو خلاف ماتدعون ثم ان القائلين بوقوع المجاز فى اللغة اختلفوا في وقوعه في الكتاب والسنة والمختار وقوعه فيهما وهو قول الاكثر وخالفت الامامية فى وقوعه فى الكتاب والظاهرية فيهما، لناقوله تعالي يريدان ينقض، فيه تشبيه الاشراف على السقوط بالارادة(٢) المختصة بذوات الانفس وقوله تعالى واشتعل الرأس شيباً واخفض لهما جناح الذل يد الله فوق ايديهم(٣) كلما اوقدوا ناراً للحرب ، الرحمن على العرش استوى ففى رحمة الله اولئك على هدا وغيرها مما بلغت في الكثرة حدا يفيد العلم بوجوده ولا يفيدهم التمحل فى صور معدودة ان امكن كقولهم في اسأل القرية أنه حقيقة وانها تجيب يعقوب عليه

(١) ضرب في بعض النسخ على قوله على أنه لو لم يكن وما بعده الى قوله تدعون ثم قال فوقه ينظر اه (٢) للمبالغة اه ابو السعود (٣) مجاز مرسل من اطلاق اسم السبب وهو اليد على المسبب وهو القدرة ﴿﴾ وذلك نحو للامير يد أى قدرة وهي مسببة عن اليد لحصولها بهااه ﴿﴾ فيه نظر لظهور قلة جدوى قولنا قدرة الله فوق أيديهم وعدم مناسبته للمقام فالحق ماذكره في الكشاف من أنه يريد أن يد رسول الله الخ حاشية سيلان اه

(قوله) والظاهرية ، اقول في شرح الجمع للزركشى ان النقل عن الظاهرية بمنعه فى القرآن والحديث ، نقله الامام عن ابى داود الظاهرى وزعم الاصفهانى انه تفرد بنقله لكن فى الاحكام لابن حزم رحمه الله ان قوماً منعوه فى الكتاب والسنة اه (قلت) ولا يخفى أن اعتراضه على الاصفهانى عاد تأييداً لكلام الاصفهانى في انفراد الامام بالنقل عن الظاهرية فان ابن حزم ظاهرى ولم ينقل نفي المجاز الا عن قوم مجاهيل ولو كان مذهب الظاهرية لصرح به ونصره فكلام ابن حزم قرر ماقاله الاصفهانى فى التفرد والشارح جزم هنا بخلاف الظاهرية ونسبه

(قوله) لنا قوله تعالى يريد أن ينقض الخ ، هذا الاستدلال جعله ابن الحاجب وشراح كلامه على من منعه في الكتاب فقط كما هو الظاهر وأما المؤلف عليه السلام فالظاهر انه جعله دليلاً على من منعه في الكتاب والسنة ولو زيد في الاحتجاج قوله صلى الله عليه وآله وسلم بلوا ارحامكم لكان الاحتجاج عليهما (قوله) فيه تشبيه الاشراف على السقوط ، عبارة السعد وارادة الجدار استعارة لاشرافه على السقوط اذ مجرد التشبيه ليس من المجاز ولو قال المؤلف فيه تشبيه الاشراف على السقوط فيكون استعارة لكان أقرب وكأنه أراد ذلك وعبارة شرح المختصر شبه اشرافه على السقوط بالارادة المختصة بذوات الأنفس وفيه استعارة (قوله) واشتعل الرأس شيباً الخ ، اشتعال الرأس شيباً استعارة لانتشار بياض الشيب في سواد الشباب وجناح الذل استعارة بالكناية جعل الذل والتواضع بمنزلة طائر فثبت له الجناح تخييلا (قوله) يد الله فوق أيديهم ، لم يذكره في شرح المختصر وفي الكشاف يريد أن يد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التى تعلو أيدي المبايعين هي يد الله تعالى والله تعالى منزه عن الجوارح وعن صفات الأجسام وانما المعنى تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله تعالى من غير تفاوت بينهما (قوله) كلما أوقدوا ناراً للحرب اطفأها الله ، الايقاد مجاز عن تهييج الفتن وأسباب الحروب أو النار استعارة لأسباب الحروب والايقاد ترشيح أو الكلام تمثيل كذا في حواشي السعد وأما قوله الرحمن على العرش استوى فهو كناية لا مجاز كما اختاره في الكشاف حيث قال لما كان الاستوى على العرش وهو سرير الملك مما يرادف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا استوى فلان على العرش يريدون ملك وان لم يقعد على السرير البتة قالوه لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤداه انتهى فلذا لم يذكره في شرح المختصر اللهم الا أن يكون الكلام في المجاز والكناية واحداً لكن ذلك خلاف عباراتهم (قوله) ففي رحمة الله ، أي في الجنة وسيأتى بيان المجاز فيها في بحث العلاقات (قوله) أولئك على هدى ، قال في الكشاف ومعنى الاستعلاء في قوله على هدى مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه قال الشريف ماحاصله يحتمل وجوهاً ثلاثة الأول الاستعارة التبعية بان يشبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فستعيرله الحرف الموضوع للاستعلاء ، الثانى ان تشبه هيئة منتزعة من المتقى والهدى وتمسكه به بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فيكون هناك استعارة تمثيلية تركب كل واحد من طرفيها الا انه لم يصرح من اللفظ الذي هو بازاء المشبه به الا بكلمة على فان مدلولها هي العمدة فى تلك الهيئة وما عداه تبع له يلاحظ معه في ضمن الفاظ متعددة وليس حينئذ فى على استعارة أصلا بل هي على حالها قبل الاستعارة كما اذا صرح بتلك الألفاظ كلها ، الثالث انه شبه الهدى بالمركوب على طريقة

السلام وان الجدار خلقت فيه الارادة(١) «قالوا اولا المجاز كذب لانه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق النفي والاثبات معاً والكذب لا يقع في الكتاب والسنة « قلنا » انما يستلزم صدق النفي كذب الاثبات لو تواردا على معنى واحد وهذا ليس كذلك لان النفي هو المعنى الحقيقي والمثبت هو المعنى المجازي وهذا ماأراد بقوله (وصدق نفيه) أي اللفظ المجازي باعتبار معناه الحقيقي (لا يقتضي كذبه) باعتبار معناه المجازي (لاختلاف المعنيين فيقع في الكتاب والسنة) ولا محذور، قالوا ثانياً وهو لمن ينفيه في الكتاب خاصة يلزم من وجود المجاز في القرآن ان يكون الباري تعالى متجوزاً(٢) لصدوره عنه وهو باطل بالاتفاق (و) الجواب انه (لا يلزم) من وقوعه في القرآن (وصفه بالتجوز) لانا اما ان نقول ان اسماء الله تعالى لا تتوقف على السمع وانها دائرة مع المعنى فيشترط عند أهل هذا القول ان لا يوهم الخطأ فيمتنع حينئذ وصفه تعالى بالتجوز (لايهام الخطأ) لان المتجوز يطلق على متعاطي ما لا ينبغي والمتسع فيه (أو) نقول بانها تتوقف على السمع فيمتنع وصفه تعالى به لاجل (عدم الاذن) ﴿ مسئلة ﴾ قد عرفت ان لابد في المجاز من العلاقة والا فهو وضع جديد

(١) وهو بعيد لانه وان امكن لاسيما زمن النبوة الا انه انما يقع معجزة او كرامة وهو بالنسبة الى التجوز قليل والعدول عن الشايع الى القليل الا عندما يقوم عليه دليل عليل مع ان وصف القرية بالتي كنا فيها دليل ارادة اهلها والا فدلالة الصدق في كلام جميع الجمادات حاصلة اه فصول البدايع (٢) ومما روى ان رجلا من منكرى المجاز في اللغة اعترض أبي تمام في بعض مجازاته في شعره وادعى كذبه لذلك وذلك أنه لما قال في شعره

لا تسقني ماء الملام فانني ... صب قد استعذبت ماء بكائي

قال المعترض فاعطني في هذا الكوز من ماء بكائك العذب فقال أبو تمام خذ بعلاقة هذا القراض واقصص لي ريشتين من جناح الذل تنبيهاً للمعترض انه اذا حسن المجاز في القرآن ففي الشعر أولى اه ورقات للامام الحسن عليه السلام

اليهم كما ترى ﴿ قال مسئلة ﴾ والعلاقة معتبر نوعها قوله اي يعتبر نقل نوعها باجماع ائمة الادب اقول ينظر من اراد بائمة الادب فان اراد بهم طائفة ممن يعرف علوم الادب فهذا الاجماع ليس بحجة لان الحجة الاجماع الذي يأتي تعريفه بانه اتفاق مجتهدي امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وائمة الادب ليسوا كل مجتهدي الامة على انه قد يخلو اكثرهم عن الاجتهاد وان اراد غيرهم فمن هم ثم لا يخفى ان نقل نوع العلاقة عن العرب متعذر لانه لم يقل عربي قط في رعيت الغيث انه من استعمال السبب وارادة المسبب هذا معلوم لنا قاطعا فبقي ان يراد انه لابد من استقراء يثبت لنا به قضية كلية مثلا كما يثبت من استعمالات العرب السبب في المسبب ان اسم كل سبب يطلق على مسببه ونحو ذلك فقوله نقل نوعها تسامح لانه لا نقل الا منقول عنه والواضع غير متعين فلا نقل عنه والعرب استعملت ما استفدنا منه ذلك لا انها تكلمت بنوع العلاقة وسيصرح الشارح انه نقل الينا إطلاقهم النبات على المطر

الاستعارة بالكناية ويجعل على قرينتها على عكس الأول والكلام مستوفى في حواشي الكشاف (قوله) خلقت فيه الارادة، قال في شرح المختصر وحواشيه وهو ضعيف لأن جواب الجدرات غير واقع على وفق الاختيار في عموم الأوقات بل ان وقع فانما يقع بتقدير تحدى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يكن كذلك فيما نحن فيه وأما خلق الارادة في الجدار فليس مما تجري فيه العادة فلا يقع الا بالتحدي أيضاً (قوله) والا فهو وضع جديد أو غير مفيد، لأنه اذا لم يلاحظ مناسبة بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي سواء كان هناك مناسبة أولا فاما ان يقصد بالاطلاق وتخصيص اللفظ به وتعيينه بازائه فهو وضع جديد اولا فلا يكون مفيداً اذ المعنى المقصود لا يفهم بحسب الوضع اذ لا تعلق له به أصلا بل نسبته اليه كنسبته الى سائر المعاني هكذا ذكره الشريف

(قوله) خلقت فيه الارادة، تأمل في كلام شارح المختصر وحاشيته لأن القاضي خلط الكلام في هذه القولة فتأمل اه ح عن خط شيخه

أو غير مفيد (١) (والعلاقة) وهي معنى يصل (٢) المستعمل فيه بالموضوع له (معتبر نوعها) أي يعتبر نقل نوعها باجماع أئمة الادب ﴿وانواع العلاقة﴾ المعتبرة كثيرة يرتقي ماذكروه الى خمسة وعشرين وقد اشار الى كثرتها بقوله (كالمشابهة) حيث اتى بحرف التشبيه والمذكور منها هنا عشرون نوعاً فمنها مشابهة المعنى المجازي للحقيقي في معنى ظاهر كاسد للشجاع ويسمى ماعلاقته المشابهة استعارة (و) منها (السببية) أي سببية المعنى الحقيقي للمعنى المجازي نحو رعينا الغيث أي النبات ومنه قوله ﷺ بلوا ارحامكم ولو بالسلام أي صلوها فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل ببعض بالنداوة استعارت البل (٣) للوصل (و) منها (المسببية) أي كون الحقيقي مسبباً عن المجازي نحو أمطرت السماء نباتاً وكقول الشاعر

شربت الاثم حتى ضل عقلي * كذاك الاثم يذهب بالعقول

جعل الخمر اثماً لكونه مسبباً لها ومنه تسمية العطية مناً لكونها سببه (و) منها (الكلية) أي كون المعنى الحقيقي كلا للمجازي نحو يجعلون اصابعهم فى آذانهم

---

(١) لأنه ان عين اللفظ بازاء المعنى المجازى فوضع جديد والافلافهم فيه لعدم التعلق فلا دلالة اه سعد (٢) وقيل العلاقة أمر بسببه ينتقل الذهن من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازى وماذكره المؤلف أولى وهو كما في شرح المختصر اه لان الانتقال ليس بسبب العلاقة بل بسبب القرينة اه (*) أى تعلق ما للمعنى المجازى أعم من ان يكون اتصالا وانضماماً بين الذاتين كما في المجاوره اوغيره كما في البواقى اه سعد (٣) المناسب ان يقول اطلقت البل لما كان سبباً للوصل على الوصل السببية المذكوره حتى يناسب التمثيل برعينا الغيث اذ هو من اطلاق السبب على المسبب وان كان بعض الامثلة قد تجي فيه المشابهة والسببية اه شيخ (*) هكذا الاصوليون يعممون إطلاق الاستعارة على ما يعم المجاز المرسل فتنبه اه

(قوله) وهي معنى يصل المستعمل فيه: أي يصل المعنى المجازي المستعمل فيه اللفظ بالمعنى الموضوع وهذا كما في شرح المختصر الا انه المؤلف جعل العلاقة نفس المعنى وشارح المختصر جعلها نفس الاتصال حيث قال وهي اتصال ما للمعنى المستعمل الخ (قوله) الى خمسة وعشرين، هكذا ذكره في الحواشي للسعد والشريف وقد أورد الشريف هذه الخمسة والعشرين الا انه جعل اللزوم نوعين اللازم في الملزوم وعكسه والمؤلف عليه السلام جعله في المختصر قسماً واحداً وأشار في الشرح الى نوعيه بقوله أما الأول واما الثاني ولم يذكر الشريف الظرفية والمظروفية فكانت في كلامه خمسة وعشرين والشيخ في شرحه للفصول أورد هنا ثلاثة وعشرين جعل منها المشابهة قسمين فقال الأول والثاني اطلاق احد المتشابهين على الآخر وأغفل اللازم في الملزوم وعكسه والظرفية والمظروفيه واما في حاشيته لشرح التلخيص فجعلها خمسة وعشرين لكنه لم يورد منها الا ثلاثة وعشرين لأنه ترك العام في الخاص وعكسه وجعل المشابهة قسماً واحداً (قوله) حيث اتى بحرف التشبيه، ينظر في دلالة حرف التشبيه على الكثرة اذ يصدق التشبيه بزيادة واحدة وانما الدال على الكثرة التعداد المذكور ولعله أراد بالكثرة مافوق العشرين قال في الفصول ولا يخفى تداخل بعضها يعنى ان بعض هذه العلاقات داخل في بعض فان اطلاق اسم أحد الضدين على الآخر داخل في المشابهة وحذف المضاف أو المضاف اليه داخل في الحذف مطلقاً (قوله) في معنى ظاهر، أي في صفة ظاهرة الثبوت للمعنى الحقيقي وله به مزيد اختصاص وشهرة بحيث ينتقل الذهن من المعنى الحقيقي أعنى الموصوف الى الصفة فيفهم المعنى الآخر أعنى المعنى المجازي باعتبار ثبوت الصفة له كاطلاق الاسد على الشجاع للاشتراك في صفة الشجاعة اذ لها فيه ظهور ومزيد اختصاص فينتقل الذهن منه الى هذه الصفة واذا منع مانع من اعتبارها قائمة بالاسد لاحظ ثبوتها لذات اخرى فيفهم المقصود بخلاف اطلاق الاسد على الأبخر فانه لايجوز لعدم ظهور هذه الصفة (قوله) استعارت، اي العرب واستعمل صلى الله عليه وآله وسلم مااستعارته العرب في لفظه فلا اعتراض هنا «واعلم» ان الاصوليين يعممون فيطلقون الاستعارة على المجاز المرسل كذلك معروف فلذا اسماها المؤلف عليه السلام استعارة

(قوله) اطلاق احد المتشابهين على الآخر، لعله جعل المشابهة قسمين بالنظر الى مذهب السكاكي في المكنية حيث جعل المشبه مجازا عن المشبه به ادعاء وأما على مذهب الجمهور فيها فلا يتأتى الا قسم واحد وهي المصرحة وينظر في تمثيله في شرح الفصول ان شاء الله تعالى اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لعدم ظهور هذه الصفة، في الاسد اه شريف (قوله) فلا اعتراض هنا، لعل الاعتراض بانها حقيقة شرعية لأن المستعمل هو الشارع والله اعلم اهـ ح عن خط شيخه

من الصواعق أي أناملهم والغرض منه المبالغة كأنه جعل جميع الاصبع في الاذن لئلا يسمع شيئاً من الصاعقة (و) منها (الجزئية) عكس الكلية كالعين في الرقيب وهي جزء منه ومنه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته ولا بد في الجزء المطلق على الكل ان يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد أو الاصبع على الرجل الرقيب وان كان كلا منهما جزءاً بخلاف ماذكرناه فان العين هي المقصودة في كون الرجل رقيباً (و) منها (اللزوم) اي كون المعنى الحقيقي ملزوما للمجازي او عكسه «اما الاول» فحيث يطلق اسم الملزوم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون اي انزلنا برهاناً فهو يدلهم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه ومنه قول الحكماء(١) كل صامت ناطق اي دال بما فيه من أثر الصنعة على صانعه «واما الثاني» فحيث يطلق اسم اللازم على الملزوم كقول الشاعر

قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم * عن النساء ولو باتت باطهار

يريد بشد المئزر الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال (و) منها (الاطلاق (٢)) وذلك بان يطلق اسم المطلق على المقيد كقوله

---

(١) وقول أمير المؤمنين عليه السلام فهو وان كان صامتاً فحجته بالتدبير ناطقة اه (٢) قال في الاتقان الثامن عشر إطلاق الفعل والمراد مشارفته ومقاربته وارادته نحو فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن أي قارين بلوغ الاجل اى انقضاء العدة لأن الامساك لايكون بعده وهو في قوله فاذا بلغن أجلهن فلا تعضلوهن حقيقة فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون أي فاذا قرب مجيئه وبه يندفع السؤال المشهور فيها ان عند مجيء الاجل لايتصور تقديم ولا تأخير اه المراد نقله

(قوله) والغرض منه المبالغة اقول كل مجاز لايعدل اليه عن الحقيقة الا لنكتة سرية والمصنف يتكلم على تعداد العلاقات لا على نكت المجازات فهذا تبرع منه بالافادة بغير ماهو بصدده ولم يذكر فيما قبله نكت العدول عن الحقيقة الى المجاز (قوله) ومنه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اى ذاته ، أقول اى من استعمال الجزء وارادة الكل فانه عبر بالوجه عن الذات ولايخفى ان هذا لايجوز في حقه تعالى اذ هو متعال عن اتصاف ذاته بالاجزاء فهذه زلة فلم يتابع فيها المؤلفين والذى روى عن السلف في تفاسيرهم غير هذا اخرج عبد بن حميد عن ابن عباس رضى الله عنهما كل شيء هالك الا وجهه قال الا مااريد به وجهه واخرج ابن ابى حاتم عن مجاهد كل شيء هالك الا وجهه قال الا ما اريد به وجهه واخرج البيهقي في شعب الايمان عن سفيان قال كل شيء هالك الا وجهه قال الا ماارید به وجهه من الاعمال الصالحة اه (قوله) وذلك بان يطلق اسم المطلق على المقيد اقول هذا مبنى على ان اطلاق اسم الاعم في الاخص مجاز وقد صرحوا بان قولك جاءني رجل اذا جاءك زيد حقيقة لانك لم ترد جعل رجل اسماً له بخصوصه بل لأنه من جملة الرجال

(قوله) الا وجهه ، اى ذاته وفي الاساس لوالد المؤلف عليه السلام الآية من باب الزيادة قال في الشرح لامن باب تسمية الكل باسم الجزء لاستحالة ذلك عليه وعبارة الشريف الرابع الجزء للكل كالوجه للذات قلت وهي محتملة اذ لم يصرح بان المراد ذات البارى تعالى (قوله) لان شد الازار من لوازم الاعتزال لاملازمة عقلية اذ قد يوجد الاعتزال بدون شد الازار ولعل المراد الملازمة في العرف والعادة

(قوله) من باب الزيادة ، أي الا اياه اه ح (قوله) ولعل المراد الملازمة في العرف ، آثر الملازمة على اللزوم لما تقرر ان اللازم من حيث انه لازم لادلالة له على الملزوم لكونه عاماً اه سيدي محمد بن زيد ح

ويا ليت كل اثنين بينهما هوى * من الناس قبل اليوم يلتقيان

اي قبل يوم القيمة (و) منها (التقييد) وهو عكس الاطلاق كقول شريح اصبحت ونصف الناس على غضبان يريد ان الناس بين محكوم له ومحكوم عليه فالمحكوم عليه غضبان لانصف الناس على التعديد والتسوية ومنه اطلاق المشفر على مطلق الشفة (و) منها (المجاورة) وذلك بان يسمى الشيء باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذى هو المكان المطمئن من الارض وكالراوية للمزادة (١) وهي في اللغة لحاملها (و) منها (المحلية (٢)) اى كون الحقيقي محلا للمجازى نحو اصابته (٣) عين (و) منها (الحالية) وهى عكس المحلية كقول الشاعر

كلامك (٤) فيه وحده لى كفاية * كأن صخوراً منه تقذف في سمعي

اى في الاذن التي هى محل السمع (و) منها (المظروفية) اى كون الحقيقي ظرفا للمجازى كقوله تعالى فليدع ناديه اى اهل ناديه وقوله عليه الصلوة والسلام لايفضض الله فاك اى اسنانك اذ الفم محل للانسان (و) منها (الظرفية) وهى عكس المظروفية كقوله تعالى فاما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اى في الجنة التي هى محل الرحمة والمراد بالظرف مايختص بالاجسام وبالمحل مايختص بالاعراض (٥) والصفات

---

(١) قال الشريف في شرح المفتاح المزادة ظرف الماء الذى يسقى به على الدابة التى تسمى راوية قال ابو عبيدة لاتكون المزادة الا من جلدين تفاءم بثالث لتتسع وجمعه المزاد يعنى بكسر الميم والمزايد وأما الظرف الذى يجعل فيه الزاد أى الطعام المتخذ للسفر فهو المزود وجمعه المزاود اه (٢) ومنه التعبير باليد عن القدرة نحو بيده الملك وبالقلب عن العقل نحو لهم قلوب لايفقهون بها أى عقول وبالافواه عن الالسن نحو ويقولون بافواههم ماليس في قلوبهم وبالقرية عن ساكنها نحو واسأل القرية وقد اجتمع هذا النوع وما بعده بقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد فان اخذ الزينة غير ممكن لانها مصدر فالمراد محلها فاطلق عليه اسم الحال واخذها للمسجد نفسه لايجب فالمراد الصلوة فاطلق اسم المحل على الحال اه إتقان (٣) فالمعنى الحقيقي محل للمجازى الذى هو الداء القائم بالعائن المتسبب عنه الداء والقائم بالعائن خاصيته كخاصية السم اه (٤) بكسر الكاف لانه خطاب للجارة المذكورة في مفتتح الابيات وهو قوله «تكلمنى بالارمنية جارتى» والبيت للبها زهير وقبله

دعانى اليك الليل والابن والسرى * نصادفنى ماضاق عن بعضه وسعي

كلامك والدولاب والطفل والرحى * فلم أدر ماأشكوه من ذلك الجمع الخ

قات وكان الصواب ايراد بيت عربى لما سبق من اشتراط نقل نوع العلاقة وهذا النوع لم يستشهد عليه بغير البيت ولايقال هو تمثيل لاستشهاد لما يلزم من اثبات كل نوع بشاهد عربى كما صنع في جميع الانواع التى ذكرها غير هذا اه (٥) يقال الرحمة في الآية عرض اه يقال لاعرض في صفات الله لان رحمة الله ثوابه وثوابه الجنة فيسقط الاعتراض اه من فوائد العلامة احمد بن عبد الله الجندارى رحمه الله

(قوله) وكالراوية للمزادة ، أقول فان الراوية لغة اسم للجمل الذى يستسقى عليه

(قوله) لانصف الناس على التعديد والتسوية فاطلق لفظ النصف على مالايتحقق فيه النصفية وهو مطلق المحكوم عليهم (قوله) اصابته عين أى داء في العين (قوله) فليدع ناديه اي اهل ناديه ويحتمل ان يكون من مجاز الحذف ولكنه لايقدح في التمثيل ولعل المؤلف عليه السلام انما زاد قوله صلى الله عليه وآله وسلم لايفضض الله فاك لسلامته عن الاحتمال والله اعلم (قوله) اي في الجنة قال الشيخ رحمه الله تعالى وفي التعبير عنها بالرحمة تنبيه على ان المؤمن وان أستغرق عمره في طاعة الله لايدخل الجنة الا برحمته وفضله كما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم ولا انا الا ان يتغمدنى الله برحمته (قوله) مايختص بالاجسام يقال الرحمة ليست بجسم

(قوله) ليست بجسم ، يقال رحمة الله ثوابه وثوابه الجنة ونعيمها وهي اجسام اه من فوائد العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله اه هذا غلط فان الرحمة هنا متجوز بها عن الرحمة التى هي ظرف للذين ابيضت وجوههم وهي من الاجسام اه حسن بن يحيى الكبسي من خط حفيد مؤلف الروض

(و) منها (الضدية) (اي كون احد المعنيين ضداً للاخر نحو قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم استعيرت البشارة (١) للانذار (و) منها (العموم) اى كون اسم العام مستعملا في الخاص كقوله تعالى حاكياً عن محمد عليه السلام وانا اول المسلمين وعن موسى عليه السلام وانا اول المؤمنين ولم يرد الكل لان الانبياء قبلهما كانوا مسلمين ومؤمنين ونحو الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود وفى بعض الكتب سراقه والاول اصح (و) منها (الخصوص) وهو عكس العموم نحو قوله تعالى وحسن اولئك رفيقاً اى رفقا (٢) (و) منها (الكون عليه) اى كون الحقيقي كان عليه المجازى كقوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم اى الذين كانوا يتامى قبل ذلك لانه لا يتم بعد البلوغ، وكضارب للفارغ من الضرب عند مشترط بقاء المعنى (و) منها (الأول اليه) اي كون الحقيقى آيلا (٣) اليه المجازى نحو قوله انى ارانى اعصر خمراً اى عصيراً (٤) يؤل الى الخمر (و) منها (الآلية) اى كون الحقيقي آلة المجازى نحو قوله تعالى واجعل لى لسان صدق فى الاخرين اى ذكرا حسناً لان اللسان اسم لآلة الذكر (و) منها (البدلية) اى كون احد المعنيين بدلا عن الاخر كقولهم فلان اكل الدم اي الدية وقول الشاعر

ان لنا احمرة عجافاً * يأكلن كل ليلة اكافا

---

(١) هذا انما علاقته المشابهة تزل التضاد منزلة التناسب بواسطة التهكم ولم يعده أهل البيان من المجاز المرسل لكن لا تزاحم بين المقتضيات ولكل وجه والله اعلم اه

(٢) أما من قال ان فعيلا يستوى فيه المذكر والمثنى والمجموع مثل ان رحمة الله قريب في الاولى ومثل هذه في الجمع فلا يكون من هذا القبيل بل من الحقيقة وهو الاولى اذ لم يعهد اطلاق المفرد على الجمع لا حقيقة ولا مجازاً والاحسن في التمثيل ياايها الناس اعبدوا ربكم خطابا للموجودين ويدخل من بعدهم بالتغليب لا بالقياس اه شيخ (*) وقيل ان التقدير وحسن رفيق اؤلئك رفيقاً فحذف المضاف وجاء التمييز على وفقه اه (٣) قطعاً او غالباً فالاول كالميت على الحي والثانى كالخمر على العصير ولا يجوز ان يسمى العبد حراً لانه ليس كذلك وانما هو محتمل فقط اه من شرح الجمع بالمعنى (٤) الظاهر يقال اعصر عنباً كما ذكر في بعض كتب اصول الفقه وجعله من تسمية الشيء باسم غايته وعلى ما في الكتاب فالمعنى استخرج بالعصر خمراً أى عصيراً يؤل الى الخمر اه من حاشية الشريف على المطول اه (*) وفي حاشية ما لفظه نسره بالعصير ليكون مجازاً باعتبار ما يؤل اليه ولو فسره بالعنب لكان من تسمية الشيء باسم غايته لكن تفسيره بالعصير يحوج الى ارتكاب مجاز آخر أما في اللفظ بان يراد باعصر استخرج بالعصر او في الايقاع لأن حقيقة العصر انما تقع على العنب اه من حاشية الشيخ لطف الله على الشرح الصغير

(قوله) وأنا أول المسلمين و (قوله) وانا أول المؤمنين أراد بالمسلمين امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبالمؤمنين امة موسى عليه الصلاة والسلام لا جميع المسلمين والمؤمنين فكانا خاصين فلا اشكال واما قوله الذين قال لهم الناس فليس مما نحن فيه اذ اللام للعهد كما يأتي للمؤلف في التخصيص فلا عموم وقد ذكره ابن الحاجب (قوله) رفيقاً، أي رفقا هكذا ذكره السيد المحقق في حواشيه وفي شرح ابن عقيل تجب مطابقة التمييز فى الجملة ان اتحد المعنى واما حسن اؤلئك رفيقاً فافرد لأن رفيقاً وخليطاً وصديقاً يستغنى بمفردها عن جمعها كثيراً وكذا في تفسير ابى السعود

(قوله) فليس مما نحن فيه، أي ليس من استعمال العام في الخاص اذ اللام اذا كانت للعهد كان من استعمال الكل في الجزء واذا كانت للجنس كان من استعمال العام في الخاص فيكون مما نحن فيه فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وكذا في تفسير أبي السعود، فانه قال فأفرد لان رفيقاً يستوي فيه الواحد والمتعدد اه ح

اى ثمن ا كاف ، فهذه العلاقات المذكورة فى هذا الكتاب وبقي مما ذكروه سبعه انواع « اولها »حذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه نحو واسال القرية يعنى اهلها اولا كقوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة فى قرأة الجراى عرض الاخرة ويسمى مجازاً (١) بالنقصان «وثانيها» حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا اي انا ابن رجل جلا « ثالثها » النكرة فى الاثبات للعموم نحو علمت نفس ما احضرت اي كل نفس ومنه دع امرءاً وما اختار اى اترك كل امرء واختياره «رابعها» المعرف باللام لواحد منكر نحو ادخلوا عليهم الباب اى باباً من ابوابها نقلا عن ائمة التفسير «خامسها» الحذف نحو يبين الله لكم ان تضلوا اى كراهة (٢) ان تضلوا «سادسها» الزيادة

(١) مجاز النقصان هو ان ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى واسأل القرية فان القرية الابنية المجتمعة وهي لا تسأل وهذا المجاز انما هو من مجاز التركيب لأن المجاز في الأفراد واللفظ المستعمل في غير ما وضع له والمحذوف لم يستعمل البته بل الحاصل هو اسناد السؤال الى القرية وهو شأن المجاز الاسنادي ويظهر ان الزيادة كذلك أيضاً لأن الزايد لم يستعمل في شيء البتة ومقتضى كلام المحصول ان هذين القسمين من مجاز الافراد اه اسنوى (٢) قوله أى كراهة ان تضلوا ، بالتنوين ووجه التنوين لكراهة ان لا يرد انه قد تقدم حذف المضاف ولكنه يظهر التمثيل بالآية على مذهب الكوفيين لانهم يجوزون في مثله حذف لا أى ان لا تضلوا ولا يرتضيه البصريون لبعده وقلته بالنسبة الى حذف المضاف اه وفي حاشية انما قدر المضاف لرجوع المعنى اليه والا فالمحذوف لا اه سيدى عبد القادر بن احمد وهو معنى ما في السعد على الكشاف

(قوله) واسأل القرية ، أقول تقدم له رسم المجاز بانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له واستعمال القرية في معناها الحقيقي فتسمية هذا مجازاً مجاز كما سيصرح به الشارح وقد يقال أنه يجوز أن يراد بالقرية أهلها اطلاقاً للمحل على الحال والمجاز أولى من الحذف فيندرج في العلاقات الماضية ويجاب عنه بصحة ما ذكر لانه مجرد مثال « واعلم » ان صاحب التلخيص قال انه قد يقال المجاز لكلمة تغير اعرابها بسبب زيادة أو نقص فالمجازية في القرية بسبب تغيير اعرابها من الجر الى النصب بسبب حذف أهلها (قوله) نقلا عن أئمة التفسير ، أقول يريد أنهم قالوا باباً من أبوابها ولا يخفى أن اللام للماهية لا بشرط شيء واستعمال الاعم في الاخص لا بخصوصه حقيقة كما قدمناه قريباً

(قوله) أي ثمن إكاف ، ويحتمل أنه من مجاز الحذف (قوله) وبقي مما ذكروه سبعة ، قد تقدم ان ماذكروه يرتقي الى خمسة وعشرين فاذا كان ماذكره المؤلف عشرين صورة وكان الباقي سبعة كان ماذكروه سبعة وعشرين ، والتحقيق ان الباقي خمسة فقط لأنهم لم يجعلوا الحذف ثلاثة أقسام بل قسماً واحداً يسمونه مجاز الحذف (قوله) أولها حذف المضاف ، الذي جعل الحذف والزيادة من العلاقات صاحب الفصول وصاحب الجمع والسيد المحقق وتبعهم الشيخ العلامة في حواشي شرح التلخيص وأما في شرح الفصول فاعترض صاحب الفصول في عدها منها حيث قال في عد الزيادة والحذف من العلاقات نظر واما شارح المختصر وصاحب المطول في شرحه للتلخيص فلم يعداهما من العلاقات ولعل الوجه لمن عدهما من العلاقة ما ذكره بعض المحققين من شمول الكلية والجزئية لهما وكانهم بنوا ذلك أيضاً على ادراجهما في المجاز بالمعنى المتعارف أعني اللفظ المستعمل في غير ما وضع له الخ لما نقله الشيخ العلامة في شرح الفصول عن حواشي المطول للسيد المحقق من توجيه قولهم انهما من المجاز بانهم لم يريدوا بقولهم مجاز النقصان ان الأهل مضمر ومقدر في نظم قوله واسأل القرية فان الاضمار يقابل المجاز بل أرادوا أن أصل الكلام ان يقال أهل القرية فلما حذف الأهل استعملوا القرية مجازاً فهي مجاز بالمعنى المتعارف وسببه النقصان وكذلك قوله كمثله مستعمل في معنى المثل مجازاً وسبب هذا المجاز هو الزيادة فلو قيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجاز وأيد الشيخ رحمه الله هذا التوجيه بان الاصوليين لم يذكروا الا المجاز اللغوي فادراجه فيه أولى من جعله نوعاً آخر مقولا عليه لفظ المجاز بالاشتراك أو المجاز لكن ذكر الشيخ رحمه الله تعالى ان هذا التوجيه يتوقف على ان لا يكون مجاز

(قوله) لأنهم لم يجعلوا الحذف ثلاثة أقسام ، قد جعل الحذف ثلاثة أقسام الشريف في حاشية الشرح العضدي وفي الفصول وحاشيا الشيخ اه اسمعيل بن محمد اسحق ح (قوله) وتبعهم الشيخ الخ ، أي في عدها وقد اعترضه أي الشيخ اعترض صاحب الفصول فيها أيضاً اه ح عن خط شيخه بزيادة مفيدة (قوله) من شمول الكلية والجزئية لهما ، فان مفهوم المثل جزء مفهوم مثل المثل والقرية جزء مفهوم أهل القرية اه منه ح

الحذف ومجاز الزيادة الا ماامكن فيه ذلك بان يفسر هذا المجاز بما تغير اعرابه بسبب حذف او زيادة كما هو المشهور واما تعميم الحذف بحيث يشمل حذف المضاف اليه وتعميم الزيادة بحيث يشمل فبما رحمة من الله فلا «قلت» وقدعمم المؤلف عليه السلام كما عمم صاحب الفصول والاولى اعتماد ماذكره الشيخ رحمه الله تعالى من عدم التعميم والله اعلم (قوله) والسابع ماقدمناه في نوع اللزوم، فان المؤلف اكتفى بذكر اللزوم ولم يقسمه الى قسمين كما قسموه لكن يقال اللزوم شامل للقسمين كما صرح به المؤلف في الشرح فيما سبق فينظر في جعل استعمال اللازم في الملزوم ههنا مما بقي مع ما قد ذكر مما سبق وينظر أيضاً في الاعتداد بالملزوم في اللازم دون العكس وكأن المؤلف عليه السلام بنى على ماهو التحقيق من ان اللازم مالم يكن ملزوماً لم يعتبر كما هو مقتضى قوله في التلخيص ثم اللفظ المراد به لازم معناه الخ وكانه لما ذكرنا لم يعتد بذكره فيما سبق فجعله مما بقي لكن كان على المؤلف عليه السلام ان يتعرض لوجه سقوطه فيما يأتي كغيره من سائر هذه السبعة (قوله) ووجه اسقاط هذه الأنواع، أراد اكثرها اذ قد عرفت انه لم يتعرض لوجه اسقاط اللازم في الملزوم (قوله) عدم صدق حد المجاز عليها، اذ هو اللفظ المستعمل في غير ماوضع له ولا استعمال هنا للفظ الا فيما وضع له وقد صرح بذلك البيانيون في الحذف والزيادة وجعلوا اطلاق المجاز عليهما من قبيل الاشتراك او المجاز وذلك مستوفى في موضعه، فان قيل السياق يقتضي أن يقول المؤلف عليه السلام عدم صدق حد العلاقة فما وجه العدول الى قوله عدم صدق حد المجاز وأيضاً لم يسقط الشيخ العلامة في شرح الفصول الا الحذف والزيادة لاغيرهما وأسقطهما عن صدق حد العلاقة والمجاز عليهما لاعن صدق حد المجاز فقط كما ذكره المؤلف عليه السلام فيمكن ان يقال اما وجه اقتصار الشيخ عليهما فلانهما محل الاشكال المشهور عند البيانيين لخروجهما عن حد المجاز لاغيرهما من باقي هذه السبعة وأما عدول المؤلف عليه السلام فيمكن ان يقال ذلك لما في العبارة الأخرى أعني عدم صدق حد العلاقة عليهما من الايهام «وبيانه» انك قد عرفت ان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ماوضع له لعلاقة فلو ذكر المؤلف عليه السلام العبارة الاخرى لأوهم ان سقوط هذه السبعة لانتفاء قيد العلاقة فقط لا لانتفاء القيد الأول أعني اللفظ المستعمل في غير ماوضع له وليس كذلك بل ذلك لانتفاء القيدين جميعاً فعدل الى مايفيد انتفاؤهما، أما انتفاء اللفظ المستعمل فظاهر لما عرفت، وأما انتفاء العلاقة فلان هذه السبعة اذا لم يصدق على ماهي فيه حد المجاز لم يصدق حد العلاقة اذ هي كما عرفت معنى يصل المعنى المجازي بالموضوع له ولا ايصال فيها لمعنى مجازي على ماذكره المؤلف لكونها عنده حقائق والله اعلم (قوله) عليها، أي على ماهي فيه ولذا قال عليه السلام اما مافيه حذف الخ و(قوله) فهي مثلها في ادخل السوق ولم يقل احد بمجازيتها، اذ اللام للماهية لابشرط شيء واستعمال الاعم في الاخص لابخصوصه حقيقة لكن سيأتي للمؤلف في بحث العموم ان لام العهد

كقوله تعالى ليس كمثله شيء «والسابع» ماقدمناه في نوع اللزوم من استعمال اللازم في الملزوم فهم يقسمون نوع اللزوم الى نوعين ولا يفرقون بين الحالية والظروفية ولا بين المحلية والظرفية فيجعلون الاربعة نوعين فلذلك كان ماعدوه من انواعها خمسة وعشرين(١) «ووجه» اسقاط هذه الانواع(٢) عدم صدق حد المجاز عليها اما فيما فيه حذف فظاهر واما اللام في ادخلوا عليهم الباب فهي مثلها في ادخل السوق(٣) ولم يقل أحد بمجازيتها

(١) قال في شرح الفصول للشيخ رحمه الله ولايخفى تداخل بعضها يعنى ان بعض هذه العلاقات داخل في البعض الاخر فان اطلاق اسم احد الضدين على الاخر داخل في الاستعارة وحذف المضاف والمضاف اليه داخل في الحذف مطلقا (٢) يعنى السبعة ولم يتعرض لوجه اسقاط استعمال اللازم في الملزوم فيما يذكره الآن اه وقوله عدم صدق حد المجاز عليها، أى وعدم تحقق معنى العلاقة بالمعنى السابق اه (٣) قال العضد في الفوائد الغياثية مالفظه «تنبيه» اللام للتعريف والحقيقة يفيدها جوهر اللفظ والتعميم والتخصيص عارضان فيحتاج فيهما الى قرينه اه قال في شرحها المراد بالتعريف الاشارة الى تعيين مادخلت عليه والتعميم الاستغراق والتخصيص أى العهد خارجاً او ذهناً والقرينة صارفة عن ارادة الحقيقة، والمجاز خير من الاشتراك فالمعرف باللام يكون مجازاً فيهما ولذا حمل صاحب الكشاف التعريف في الحمد على الجنس اه

(قوله) كما هو المشهور، لفظ المجاز شرح الايجاز وأنت خبير بان نحو سؤال القرية ومجيء ربك بمقتضى ماذكره لايسمى مجازاً فان التفرقة بين جاء ربك ومجيء ربك بجعل أحدهما من مجاز الحذف والآخر ليس منه مع اشتراكهما في أنه لابد من تقدير المضاف والحكم بحذفه لوجود مايذكر بعده من المقتضى له فيه، تحكم بحت اه ح (قوله) وجعلوا اطلاق المجاز عليها، اي على ماقاما به اه ح عن خط شيخه (قوله) اي على ماهي فيه، هذا فيما عدى الثالث والرابع واما فيهما فلا يحتاج الى هذا التأويل والله اعلم اه ح عن خط شيخه

الذهني تتوقف على القرينة وان اللام حقيقة في الاستغراق وهو مقتضى كلام الاصوليين كما يأتي وفي الفوائد الغياثية ان لام العهد الذهني مجاز لكنه جعل لام الماهية حقيقة وهو خلاف مقتضى كلامهم أيضاً حيث قال اللام للتعريف والحقيقة يفيدها جوهر اللفظ والعهد خارجا وذهناً عارض فيحتاج فيهما الى قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة، والمجاز خير من الاشتراك انتهى فينظر في هذا المقام والله اعلم (قوله) وكذلك نفس في علمت نفس الخ ، أي في عدم صدق حد المجاز عليها، قد يتوهم الاعتراض على المؤلف عليه السلام بان حد المجاز صادق عليها لأنها لفظ مستعمل في غير ماوضعت له لان المراد بها العموم كما سبق للمؤلف عليه السلام ولا يخفى سقوط هذا الاعتراض لأن المذكور سابقاً مبنى على ان استفادة العموم من مجرد لفظ النكرة والمذكور هاهنا مبنى على ان العموم انما استفيد من جملة الكلام مع بقاء النكرة على ماوضعت له من عدم العموم كما هو المعروف في مفردات المجاز في التركيب ولذا قال ومجازية جملة الكلام الخ وكلام المؤلف عليه السلام ههنا في التحقيق منع لما سبق (قوله) كما اشار اليه في الكشاف ، حيث جعله من عكس الكلام الذي يقصد به الافراط فيما يعكس عنه كما في قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين ومعناه معنى كم وأبلغ منه ، وتقول لبعض القواد كم عندك من الفرسان فيقول رب فارس عندي أو لاتعدم عندي فارساً وعنده المقانب وقصده بذلك التمادي في تكثير فرسانه ولكنه أراد اظهار برائته من التزيد وانه يقلل كثير ماعنده فضلا أن

يتزيد فجاء بلفظ التقليل ففهم منه معنى الكثرة على الصحة واليقين (قوله) كما صرح به علماء البيان، يعني في المجاز المركب (قوله) فالكاف فيه مستعمل في معناه أيضاً ، يعني حقيقة كما هو مقتضى العبارة ، لايقال فينافي توجيهه بطريق الكناية لانا نقول الكناية انما هي في جملة الكلام لا في لفظ الكاف ولذا قال المؤلف عليه السلام ان الكلام وارد على طريق الكناية فان انتفى الخ «قال» السيد المحقق وهذا هو المشهور يعني في بيان الكناية وكانه يشير الى ان في تقريرها وجهاً آخر بجعله من باب مثلك لايبخل بمعنى أنت لاتبخل من غير ان يراد انسان آخر مماثل للمخاطب والكلام في ذلك مستوفى في موضعه وقد ذكر في شرح المختصر وجهاً آخر ذكر الشريف انه وجه في الكناية أبلغ واختاره في الجواهر لكن ظاهر كلامه أنه وجه مستقل في الآية ولفظ شرح المختصر ولا يبعد ان يقصد نفي من يشبه ان يكون مثلا فضلا عن المثل حقيقة وبينه في الجواهر بان نفي من يشبه المثل مستلزم لنفي المثل لأن من يشبه مثل زيد مشابهته لزيد أقل من مشابهة المثل بناء على قاعدة التشبيه من ان المشبه به أقوى ويلزم من نفي من يشبه المثل نفي المثل لأن نفي الادنى مستلزم لنفي الاعلى كما تقول لايوجد من يماثل زيداً في أدنى فضائله فانه يلزم بالضرورة ان لايوجد من يماثله في جميع فضائله وهو المثل الحقيقي لأن التماثل الحقيقي هو الاشتراك في جميع الصفات النفسية على مابين في الكتب الكلامية قال فعلى هذا يجب ان تحمل هذه الآية على هذا المعنى الحقيقي مع عدم لزوم شيء من المحذورات هكذا يجب ان يحقق هذا الموضع انتهى

وكذلك نفس في علمت نفس لم تستعمل الا فيما وضع له ومجازية جملة الكلام كما اشار اليه في الكشاف(١) لاتوجب مجازية المفردات كما صرح به علماء البيان واما ليس كمثله شيء فالكاف فيه مستعمل في معناه ايضاً والمشهور في توجيهه ان الكلام وارد على طريق الكناية فان انتفاء مثل المثل مستلزم لانتفاء المثل عرفاً لان الشيء اذا لم يكن له لجلالته مايماثل مثله فبالطريق الاولى ان لايكون له مايماثله فاطلق الملزوم واريد اللازم مبالغة في نفي الشبيه « ووجه آخر » وهو أن الكلام مسوق

---

(١) في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت قال فان قلت علمت نفس ما احضرت كقوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً لانفس واحدة قلت هو من عكس كلامهم الخ مانقله سيلان اهـ

(قوله) حيث قال اللام للتعريف ، المرد بالتعريف الاشارة الى تعيين مادخلت عليه اهـ ح عن خط شيخه (قوله) حيث جعله من عكس الكلام الخ ، ينظر في هذا البحث مامعناه اهـ منقولة ، المعنى بان لفظ الذي مدلوله الفرد كان مدلوله مع جملة الكلام كل فرد بل ابلغ كما استعمل ما هو للتقليل اعني رب لما هو كثير وفوق والله اعلم اهـ ع ح

لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وتقدس امر مسلم لاينكره احد يصلح ان يكون مخاطباً انما الشان في نفي المثل واثباته فاذا نفى مثل المثل فصدق نفيه (١) اما بانتفاء المثل فانه اذا انتفى المثل انتفى مثله قطعاً ، واما بثبوته وانتفاء مثله لكن الثاني(٢) باطل لانه لو تحقق المثلية لتحقق مثل المثل قطعاً لان الذات متحققة وهى مثل المثل فيلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل وثبوته فتعين الاول وهو انتفاء المثل وهو المطلوب (٣)،والحاصل ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله ونفى اللازم مستلزم نفى الملزوم ، اذا تقرر ذلك عرفت ان تسمية ماسقط بالمجاز من باب الاشتراك اللفظى اوالمجاز(٤)، بقى النظر في المشاكلة التي هى ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لى جبة وقميصاً

هل تحتاج الى وجه مصحح غير الوقوع في الصحبة راجع الى العلاقات المشهورة ام

---

(١)وقد يقال هذه قضية سالبة والسالبة تصدق بانتفاء الذوات وانتفاء النسبة فاذا قلنا ليس زيد في الدار فيصدق ذلك بانتفائه او انتفاء الدار أو انتفاء حصوله فكذلك في الآية الكريمة اه اسنوى

(٢)وهو ثبوت المثل وانتفاء مثل المثل اه ع (٣) قيل الحكم بعدم زيادتها يستلزم نفى ذاته تعالى لأنه مثل لمثله وان لم يكن موجوداً اذ القضية غير الموجبة لاتستدعي وجود متعلق المحمول فالوجه ان الكاف زائدة اه حاشية الشيخ لطف الله رحمه الله (٤) لأن المجاز أما المستعمل في غير ماوضع له او المحذوف منه وقوله او المجاز يعنى على طريق المشابهة اه

(قوله) وهو المطلوب ، أقول وقيل المثل بمعنى الذات اى ليس كذاته شيء ويأتى بمعنى المثل بفتحتين وهي الصفة أى ليس كصفته شيء ولا إشكال على الوجهين قال البيضاوى والمراد من مثله ذاته ملاحظة منه للوجه الاول وقال بعضهم ربما يقال المفهوم من هذا التركيب على تقدير عدم زيادة الكاف نفى أن يكون لمثله مثل سواه بقرينة الاضافة وأيضاً لانسلم أنه لو وجد له مثل لكان هو مثلا لمثله لان وجود المثل محال والمحال جائز أن يستلزم محالا آخر وقيل هو تعالى مخصوص بالعقل أى أن الله تعالى معلوم الوجود فهو مخصوص بالعقل القاطع عن المثل وبهذا يندفع التناقض الذى ذكره الشارح وهو نقل منه لكلام الشريف فانه بهذين الوجهين اللذين ذكرهما الشارح مقرراً بهما كلام العضد

(قوله) بطريق برهانى ، أي لابطريق الكناية أعنى اطلاق الملزوم وارادة اللازم بل بطريق الاستدلال على نفي المثل بلزوم التناقض على تقدير ثبوته ونفي مثل المثل كما أشار اليه المؤلف عليه السلام بقوله فيلزم التناقض ولذا جعل المؤلف عليه السلام حاصله الاستدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم والكناية ليست كذلك (قوله) لأن ذاته تعالى و تقدس أمر مسلم الخ،هكذا ذكره الشريف وانما احتاج الى هذه المقدمة ليتم مايأتى من قوله لأنه لو تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعاً لأن الذات متحققة الخ وذلك لأن الاستدلال لو كان مع المنكر له تعالى وتقدس لم ينتهض عليه ذلك فلا تناقض عنده لأنه يلتزم انتفاء مثل المثل لاثبوته (قوله) يصلح ان يكون مخاطباً،حتى المشركين فانهم مقرون به تعالى وتقدس ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله (قوله) فصدق نفيه أي نفي مثل المثل (قوله)فانه اذا انتفى المثل ،أي مثل ذاته تعالى (قوله)انتفى مثله ،أى مثل المثل قطعاً فانه تعالى اذا لم يتصف بان له مثلا لم يتصف بان لمثله مثلا (قوله) واما بثبوته ،أي مثل ذاته تعالى (قوله) وانتفاء مثله، أي مثل المثل (قوله)لكن الثانى ،وهو ثبوت مثل المثل باطل (قوله) عرفت ان تسمية ماسقط بالمجاز الخ ، المراد ان التسمية عند غير المسقط كصاحب المفتاح وصاحب التلخيص واما عند من اسقطه كالمؤلف عليه السلام فهي حقيقة لامجاز كما حققه عليه السلام فكلام المؤلف عليه السلام من ان التسمية بالمجاز من باب الاشتراك أو المجاز مستقيم في مجاز النقصان والزيادة كما ذكروه في علم البيان واما باقي الانواع السبعة فتسميتها بالمجاز عند معتبرها ليس من باب المجاز ولا الاشتراك بل لوجود حقيقة المجاز فيها كما في سائر المجازات فينظر (قوله) لوقوعه في صحبته ،أي لفظاً أوتقديراً ليدخل في التقدير مثل صبغة الله

(قوله) لكن الثانى وهو ثبوت مثل المثل ، اظن العبارة هكذا وهو ثبوت المثل وانتفاء مثل المثل اه منقولة ح (قوله) عرفت ان تسمية ماسقط بالمجاز الخ ، تحقق هذه القولة ان شاء الله تعالى اه

الوقوع في الصحبة علاقة مصححة زايدة على ماعده القوم ، فقال بعض المحققين ان كان بين ذلك الشيء وذلك الغير علاقة مجوزة للتجوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال وتكون المشاكلة موجبة لمزيد الحسن كما بين السيئة وجزائها(١)وان لم تكن كما بين الطبخ والخياطة فلا بد ان يجعل الوقوع في الصحبة علاقة مصححة للمجاز في الجملة والافلا وجه للتعبير به عنه ، وقال بعضهم لايخفى ان المشاكلة ليست بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لعدم العلاقة ولا محيص سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح او القول بان هذا نوع من العلاقة فيكون مجازا، واعترض(٢)ماذكراه من جعل المصاحبة في الذكر نوعا من العلاقة بانها لاتصلح لذلك لان حصولها بعد استعمال المجاز، والعلاقة يجب ان تكون حاصلة قبله لتلاحظ وتستعمل(٣)، وقد يجاب عنه بانا لانسلم وجوب حصول العلاقة قبل المجاز فان العلاقة في المجاز قد تكون باعتبار مايؤل اليه وهو حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي في الزمان اللاحق (٤) وهذا حصول بعد المجاز فالمعتبر هو الحصول مطلقاً سواء كان في زمان المجاز او قبله (٥)او بعده واماالذى يجب ان يكون سابقا فهو تصور العلاقة ولا شك ان علاقة المصاحبة في الذكر متحقق في زمان المجاز وان تصورها(٦) سابق عليه ،

(١) فان بينهما ملابسة قوية ونوع سببية فتكون المشاكلة فيها موجبة لمزيد الحسن ومنه قوله تعالى الله يستهزؤ بهم على بعض الوجوه ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه اه منه قدس سره (٢) قوله واعترض الخ ، شكك عليه في نسخة لي ولعل وجهه ان العلاقة حاصلة قبل المجاز لان العلاقة هي كونه يؤل الى الحقيقي والمتأخر عن المجاز انما هو الحصول فقط اه (٣) في بعض النسخ بالياء التحتانية والضمير للمجاز وهو قريب وفي بعضها بالفوقانية والمعنى وتجعل علاقة اه (٤) كحصول معنى الخمر الحقيقي لمعناه المجازي وهو العصير في الزمان المستقبل اه (*) ان قلت هي فيه كونه يؤل الى الحقيقي وهو حاصل له الآن اه من خط السيد العلامة صلاح بن حسين الأخفش (٥) نحو وآتوا اليتامى أموالهم اه (٦) وأقول فيه تأمل اذ الأول المعدود علاقة ، «حاصله» كون المعنى الحقيقي بحيث يحصل للمعنى المجازي ومعلوم ان هذا الكون حاصل قبل التجوز وهو أيضاً مع قطع النظر عن تجوز المتجوز أمر ثابت في نفس الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي بسبب اتصال يوجد في ضمنه مطلق اللزوم اللازم في مطلق المجاز وليس من المتجوز الا اعتباره عند تجوزه لوجدانه صالحاً للانتقال وليس كذلك المصاحبة الذكرية فانها أمر لاتحقق له الا في وقت الذكر وتجوز المتجوز وقبله لايكون بين المعنيين ذلك الاتصال الذي عليه تتوقف صحة تجوزه وقبلية التصور انما تجدي بعد كون المتصور مما ينتقل بسببه انتقالا صحيحاً لانا لانعني بالتصور أولا الا اعتبار مصحح الانتقال فلما لم يكن كذلك لايكون لتقدم تصوره واعتباره أثر في تصحيح التجوز والا لكان غير المصاحبة الذكرية مما ليس بعلاقة اتفاقاً فاذا تقدم

(قوله) فقال بعض المحققين، هو السيد المحقق صرح بذلك الشيخ رحمه الله في حواشي شرح التلخيص (قوله) كما بين السيئة وجزائها، فان بينهما علاقة التضاد (قوله) مصححة للمجاز في الجملة ، أي من غير ان يبين هل ذلك لرجوعها الى العلاقات اولا ويحتمل انه اراد بالجملة جملة الكلام والأول اظهر (قوله) فلا وجه للتعبير به أي بلفظ غيره (قوله) عنه ، اي عن الشي الواقع في صحبة الغير (قوله) وقال بعضهم ذكره السعد في شرح المفتاح كذا ذكره الشيخ رحمه الله في حواشيه (قوله) سوى التزام قسم ثالث ، اراد قسم ثالث غير الكناية كما سيصرح بذلك المؤلف لئلا يرد ان الكناية قسم ثالث فيكون هذا رابعاً (قوله) واعترض، المعترض صاحب الجواهر وقد أورده الشيخ رحمه الله في حاشيته ولم يجيبا عنه (قوله) لتلاحظ وتستعمل هكذا عبارة الشيخ رحمه الله وفي الجواهر لتلاحظ فيستعمل المجاز (قوله) باعتبار مايؤل اليه لايقال العلاقة كونه آئلا الى المعنى الحقيقي وهو حاصل قبل المجاز لأنا نقول هذا يؤله الى مايأتي قريباً للمؤلف عليه السلام من ان السابق هو تصور العلاقة (قوله) ان علاقة المصاحبة، الاضافة بيانية (قوله) متحقق خبر علاقة وينظر في وجه التذكير (قوله) في زمان المجاز فانه لماذكر الطبخ الحقيقي والطبخ المراد به الخياطة اتحد زمان ذكرهامع الطبخ وزمان المجاز

(قوله) فان بينهما علاقة التضاد، في حاشيته على شرح الغاية أو السببية اه فالعلاقة سببية السيئة لجزائها والوجه المحسن المشاكلة اه وماذكره المحشي هو ماذكره السعد اه ح عن خط شيخه (قوله) وينظر في وجه التذكير ، لعله باعتبار الجامع او باعتبار تقدير موصوف محذوف كنوع والله اعلم اه سيدي احمد بن محمد اسحق وفي بعض النسخ تتحقق ولا اشكال اه ح عن خط شيخه

(قوله) غير الكناية على قول ، أي قول السكاكي يعنى ان التقييد لقوله غير الكناية انما يحتاج اليه على قوله لحصره الكلمة المستعملة في ثلاثة الحقيقة والمجاز والكناية كما صرح بذلك الشيخ رحمه الله في حواشيه فقيد بذلك لئلا يرد ان المشاكلة قسم رابع لا ثالث وأما على قول غير السكاكي فغير محتاج اليه وكأن المؤلف عليه السلام اعتمد ماذكره الشيخ رحمه الله في حواشيه عن صاحب التلخيص من انه حصر الكلمة المستعملة استعمالا صحيحاً في الحقيقة والمجاز فينظر والله اعلم (قوله) لعدم القائل به الكلام هاهنا مبنى على التقييد بالاستعمال الصحيح لقوله سابقاً ولا محيص سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح فلا يرد ان اللفظ قبل الاستعمال واسطة فيكون قسما رابعاً وأما الأعلام فيسجئ الخلاف في أنها ليست بحقيقة ولا مجاز فتكون واسطة فالقول بعدم القائل به ينافيه وان كان مختار المؤلف عليه السلام انها حقائق كما يأتى (قوله) وقيل، ذكره في الجواهر ونقله الشيخ رحمه الله في حاشيته (قوله) وقيل العلاقة هنا هي المجاورة في الخيال ، القائل بذلك صاحب الجواهر وأورده الشيخ العلامة في حاشيته وهو مأخوذ أيضاً من موضعين في شرح المختصر الأول من بحث العلاقة من جعله التلازم أما في الوجود كالسبب والمسبب أو في الخيال كالضد على الضد قال في الجواهر وتدخل المشاكلة في هذا القسم لتقارب المعنيين في خيال المتكلم قال وليكن اندراج المشاكلة تحت المتلازمين في الخيال على ذكر منك والثاني من بحث علامات المجاز حيث ذكر ان العلامات ان يكون اطلاق اللفظ لأحد مدلوليه متوقفاً على تعلقه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال ومكر الله ابتداءً فانه ذكر السعدان فيه اشارة الى ان المشاكلة من قبيل المجاز قال في الجواهر اذ قد سبق ان العلاقة في مجاز المشاكلة من المجاورة في الخيال (قوله) في الخيال ، أي خيال المتكلم وأما المصاحبة في الذكر فقد عرفت ماذكر فيها (قوله) صورته أي الكائن وهو الخياطة وفي الجواهر صورتها (قوله) ماناجى به أي بالكائن وفي الجواهر بها (قوله) في خياله أي الشخص (قوله) وليس العلاقة المصاحبة في الخارج الخ ، كذا ذكره الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته ولم يذكره في الجواهر وكأنه اشار الى ان المصاحبة لو كانت في الخارج وهي التلازم في الوجود كما هو القسم الأول من المنقول عن شرح المحقق لورد أن ذلك غير حاصل بين الطبخ والخياطة فاشار الى دفعه بان العلاقة هي المصاحبة في التصور والتخيل فلا اشكال ولو قال المؤلف عليه السلام بل المصاحبة في تصورها وتخيلها لكان أظهر (قوله) الا عند استعمال اللفظ يمكن ان يقال ذلك عند استعمال اللفظ الحقيقي اعنى قوله نجد لك طبخه فلا اشكال (قوله) ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة لما عرفت من ان العلاقة يجب ان تكون حاصلة قبل استعمال المجاز (قوله) وفيه ماعرفت من قوله وقد يجاب الخ

واما التزام قسم ثالث (١) غير الكناية على قول فباطل لعدم القائل به ، وقيل العلاقة هنا هى المجاورة (٢) فى الخيال فانه اذا كان خياطة الجبة والقميص مطلوبة عند شخص ارتسم صورته فى خياله لكثرة ماناجى به نفسه فاذا اورد (٣) صورة الطبخ فى خياله بان قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه تقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فيجوز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ ويقول اطبخوا لي جبة وقميصاً وليس العلاقة المصاحبة في الخارج بل تصورها وتخيلها فلا اشكال ، واعترض بانه لا يلزم فى صورة المشاكلة المقارنة الخيالية إلا عند استعمال اللفظ فقط ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة (٤) وفيه ماعرفت

تصوره صار علاقة واللازم باطل اتفاقاً والحق أن منع حصول العلاقة قبل المجاز في غاية السقوط اه مجاز لسيدى العلامة زيد بن محمد رحمه الله (١) في الاستعمال الصحيح فلا يرد اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال وأما الاعلام فاختار المصنف أنها حقائق كما سيأتى اه (٢) أقول بل العلاقة التشبيه الادعائي لكن لما لم يعرف من قبل لم يجز ابتداءً بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكر الله ولا اطبخوا جبة ابتداءً اه مسلم الثبوت بالفظ، مسلم الثبوت مع منهياته تأليف العلامة محب الله بن عبد الشكور البهارى والمنهيات هي تعليقات للمؤلف على المتن (٣) وفي نسخة ورد وعبارة الجواهر أوردت صورة الخ (٤) لوجوب سبقها تصوراً اه وفي نسخة بعد قوله لا يصلح للعلاقة وفيه ماعرفت وعليه مالفظه من صحة حصولها في زمان المجاز اه .

(قوله) وقيل ذكره في الجواهر ، لعل هذه نسخة عوض عن القوله التى بعدها اه ح عن خط شيخه (قوله) صورته أي الكائن ، ويمكن ان يقال التذكير باعتبار المخيط اه سيدي احمد بن محمد ح

(قوله) قال شيخنا هو الشيخ العلامة لطف الله بن محمد الغياث ذكره في حاشيته لشرح التلخيص (قوله) من قبيل استعمال المقيد في المطلق لا يتم هذا الا في البيت المذكور وما شابهه لا في نحو صبغة الله ومكروا ومكر الله ونحوها

قال شيخنا رحمه الله تعالى لا يبعد إن يقال ان العلاقة في مجاز المشاكلة من قبيل استعمال المقيد في المطلق اراد بقوله اطبخوا افعلوا(١) فان الطبخ فعل لكن لشيء مخصوص والمشاكلة محسنة لهذا المجاز فلا يلزم ان يحسن التجوز بكل مقيد عن مطلق حتى يحسن جاء زيد (٢) اي رجل مثلا ، اذا عرفت معنى العلاقة ووجوب نقلها فاعلم انه قد اختلف في آحاد المجازات هل يجب نقلها باعيانها فاذا نقل الينا اطلاقهم النبات على المطر فلا نطلقه الا عليه(٣) ام لا يجب ذلك بل نكتفي بنقل العلاقة فنطلق مثلا اسم المسبب على السبب اى سبب كان ، والمختار انه لا يجب نقلها وهو المشار اليه بقوله (لا الاحاد) وهو معطوف على قوله العلاقة معتبر نوعها (٤) وعليه الجمهور محتجين (بالاستقراء اي تتبع احوال أئمة الادب وتفاصيل نظمهم ونثرهم فان من استقرأ علم انهم لا يتوقفون على ان اختراع استعارات غريبة بديعة لم تسمع باعيانها عن اهل اللغة احد طرق اللغة وشعبها التي ترفع طبقة الكلام «احتج» المعتبرون لنقل الآحاد في جواز التجوز بان عدمه يستلزم القياس او الاختراع وهما باطلان اما لزوم احدهما فلان التجوز بلا نقل اثبات مالم يصرح به من اطلاق اللفظ على المعنى المجازى فان كان بجامع مشترك بين المعنى المجازى الذى لم يصرح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى مجازى صرح باطلاق اللفظ عليه فهو القياس وان لم يكن بجامع فهو الاختراع للغة ولم يكن تكلماً بلغة العرب واما بطلانهما فالقياس قد تقدم (٥) والاختراع ظاهر (و) الجواب ان ماذكرتموه وهو

---

(١) الظاهر ان المراد خيطوا فهو من اطلاق مقيد على مقيد آخر اه من نسخة سيدى الحسين بن القسم على حاشية الشيخ على الشرح الصغير اه (*) اعترض عليه بان المقيد هنا مستعمل في المقيد لان كلا من الخياطة والطبخ مقيد وانما يصح لو كانت الخياطة مجرد الفعل وليست كذلك «واجيب» بان الخياطة وان كانت فعلا مخصوصاً الا أنه اريد بها ابتداءاً الفعل مجرداً عن اعتبار الخصوصية من حيث أنه فرد من أفراده ثم استعمل الفعل المقيد الذى هو اطبخوا في ذلك الفعل فكان من اطلاق المقيد على المطلق والله اعلم اه من خط السيد صلاح بن حسين الأخفش رحمه الله (٢) زيد ليس بمقيد لأن الاطلاق والتقييد في النكرات اه قال في الام من هامش نسخة مولانا الحسين من حاشية الشيخ لطف الله على الشرح الصغير اه وفيه نظر اه من خط البرطي وجه النظر ان اصطلاح البيانيين في المقيد يشمل المعارف اه من افادة سيدى احمد بن زيد الكبسى رحمه الله تعالى (٣) أى فلا يطلق الا النبات على المطر ولا يطلق أى مسبب على أى سبب اه (٤) أى على نوعها اه من خط سيلان لكنه يخالف مافي حاشيته تأمل اه (٥) في قوله ولا القياس لانه اثبات بالمحتمل وانه غير جائز اه

(قوله) والمشاكلة محسنة ، اراد التحسين العرضي البديعي فلا يرد ان اكثر استعمال المقيد في المطلق لا مشاكلة فيه ولم يخرج عن الحسن الذاتي ولذا قال حتى يحسن جاء زيد أي رجل ولم يقل حتى يصح والله اعلم (قوله) ووجوب نقلها ، أي وجوب نقل نوعها (قوله) لا الاحاد ، فسر باحاد المجازات كما في شرح المختصر وفي شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله فسرها بافراد الانواع وهما متقاربان (قوله) وهو معطوف على قوله العلاقة معتبر نوعها فيكون من عطف الجمل ويكون العطف بحسب معنى ماسبق اذ معنى ماسبق كما ذكره المؤلف عليه السلام يعتبر نقل نوعها لا الاحاد اي لا يعتبر نقل الاحاد وعبارة ابن الحاجب لا يشترط النقل في الاحاد على الاصح

(قوله) لا يتم هذا الا في البيت ، لم لا يتم اه الظاهر التمام اذ المكر في الآية وكذا الصبغة بمعنى الفعل وهو مراد الشيخ رحمه الله اه سيدي احمد بن محمد ح وفي حاشية ينظر ماوجه عدم جريه في نحو ومكروا ومكر الله فلم يظهر ذلك وأما في نحو صبغة الله فقد يوجه ذلك بان المشاكلة معنويه والله اعلم اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فيكون من عطف الجمل ، بل الظاهر انه من عطف المفردات ولا حاجة الى التكلف فهو معطوف على نوعها ولعل الذي الجى المحشي الى انه من عطف الجمل قول المؤلف وهو معطوف على قوله العلاقة معتبر نوعها ولعله انما ذكر هذا جميعه لبعد المعطوف عليه والله اعلم اه ح عن خط شيخه

(استلزام عدم نقلها) أي الاحاد (القياس او الاختراع مدفوع بما علم بالاستقراء من تجويز الواضع اطلاقه على كل ماوجدت فيه العلاقة) من المعانى، وحاصل الجواب منع لزوم احدها لوجود قسم ثالث وهوان ينص الواضع نصاً كلياً على جواز اطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينه و بينها علاقة مخصوصة ولايخرج الاسم بذلك الاطلاق (١) عن لغتهم والا خرج رفع الفاعل ونصب المفعول عن لغتهم ولو قياساً او اختراعا ، وتحقيقه ان الواضع عين اللفظ ثانياً بازآء المعنى المجازى تعييناً كلياً (٢) بمعنى انه جوز اطلاقه على كل مايكون بينه و بين المعنى الحقيقى نوع من العلاقات المعدودة علم ذلك باستقراء اللغة واستعمالات العرب وان لم يوجد التصريح به في كل من الاحاد كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وما يدل بالهيئة كالمبنى للمفعول والامر والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح الواضع باحادها بل علم بالاستقرآء تعيين

(١) أى الذى أطلقه المستعمل الآخر اهولايكون قياساً اه (٢) فيه دليل على ان المجاز موضوع وضعاً كلياً اه من خط سيلان

(قال)بالاستقراء ، اى تتبع أحوال ائمة الادب أقول وماساق من الاستفسار عن المراد بائمة الادب ثم إن اريد بهم العرب انفسهم فهذا هو النقل الذى اراد المخالف وان أراد غيرهم لم يفد لانه يكون قياساً في اللغة لانقلا ويكون من الادلة على ثبوت القياس في اللغة الان قوله بل يتفقون على ان اختراع استعارات غريبة بديعة لم تسمع باعيانها عن أهل اللغة احد طرق البلاغة يدل على أنه أراد باهل الأدب غير العرب فيقال عليه ليسوا بحجة لماقدمناه فلا يكون من اللغة أو نقول انه منها كان بالقياس إلحاقاً لها به غايته انكم سميتم علة القياس علاقة والامر سهل لولا انكم منعتم القياس في اللغة (قوله) وهو أن ينص الواضع نصاً كلياً على جواز إطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة ، أقول قدعرفت ان الواضع غيرمعين فلا يمكن نقل نص عنه ثم قد سلف انه يعتبر نقل نوع العلاقة وتقدم مافيه فقد لزم التزام نقلين عن الواضع نقل لنوع العلاقة ونقل لجواز إطلاق اللفظ الحقيقي على ما بينه وبينه علاقة وهذه دعاوى نقول لامستند لها (قوله) وإلا خرج رفع الفاعل ونصب المفعول عن لغتهم ، أقول أى رفعنا لما لم يرفعوه ونصبنا لما لم ينصبوه فلزم خروجه من لغة العرب وهذا إستدلال لاثبات العلاقة بالقياس على رفع الفاعل ونحوه وهو قياس في اللغة كما لايخفى (قوله) وكان قياساً واختراعا ، أقول لايخفى أن رفعنا لما لم يرفعوه ليس إلا بالقياس على مارفعوه بجامع الفاعلية فهو من القياس بتنقيح المناط وقد سماه البعض نصاً وسماه الحاجب ومن تبعه قياساً في معنى الاصل ثم لاشك ان الواضع لم يقل كل فاعل مرفوع فليس معنا إلا القياس فليكن المجاز كذلك على أن جعل الفاعل والمجاز مستويان غير تام لكثرة التخلف مع وجود مايظن علاقة ولا كثرة في تخلف رفع الفاعل ونحوه (قوله) علم باستقراء اللغة واستعمال العرب ، أقول اى علم ان الواضع عين اللفظ ثانياً بازاء المعنى المجازى تعييناً كلياً الى آخره ولا يخفى على ناظر أن الواقع من العرب هو الاستعمال للفظ في المعنى الذى سماه المصطلحون مجازاً والاستعمال لايدل على معنى خاص بل غايته أنه يدل على جواز الاطلاق لما فيه تلك العلاقة بالقياس فيكون علة اوبالمجاز فيكون علاقة وترجيح أحد الاحتمالين على الاخر يفتقر الي مرجح ودعوى المجازية قد الجأت الى إثبات دعاوى كبيرة

(قوله) عين اللفظ ثانياً ، لم يذكر السعد لفظ ثانياً (قوله) كما في رفع الفاعل ، فان رفع الفاعل ونصب المفعول بالوضع قطعاً (قوله) كالمبنى للمفعول ، هكذا في حاشية السعد واعترض بان المبنى للفاعل يدل بهيئته أيضاً

(قوله) واعترض ، الاعتراض مدفوع بقوله كالمبنى بتوسيط الكاف اه من خط سيدي محمد بن زيد ح

هيئاتها للدلالة على معانيها الا ان تعيين الهيئات للدلالة بنفسها(١) اى من غير اشتراط قرينة خارجة عن اللفظ فصارت كالاوضاع الشخصية(٢) ودخلت في مطلق الوضع فكانت من قسم الحقيقة وتعيين المجازات للدلالة بمعونة القرائن المانعة عن ارادة المعاني الاصلية فخرجت عن قسم الحقيقة وعن ان يتناولها الوضع كما تقدم(٣)، احتجوا ثانياً بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا (و) ﴿ اجيب ﴾ بمنع الملازمة فان العلاقة ما (هى) الا (مصححة) اى مقتضية لصحة الاستعمال (فلا يضر التخلف (٤)) عن المقتضى للصحة لجواز ان يكون لمانع مخصوص

(١) كلامه هنا يوافق ماذكره في حد الوضع اه (*) لايقال هذا الفرق على مافيه من التكلف لايتمشى في أسماء الاشارة والحروف لانهما من الحقيقة مع احتياجهما الى القرينة لانا نقول انهم نصوا ان احتياج القرينة في الحروف واسماء الاشارة سببه عروض الاستعمال بخلاف المجاز فان قرينته بالوضع اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد(٢) مثل رجل وفرس وأسود وأبيض يعنى في عدم الاحتياج في فهم المعنى من اللفظ الي قرينة اه (٣) في تحقيق معنى الوضع فيما نقله عن السمرقندى وعن التفتازانى عن التلويح اه (٤) أى تخلف جواز الاستعمال اه

(قوله) وتعيين المجازات للدلالة، قد سبق في أول بحث الموضوعات ان تعيين المجاز لجواز الاستعمال لا للدلالة وهذا مؤيد لما عرفت من الاعتراض هنالك (قوله) وعن أن يتناولها الوضع، اي الوضع المطلق لكونه اسماً للقسم الأول من التعيين يعنى تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه (قوله) لمانع مخصوص، يعنى بتلك الصورة فلا يلزم منه قدح في الاقتضاء

الاولى أنه نص الواضع نصين نصاً على الحقيقة ثم نصاً على المجاز كما أفاده قوله علم ذلك باستقراء اللغة والثانية أنه وضع الوضع النوعي قسمين قسما للدلالة بنفسه من غير اشتراط قرينة وقسما وضعه للدلالة بمعونة القرائن المانعة عن ارادة المعانى الاصلية وكلها دعاوى على اللغة، والقياس أمر مانوس في الشرعيات قام عليه الدليل فليجعل ثابتاً في اللغة (قوله) وتعيين المجازات للدلالة بمعونة القرائن، أقول تقدم الكلام على هذه التفرقة وتقدم للشارح في أول بحث الموضوعات أن تعيين المجاز لجواز الاستعمال لا للدلالة (قوله) لجواز أن يكون لمانع مخصوص، أقول قد قرر سابقاً أنه لا يشترط نقل الاحاد بعد وجود العلاقة ثم حكم هنا بانه لا يطلق نخلة على طويل غير إنسان وهذا لايتم إلا لعدم سماعه لاقرارهم بوجود العلاقة وانه رجوع الى اشتراط سماع الاحاد وإلا فلا شك في وجود علاقة السببية والمسببية في الابن والأب وانها أبلغ من وجودها في النبات والمطر فلا محيص عن القول بجواز الاطلاق للاب على الابن وعكسه ثم هذا المانع قد ادعوه في عدم اطراد الحقائق مع وجود المعنى فقالوا لا يقال القارورة والدبران ونحوها لكل مايقر فيه الشيء وكل مايدبر لوجود المانع ورده ابن الحاجب بانه دور وبينه الشراح بان الفرض أنه لا يعرف الا بعدم الاطراد المذكور وهو أعم مما كان لمانع كما هو خاصة الحقيقة المساوى لها أو لغير مانع كما هو خاصة المجاز المساوية له والاعم لا يدل على الاخص بخصوصه فلا بد للاخص من معرف والفرض أنه لا معرف له غير ملزومه المساوى له وحينئذ فلا يعرف كل من المتساويين إلا بالاخر وهو معنى الدور وأما جواب المحقق العضد عن الدور بان عدم الاطراد في المجاز يعلم بالنقل والاستقراء وأما في الحقيقة فالتخلف فى السخي لله ونحوه يدل على ان الوضع لسخي من شأنه ان يبخل ففيه أن النقل للمجاز ان اراده لاحاده فقد منعوه وان اراد للعلاقة فهي حاصلة فيما منعوه من نحو أب للابن ونحوه كما سلف ولأن الاستقراء ليس غير العلم بالتخلف المشترك بين الحقيقة والمجاز فلو دل على عدم الوضع لمحل التخلف لتم اطراد وضع الحقيقة ووضع المجاز ولم يكن التخلف دليلا على

فان عدم المانع (١) ليس جزءاً من المقتضي على ان شرط الاستعارة منتف فى نخلة لطويل غير انسان وهى المشابهة في اخص الاوصاف واما اطلاقها على الانسان الطويل فليس الجامع فيه مجرد الطول بل مع فروع واغصان فى اعاليها وطراوه وتمايل فيها (مسئله ويعرف المجاز بوجوه)اى خواص يتميز بها عن الحقيقة فمنها(ضرورية(٢)) اي يعرف بها المجاز ضرورة نحو تصريح اهل اللغة (٣)باسمه كان يقول هذا اللفظ مجاز ، او بحده كان يقول هذا اللفظ مستعمل في غير ماوضع له مع المصحح والصارف(٤)؛فان قلت الكلام في حصول المعرفة الضرورية وكون معرفته حاصله بالحد ينافى كونها ضرورية «قلنا» المراد(٥)

(١) وقع قوله ليس جزءاً من المقتضى على سبيل التمثيل أى ليس جزءاً منه ولا لازماً له خارجاً عنه أيضاً حتى لا ينعكس ولا يتخلف اه ميرزاجان (٢) وضعية اه وقوله يعرف المجاز بها ضرورة أى بدون الانتقالين اه فصول بدايع (٣) عبارة فصول البدايع كتصريح أهل اللغة باسمها يعنى الحقيقة والمجاز أو أحدها أو خاصيتهما وليس في الاخيرين الا الانتقال الثانى مع أنهما كاسبان للتصور لا للتصديق بالحقيقة أو المجازية اه (٤) المصحح العلاقة والصارف أى عن ارادة المعنى الحقيقي هو القرينة اه (٥) قوله قلنا المراد الخ حاصل الجواب المذكور هنا وفي العضد ان الحد اذا القاه اليك أهل اللغة أى جماعة كثيرة منهم كان قبول رواية متواترة يفيد الضرورة قطعا وان استخرجت الجنس والفصل بذهنك كان كسباً والفرق بين الرأى والرواية واضح اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

المجاز ورأيت نقلا عن فصول البدائع مالفظه لم يحم احد حول تحقيق المانع عن التجوز في أمثاله والذى نحدسه من تصفح الاقوال وتفحص الامثال ان كل حقيقة جرت عادة البلغاء في التجوز عن الانتقال منها الى معنى معين كما عن الجمود الى بخلها بالدموع أو ان البكاء فالانتقال الى غيره وان كان مع علاقة مصححة كما عنه إلى عدم البكاء مطلقا وعنه الى السرور مختل ليس مقبولا لالانه غير منقول حتى يلزم تحجر الواسع وإلحاق البليغ بالمقلد بل لان تعارفهم على خلافه يمنع الاذهان عن التفاتهم لفت هذا الانتقال فاعتبروا المانع في حقهم مانعاً مطلقا أما ما لم يعلم تعارفهم به فيجوز الانتقال فيه في مجاز فيه المجوز المعتبر اه ولم يزدنا تحقيقه الا بانه لوحظ عرف اهل اللغة في الانتقال وعدمه ولايخفى وعرفهم ماعرف الا بعد سماع الابن في الاب وعكسه مثلا ولايخفى انه عين اشتراط نقل الاحاد وقال بعض المحققين الصواب ان المانع هو انتفاء المقتضى لا انه وجود المانع وذلك ان المقتضى للتجوز ليس الا شهرة العلاقة لا وجودها ولا شهرة لها في المذكورات ولهذا لا يصح التجوز بالاسد عن الابخر وان كانت العلاقة موجودة فالوجود لايستلزم الشهرة اه ولايخفى انها لم يعرف عدم الشهرة الا بعدم سماع الاستعمال في المحل الذى هو معنى التخلف ولايدل على عدم الوضع لمحل التخلف لجواز ان يوضع اللفظ لمحل ولا يستعمل فيه كما في نحو الرحمن وعسى كما قالوه في الحقيقة (قال مسئلة) ويعرف المجاز بوجوه قوله فمنها ضرورية نحو تصريح أهل اللغة باسمه بان يقولوا هذا مجاز ، أقول لفظ مجاز بهذا المعنى المصطلح عليه غير معنى لغوى فكيف يقال أنهم يصرحون باسمه وان أراد بأئمة اللغة الجامعين لها كمجد الدين فهو ناقل عن أئمة اللغة(قوله) أو بحده ، أقول الحد اصطلاحي قطعا على ان الحدود موضوعة للتصورات فلا يصح الاستدلال عليها فكيف يصح الاستدلال بها

(قوله) فان عدم المانع ،هذا متفرع على مقدر اذ المعنى فلا يقدح في الاقتضاء فان عدم المانع وهو مصرح به في عبارة الشريف(قوله) ليس جزءاً من المقتضى واذا لم يكن جزا منه كان اقتضاء المقتضى تاماً وان وجد المانع بخلاف مالو كان عدمه جزا من المقتضى فانه لايتم مع وجود المانع قال السيد المحقق وبهذا التقدير يتم مقصودنا ولا يلزمنا تعيين المانع فما علم امتناع استعماله مع العلاقة حكم بوجود مانع هناك اجمالا ومالم يعلم فيه ذلك فان علم أو ظن وجود مانع لم يستعمل والا جاز استعماله لأن الاصل عدم المانع (قوله) وكون معرفته حاصلة بالحد ينافي الخ ، لم يذكر الخاصة في هذا الايراد والكلام فيها أيضاً كالكلام في الحد وقد صرح بذلك بعض أهل الحواشي

فيما اذا كانت معرفتــه من الحد تعليمية بان يلقي اليـك الحد فتعرفه اذ لو كانت فكرية فهى نظرية وليس الـكلام فيه اوبخاصته (١) كان يقول استعمال هذا اللفظ فى هذا المعنى يتوقف على علاقة (٢) (و) منها (نظرية) اى يعرف بها المجاز بالنظر (ومنها) اى ومن النظرية (صحة النفي (٣)) للمعنى الحقيقي عن المعنى المستعمل فيه عند العقل وفي نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار فهذه علامة لـكون هذا اللفظ مجازاً وعدم صحة النفي علامة لـكونه حقيقة وقيد بقوله عند العقل وفي نفس الامر لينـدفع نحو ما انت بانسان لصحته لغة وعرفا عن الفاقد بعض الصفات الانسانية المعتد بها كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطابيـة ، قيـل يشكل هذا بالمجـاز المستعمل فى الجزؤ او اللازم كالانسان بمعنى الناطق او الـكاتب فانه لايصح نفى الانسان عن النـاطق او الـكاتب مع ان الحقيقة لم توجد فلا يكون عدم صحة النفى علامة للحقيقة لوجوب اطراد العلامة وقد يجاب بان هذا الاشكال نشأ من اشتبـاه العارض (٤) والعروض

(١) عطف على قوله أو بحده وفي حاشية السعد على العضد أو بخاصته كان يقول هـذا اللفظ مشروط بالقرينة اه (٢) بعد معرفة كون العلاقة خاصة له مساوية اه وفي حاشية لعل هـذا مبنى على مذهب السكاكى اه (٣) قوله ومنها صحة النفى ، الاولى حذف الواو اه (٤) العارض هو الشيء الذى له الـكتابة والنطق وهو مفهوم الناطق والـكاتب والعروض هو الانسان اه

(قوله) بان ياتى اليك الحد فتعرفه ، أقول ينظر في جعل معرفة السامع لما ياتى عليه المعلم من معنى اللفظ بحده اورسمه ضروريا فان هذا ليس الا تقليداً للمعلم محضاً لايبلغ الا درجة الظن بتصوره ما اتى اليه (قوله) قيل ، هذا الاشكال لسعد الدين في شرح الشرح وقد اورد عليه أنه ان كان الاشكال بذلك على علامة المجاز فغايته عدم انعكاس الخاصة ولا يجب كما عرف وان كان الاشكال بذلك على خاصة الحقيقة فالحش في الوهم لان خاصتها انما هى عدم صحة سلبها عن نفسها ولا دخل لذكر الجزء اللازم ولو اريد ان خاصتها سلب كونها هي المعنى المجازى لم يكن عكس المجاز بل مثله او اريد ان خاصتها عدم صحة سلب كونها هي المعنى المجازى لـكان ظاهر المنع وبهذا يعلم ان السلب ان اريد به سلب كون الشيء هو غيره فالحقيقة والمجاز سيان في عدم صحته وان اريد به سلب كون الشيء هو نفسه فهما سيان أيضاً في عدم صحته فكلام الاصوليين في هذا المقام غير مفيد كذا قيل ولايخفى أن الايراد على علامة المجاز وقد صرحوا هنا ان هذه الخاصة تنعكس فلا يرد الترديد المذكور

(قوله) اذ لو كانت فكرية أي مستخرجة بالفكر وحركة النفس في الذاتيات والعرضيات لا بالقاء أهل اللغة وتعليمهم فهي نظرية أي لا ضرورية وقيل في عبارة المؤلف تكرار لانها في معنى لو كانت نظرية فهي نظرية وعبارة علماء السلام هي كما في الجواهر (قوله) ومنها ، أي ومن النظرية صحة النفي لفظ الواو العاطفة في المختصر أي الغاية وفي قوله أي ومن النظرية لم يقع موقعها (قوله) عند العقل متصل بقوله صحة النفي (قوله) ليندفع نحو ما انت بانسان فانه قد صح النفي مع ان قولنا انت انسان حقيقة وذلك لأن النفي لم يكن عنـد العقل وفي نفس الامر بل باعتبار فقد بعض الصفات الانسانية كالبليد لاعتبارات خطابية أي لا تكون يقينية بل لاعتبارات ظنية في متعارف الناس ومخاطباتهم كمواعظ الوعاظ (قوله) بناء علة لصحته لغة (قوله) قيل يشكل الخ ، ذكره السعد في حواشي شرح المختصر (قوله) مع ان الحقيقة لم توجد أي حقيقة الانسان لانها مجموع الحيوان النـاطق فاذا اريد بالانسان الناطق او الـكاتب فهو مجاز وقد تحققت فيه علامة الحقيقة وهو عدم صحة النفي اذ لا يصح نفي الانسان عن الناطق أو عن الـكاتب (قوله) وقد يجاب بان هذا الاشكال نشاء الخ ، وكذا يجاب بمثله عما أورده الشريف من ان اللفظ العام اذا استعمل في الخاص كان مجازاً مع امتناع سلب المعنى الحقيقى عن المورد وكذا اللفظ الموضوع لمساو لازم اذا استعمل في المساوي الآخر كالخاصة اذا اطلقت على ماله الخاصة كالضاحك بالقوة والذي في بعض حواشي شرح المختصر جوابا عما أورده الشريف ما لفظه العام اذا استعمل في الخاص مجازاً يصح سلب معناه الحقيقي عن الخاص من حيث انه عام لأن مفهومه من حيث انه عام غير مفهوم الخاص من حيث انه خاص واذا تغاير المفهومان صح سلب احداهما عن الآخر كما هو مقرر وانما يمتنع ذلك اذا اتحد مفهومهما ويجري هذا الجواب في اللفظ الموضوع لمساو اذا استعمل في المساوي الآخر سواء كان داخلا فيه أو خارجاً عنه انتهى

(قوله) وقيل في عبارة المؤلف تكرار ، الظاهر عدم التكرار اذ تقديره اذ لو كانت حاصلة بالفكر وحركة النفس فهى نظرية فتأمل اه عن خط شيخه

(قوله) فيصح نفيه ، أي نفي مفهوم الانسان (قوله) وان كان لايصح نفيه ، أي نفي مفهوم الانسان (قوله) ماهو معنى له ، أي للفظ المتجوز به (قوله) لايمكن نفيه ، أي المعنى المجازي لانه يؤدي الى سلب الشيء عن نفسه كما لو قيل مع استعمال الحمار للبليد ليس بحمار أي بليد بل المراد سلب ماهو معناه حقيقة (قوله) ونفي بعض المعاني الحقيقية لايفيد لجواز نفي بعضها الخ كما في المشترك فانه يصح مثلا سلب بعض معانيه الحقيقية عن المعنى الاخر مع انه حقيقة فيقال مثلا القرء الذي هو الحيض ليس بقرء أي طهر (قوله) لجاز ان يكون ، اي هذا المعنى المجازى (قوله) دور ، فان العلم بصحة النفي يتوقف على العلم بكونه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية وهو على العلم بكونه مجازاً فهو دور بمرتبتين اذا عرفت هذا ظهر كون وروده على الحقيقة اظهر لكون الدور في الحقيقة بمرتبة واحدة فان عدم صحة النفي في نفس الامر انما يعلم اذا علم ان اللفظ فيه حقيقة وانه بعض معانيه الحقيقية هكذا ذكره السعد (قوله) وان لم يعلم استعماله فيه ، أي في المعنى المجازى للفظ (قوله) غايته ان العلم الى قوله يستلزم العلم بكونه مجازاً فيه هكذا في الجواهر وقد ينازع في هذا الاستلزام لجواز كونه كناية بناء على انها واسطة كما هو الحق فكلامه مبنى على نفي كونها واسطة (قوله) يستلزم كون ذاك أبا لهذا أي الابن (قوله) وبالعكس هكذا في الجواهر ومعناه كون هذا أبا لذاك مستلزم كون ذاك ابناً لهذا اي الاب وقد توهم بعضهم ان المراد بالعكس عكس قولنا ذاك أب لهذا فقط فاعترض بان مقتضى العكس كون هذا ابا لذاك ولما ذكرنا في تفسير العكس يندفع هذا الوهم

(قوله) وقد ينازع في هذا الاستلزام ، قد عرفت ان الكناية يجوز فيها ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وقول المؤلف عليه السلام غايته ان العلم بانه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية يأبى الواسطة التي حصل النزاع بها فحصل الاستلزام للمجاز لاغير فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

فان المعنى المجازى هو مفهوم الكاتب(١) والناطق ولاشك ان مفهومهما غير مفهوم الانسان فيصح نفيه عنهما وان كان لايصح نفيه عن معروضهما وهو ما صدقا عليه من الافراد (واعترض) عليه (بان العلم بها) اى بصحة النفي (يتوقف على العلم بكونه) اى المعنى المستعمل فيه اللفظ (ليس معنى حقيقياً) للفظ المتجوز به اصلا وذلك لان المراد بصحة نفيه نفي كل ماهو معنى له حقيقة لان معناه المجازي لايمكن نفيه ونفي بعض المعاني الحقيقية لايفيد لجواز نفي بعضها دون بعض (وهو) اى العلم بكونه ليس معنى من معانيه الحقيقية (يتوقف على العلم بمجازيته(٢)) اي مجازية المعنى المستعمل فيه اللفظ اذ لو لم تعلم مجازيته لجاز ان يكون من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس شيئاً منها فلا يصح نفيه(٣) فاثبات المجاز به دور، وروده على علامة الحقيقة اظهر (واجيب بان غايته الاستلزام دون التوقف) يعني ان العلم بكونه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية لايتوقف على العلم بكونه مجازاً فيه للقطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئاً من المعاني الحقيقية للاسد وان لم يعلم استعماله فيه فضلا عن ان يكون مجازاً، غايته ان العلم بانه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية يستلزم العلم بكونه مجازاً فيه لكن الاستلزام بين الشيئين لايوجب توقف احدهما على الاخر كما في المتلازمين معاً مثل كون هذا ابناً لذاك يستلزم كون ذاك ابا لهذا وبالعكس(٤) مع ان

(١) وهو الشيء الذي له كتابة فمفهومه غير مفهوم المعروض وهو الانسان وان اتحدا باعتبار ماصدقا عليه وكذا في ناطق اهـ (٢) بناء على ان الكناية ليست بواسطة بينهما اهـ (٣) أى نفي المعنى المجازى وقوله فاثبات المجاز به في نسخة فاثبات المجازية به اهـ (٤) اما من حيث الاتصاف بذلك المعنى فلا يخفى التوقف وكأن مراده من حيث تعقل ذاتيهما اهـ

(قال) واعترض الى آخره، أقول هذا الاعتراض ذكره ابن الحاجب (قال) واجيب بان غايته، أقول هذا الجواب ذكره السعد في شرح الشرح وجعله بحثاً في تقرير العضد لكلام ابن الحاجب وقرره بالمثال المذكور بقوله للقطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئاً وقد تعقب السعد بان الكلام في الالفاظ المستعملة في المعنى لا في انها لو استعملت المعاني كانت حقيقة أو مجازاً ولذا قال ما استعمل فيه لاما يستعمل اهـ ث وهو مناقشة على قوله وان لم يعلم استعماله فيه فضلا عن أن يكون مجازاً (قوله) مثل كون هذا ابناً لذاك ، ان اريد ان زيداً مثلا ابن لعمرو فالتوقف حاصل اذ لايعرف انه ابنه إلا اذا عرف عمرو ولا يعرف ان عمراً ابوه الا اذا عرف زيد وإلا كانا مجهولين وهو المحذور من التوقف وان اريد انه ابن ما لأب ما فلا إفادة وتمثيله يشعر بانه اراد الاول وكانه

احدهما لايتوقف على الاخر فلا يلزم الدور المذكور (وان سلم) حصول التوقف بما ذكر (فسلب البعض كاف (١) فيعلم المجاز والالزم الاشتراك(٢)) يعني لانسلم ان المراد صحة سلب كل ماهو معناه حقيقة وان سلب بعض المعاني الحقيقية غير مفيد بل هو كاف مفيد للمطلوب لانا اذا وجدنا اللفظ مستعملا في شيء ليس من افراد معنى حقيقي لذلك اللفظ علمنا ان ذلك اللفظ مجاز فيه اذ لو كان حقيقة

(١) يعني أن العلم بان الرجل البليد مثلا ليس بعض المعاني الذي يطلق لفظ الحمار عليه حقيقة لايتوقف على تقدم العلم بكون لفظ الحمار مجازاً فيه لانا نجوز ان الرجل البليد بعضاً آخر مما يطلق عليه لفظ الحمار حقيقة غير الحيوان الناهق ونجوز ان لا يكون بعضاً آخر يطلق عليه لفظ الحمار حقيقة فيكون مجازاً ويرجع فيه الى ترجيح كونه مجازاً فيه على كونه حقيقة لأن المجاز أرجح من الاشتراك عند التعارض وحينئذ فيكون سلب بعض المعاني الحقيقية كافياً في معرفة المجاز به في غير ما علم أنه معناه حقيقة بخلاف ما اذا قلنا أنه انما يعرف كونه مجازاً بسلب المعاني الحقيقية فانه لايمكن بدون العلم بان اللفظ ليس بموضوع له أصلا وحينئذ فيلزم الدور لتوقف سلب كل المعاني الحقيقية عنه على كونه مجازاً وكونه مجازاً على صحة سلب كل المعاني وهو ظاهر وهذا لايجرى في الحقيقة لانا لو قلنا انه يعرف كون لفظ الحمار مثلا حقيقة في الحيوان الناهق بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انه فيه حقيقة لم يصح، مثلا عدم صحة سلب لفظ الحمار عن فرد من أفراد الحيوان الناهق معيناً انما يتحقق اذا علم ان ذلك الفرد بعض من افراد الحيوان الناهق ليكون داخلا فيما يطلق عليه الحمار مثلا حقيقة وان لم يعلم انه فرد من أفراد مايطلق عليه حقيقة صح سلب جميعها أي المعاني الحقيقية عنه فلا يكون مما يعلم عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه اه من خط سيدنا العلامة الحسن بن محمد المغربي رحمه الله (٢) فيه بحث وهو أن المعرفة المجازية حينئذ انما كانت بهذا القياس الاستثنائي هكذا لو لم يكن مجازاً لكان مشتركا واللازم باطل لان المجاز ارجح فالتعريف بالسلب ان كان قبل الاستثنائي لم يتم او بعده فتحصيل حاصل اه جلال

لهذا بادر الى التسليم بقوله وان سلم الى آخره (قوله) علمنا أن ذلك اللفظ مجاز فيه، أقول أي واذا علمنا انه مجاز فيه صح سلبه الا انه يقال معرفة كونه مجازاً يتوقف على سلبه وسلبه ما تم الا بعد معرفة انه مجاز فلم يكن السلب علامة للمجاز لانه بعد تحقق تعدد معانيه لا بد من

(قوله) مع ان احدهما لايتوقف على الآخر اذ هذا دور معية لاتقدم فيكون جايزاً كما في اللبنتين المتساندتين «واعلم» ان جواب المؤلف عليه السلام المذكور هو حاصل مااعترض به السعد على لزوم الدور المذكور وقد أجاب عنه في الجواهر وحاشية الشريف بجواب أوردناه في حاشية على الحاشية «قلت» وحاصل هذا الوجه الآخر انا وان قلنا ان غايته الاستلزام وان ذلك كما في المتلازمين لكن يلزم دور المعية وهو وان لم يمتنع في الخارجيات كما في اللبنتين المتساندتين فهو ممتنع هاهنا اعني في العلاقة المفيدة للعلم كما في صحة النفي فانها علامة مفيدة للعلم بكون اللفظ مجازاً فيمتنع الاستدلال بها عليه مع المعية الذاتية حيث قال مالفظه بيان الدور يتوقف على اعتبار واسطة اخرى هي العلم بانه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية وهو مقدم زماناً على العلم بصحة السلب لأنه دليله أيضاً ثم العلم بكونه ليس شيئاً منها اذا كان مع العلم بكونه مجازاً كان العلم بكونه مجازاً متقدماً على العلم بصحة السلب زماناً لان ماهو مع المقدم زماناً متقدم زماناً ولو فرض ان العلم بصحة السلب مع العلم بكونه ليس شيئاً منها ومع العلم بكونه مجازاً كان الدور وهو تقدم الشيء على نفسه زماناً لازماً فلا ينبغي في هذا المقام الاعتراض بانه لاتوقف هنالك بل استلزام فتأمل انتهى «قلت» فقوله فلا ينبغي الخ اشارة الى رد اعتراض العلامة السعد من ان غايته الاستلزام دون التوقف (قوله) بل هو كاف مفيد قال الشريف فان قلت لو كفى سلب بعض المعاني الحقيقية لزم كون المشترك مجازاً في كل واحد من معانيه «قلت» وذلك فيما لم يعلم انه حقيقة فيه أو مجاز أما اذا علم كونه حقيقة فيه كما في المعلوم اشتراكه بالنقل او العلامة فلا انتهى (قوله) مستعملا في شيء كالحمار مثلا البليد

(قوله) ثم العلم بكونه ليس الخ، فمن حيث انه أي العلم بانه ليس شيئاً من المعاني دليل لصحة النفي الذي هو العلم بالمجازية حقه التقدم ومن حيث أنه مصاحب لمدلول صحة النفي الذي هو العلم بالمجازية حقه التأخر فتأمل اه ح عن خط شيخه

لكان لذلك اللفظ معنى آخر هو من افراده فيلزم(١) الاشتراك وهو خلاف الاصل ولا يلزم الدور (٢) لان العلم بانه ليس بعض المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكون اللفظ مجازاً فيه لجواز ان يكون بعضاً اخر بخلاف سلب كل المعانى فانه لا يمكن بدون العلم بان اللفظ ليس بموضوع له اصلا وهذا الجواب الاخر (٣) انما يجرى فى المجاز دون الحقيقة لان العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انما يتحقق اذا علم أنه بعض منها والاصح سلب جميعها عنه (و) من الوجوه النظرية

(١) اى اشتراك الشجاع المطلق عليه لفظ الاسد وفرد آخر غير الحيوان المفترس في لفظ اسد مثلا اه (٢) قوله ولا يلزم الدور قال السعد بعد هذا الكلام في حاشيته وثانيهما انما ذكرت من لزوم الدور على تقدير تمامه انما يصح فيما اذا اطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز أما اذ علم للفظ المستعمل معنى حقيقي ومعنى مجازى ولم يعلم أيهما المراد في هذا المقام لخفاء القرينة فصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد أى المحل الذى ورد فيه تدل على أن المراد هو المعنى المجازى فيعلم بذلك ان اللفظ مجاز وليس المراد بالمورد هو المعنى المجازى ليرد الاعتراض بانا اذا لم نعرف المراد كيف يمكننا سلب المعنى الحقيقي عنه واثباته له ، مثلا اذا قيل « طلع البدر علينا * من ثنيات الوداع » وقد صح في هذا المقام الطالع ليس القمر علم ان المراد انسان كالقمر في الحسن والبهاء ولا شك ان هذا بالقرائن أشبه منه بالعلامات اه هذا الذى ذكره السعد ايضاح لجواب ذكره المحقق العضد ولم يذكره ابن الامام فليعرف ذلك والله أعلم اه من خط السيد العلامة صلاح الاخفش رحمه الله (٣) هو قوله وان سلم فسلب البعض كاف اه

احد الامرين المجاز او الاشتراك فلا يدل مجرد الاستعمال على معين منهما ولا يقال الاشتراك مرجوح لأنه خلاف الاصل فتعين أنه مجاز لانا نقول والمجاز ايضاً خلاف الاصل فقد لزم خلافه على التقديرين وقد اورد على قولهم انه يكفى سلب البعض لزوم كون المشترك مجازاً في كل واحد من معانيه واجيب بان ذلك انما هو فيما لم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز اما اذا علم كونه حقيقة كما في المعلوم اشتراكه بالنقل فلا اه ولا يخفى ان الكلام فيما لم يعلم بالنقل اذ بعد العلم بالنقل لا يفتقر الى علامة

(قوله) لكان لذلك اللفظ معنى آخر وهو المعنى المجازي (قوله) هو ، أى ذلك المعنى الآخر من أفراده اي افراد ذلك اللفظ (قوله) وهو خلاف الاصل ، هكذا في الحواشي ويرد عليه أن المجاز خلاف الاصل أيضاً والاولى ان يقال والمجاز أرجح (قوله) ولا يلزم الدور لأن العلم بانه ، أي الشيء المستعمل فيه اللفظ (قوله) مجازيا ، عبارة السعد مجازاً يعنى بل يتوقف على كون المجاز راجحاً على الاشتراك لأنهما قد تعارضا في ذلك اللفظ (قوله) لجواز ان يكون أي الشيء المستعمل فيه اللفظ (قوله) بانه أي سلب كل المعانى (قوله) وهذا الجواب الآخر انما يجري في المجاز الخ وبيان ذلك ان صحة سلب بعض المعانى الحقيقية عن المجاز كاف في كونها علامة للمجاز لعدم لزوم الدور اذ لا يتوقف صحة هذا السلب على العلم بكونه مجازاً وأما في الحقيقة فلا يكفي لأنه يلزم منه الدور فانه لو قيل بان عكس هذه العلامة أعنى عدم صحة هذا السلب كاف في كونه علامة لها لزم الدور وذلك لأن العلم بعدم صحة سلب بعض المعانى الحقيقية عن المعنى الحقيقي المفروض لا يتحقق الا اذا علم ان المعنى المفروض بعض المعانى الحقيقية كالقرء مثلا اذا فرض استعماله في الطهر مثلا وقيل ليس هو بقرء أى ليس هو بعضاً من المعانى الحقيقية للقرء فعدم صحة هذا السلب لا يتحقق الا اذا علم انه أي الطهر بعض منها فيدور (قوله) والاصح سلب جميعها أي والا يتم هذا الحصر المستفاد من قوله انما يتحقق الخ بان لم يتوقف العلم بعدم صحة هذا السلب علي كون هذا المعنى المفروض بعضاً منها صح سلب جميعها أى جميع المعانى عنه أي عن المعنى المفروض فيصح ان يقال ليس هو بقرء مطلقاً من غير تقييد بكون المعنى المسلوب عنه بعض المعانى الحقيقية اذ لا مانع عن سلب الجميع عنه الا كون المعنى المفروض بعض المعانى الحقيقية وقد فرض انه لا يتوقف عليه مع ان سلب جميعها عنه لا يصح فحينئذ لابد في علامة الحقيقة التى هي عدم صحة النفي من الانتفاء عن كل فرد ولا يكفي سلب البعض فلا يجري هذا الجواب في الحقيقة فتأمل

(قوله) فحينئذ لابد في علامة الحقيقة الخ ، ينظر في قول المحشي فحينئذ الى آخر القوله فان قوله لابد في علامة الحقيقة التى هي عدم صحة النفي من الانتفاء عن كل فرد غير مستقيم فان الانتفاء علامة المجاز ولو قدر مضاف أي من عدم الانتفاء لما تحققت علامة الحقيقة لما عرفت [...]ن لزوم الدور الذي هو اظهر منه في المجاز فلا محيص من الدور في علامة الحقيقة ﴿﴾ وكذا قول المحشي بعد ولا يكفي سلب البعض ففي كلام المحشي خبط فتأمل فيه اه ح عن خط شيخه ﴿﴾ سواء قيل في علامة الحقيقة عدم صحة السلب عن الكل اوعن البعض اه ح

التي يعرف بها المجاز تبادر غيره) اي سبق غير مااستعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير (عكس الحقيقة فانها تعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة سواء تبادر هو اولم يتبادر فهذه العلامة مطردة منعكسة كالاولى اذ تبادر الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة (واورد) على هذه العلامة (التجوز بالمشترك(١)) اى استعمال المشترك فى معنى مجازي كالعين فيما يشبه الشمس فانه تحقق فيه علامة الحقيقة وهى عدم تبادر الغير للتردد بين معانى المشترك ولا حقيقة (واجيب بانه) لايخلو اما ان يجوز استعماله في الجميع ويكون ظاهراً فيه كما هو قول بعض ائمتنا والشافعى اولا (ان كان للجميع فظاهر) عدم وروده لعدم تحقق علامة الحقيقة التى هى عدم تبادر

(١) عبارة فصول البدايع فورد على طرد علامة الحقيقة وعكس علامة المجاز المشترك المستعمل في معنى مجازى اذ لايتبادر غيره للتردد وليس بحقيقة اه (*) قوله التجوز بالمشترك كقولك عين ضاحكة مثلا فهذا مجاز مع انه لو حذفت القرينة لم يسبق ولم يتبادر الى الشمس لو قيل عين التردده بينها وبين غيرها هذا معنى الايراد اه

(قوله) أى سبق غير ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة ، أقول تقدم ان الواضع عين المجازات للدلالة بمعونة القرينة فقولك رأيت أسدا في الحمام المجاز لفظ اسد لكن لايدل على معناه المجازى الا بمعونة في الحمام وحينئذ فلفظ اسد لادلالة له على ماقصد المتكلم به حتى ينطق بلفظ الحمام وبه يتم فهم مراده ويتم كلامه فالفهم قبل تمام لفظه غير صحيح لانه فهم لبعض الكلام ونظيره الاستثناء فانه لايتم ارادة المتكلم حتى يذكر المستثنى منه اذ المحكوم عليه او به هو مجموع الخارج والمخرج وخلاصته ان فهم كلام المتكلم يتوقف على تمام كلامه لاعلى ذكر بعض منه قيل وكانهم ارادوا التبادر بمجرد اللفظ ثم أنه لايخفى ان التبادر لايتم الا مع إتحاد عرف المتكلم والمخاطب فليس التبادر علامة لكل سامع ويجرى هذا في كثير مما ذكر

(قوله) عكس الحقيقة ، الاولى ان يكون هذا القيد راجعاً الى هذه العلامة والتى قبلها اعنى صحة النفي كما صرح بذلك ابن الحاجب وشراح كلامه وهو ظاهر المتن وقد أشار الى ذلك المؤلف عليه السلام حيث قال فيما سبق وعدم صحة النفى علامة لكونه حقيقة وقال هنا في آخر الكلام وهذه العلامة مطردة منعكسة كالاولى (قوله) بان لا يتبادر غيره لولا القرينة فسر المؤلف عليه السلام العكس بعدم تبادر الغير لولا القرينة اعتماداً على مافي شرح المختصر قال الشريف وهذا التفسير أعم من أن يتبادر هو اولا فلذا قال المؤلف عليه السلام سواء تبادر هو أي المعنى الحقيقي اولم يتبادر قال وقد فسر غيره العكس بتبادر المعنى الحقيقي الى الفهم لولا القرينة ثم قال وانما أختار الشارح ذلك التفسير لأن علامة الشيء خاصة له وقد تكون مفارقة له غير منعكسة فلو قيل علامة المعنى الحقيقي ان يتبادر هو الى الفهم لولا القرينة لم يتجه ورود المشترك حينئذ بان يقال المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه ولا يتبادر شيء منها اذ حاصله انه وجدها هنا الحقيقة ولم توجد خاصتها ولا محذور فيه وأما على توجيه الشارح وهو جعل علامة الحقيقة ان لا يتبادر غيره فاللازم من الاعتراض بالمشترك وجود خاصة الشيء بدونه ولا خفا في استحالة ذلك « قلت » فلذا أعتمد المؤلف على تفسيره للعكس وقال فانه تحقق فيه علامة الحقيقة ولا حقيقة اشارة الى ماذكره الشريف في وجود خاصة الشيء بدونه والله اعلم (قوله) وأورد التجوز بالمشترك هذا حاصل مااختاره في شرح المختصر في تقرير الايراد وأما تقرير الامدي للايراد وتبعه سائر شراح كلام ابن الحاجب فهو ان هذه العلامة تنتقض بالمشترك فانه حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها عند الاطلاق وأعترض هذا التقرير في الحواشي بانه لا يرد على علامة المجاز وهو ظاهر ولا على علامة الحقيقة لأن علامة الشيء خاصة له وقد تكون غير منعكسة فاذا قيل علامة المعنى الحقيقي ان يتبادر هو الى الفهم لولا القرينة لم يتجه ان يقال المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه ولا يتبادر شيء منها اذ حاصله انه وجد الحقيقة ولم توجد خاصتها ولا محذور فلهذا عدل المؤلف عليه السلام عن ذلك وجعل العلامة عدم تبادر الغير ولم يجعلها تبادر المعنى الحقيقي وقرر الاعتراض بان المراد ورود التجوز بالمشترك ليكون متوجهاً لأن ذلك وجود خاصة الشيء بدونه وهو محال كما عرفت (قوله)ان كان للجميع فظاهر هذا حاصل ما اجاب به الامدي عن الايراد قيل وفي قوله فظاهر تورية بديعة أي فهو ظاهر فيه والمعنى الآخر اما في قوله لعدم تحقق علامة الحقيقة يعني تحققها في المجاز

(قوله) لانا نعلم انه يتبادر أماهذاالمعنى وأما ذلك يعنى انه يتبادرواحـد على جهة التعيين لاعلى الاحد المبهم الدائر بين المعنيين فانه رد على ما يأتى وبيان ذلك ان ابن الحاجب أجاب بانا لانسلم انه لايتبـادر غير المعنى المجازي بل يتبادر احدمعنيي المشترك لا على التعيين اعنى الاحد المبهم الدائر بينهما فورد عليه انه لوصح ذلك لزم ان يكون المشترك المستعمل في المعنى المعين مجازاً لأنه يصدق حينئذ انه يتبادر غيره وهو الاحد المبهم وذلك باطـل ولزم ان يكون المشترك متواطياً اي مشتركا معنويا لالفظياً لـكون اللفظ المشترك حينئذ موضوعا للقدر المشترك وهو مفهوم الاحد المبهم فلاجل هذا عدل المؤلف عليه السلام كما في شرح المختصر عن جواب ابن الحاجب المذكور واشار الى اصلاح الجواب بان ليس المراد بتبادر غير المجاز عند الاطلاق تبادر الغير الذي هو الاحد الدائر المبهم بل المراد تبادر الغير الذي هو احد المعنيين بعينه على انه المراد وان لم يعلم بالتعيين فانا نعلم قطعاً ان المراد أحدهما بعينه اذ اللفظ بحسب الوضع يصلح لـكل واحد من المعنيين بخصوصه وانه مستعمل في خصوصية واحد منهما لـكنا لانعلمه فنحن نجزم بان المراد اماهذا المعنى المعين اوذاك المعنى المعين وهذا هو المراد من تبادر غير المعين وكل منهما مغاير للمعنى المجازي الى آخر ماذكره المؤلف عليه السلام ولو قال المؤلف عليه السلام لأنا نعلم انه يتبادر أماهذا المعين وأما ذاك المعين على انه مراد بزيادة هذا القيد كما في شرح المختصر ليندفع مايقال كما انه يتبادر احد المعنيين بخصوصه وان كان على جهة الأجمال كذلك يتبادر الاحد المبهم اعنى الاحد الداير أيضاً واذا تبادر لزم كون اللفظ متواطياً اومجازاً في المعين وهو باطل وبيان اندفاعه ان الاحد المبهم انما يتبادر على جهة الخطور بالبال عند سماع اللفظ على انه مراد ولابد في كون اللفظ حقيقة في معنى من ان يتبادر ذلك المعنى من اللفظ على انه مراد كما في احد المعنيين بعينه فانه يتبادر من اللفظ على انه مراد بخلاف الاحد المبهم فان من أطلق لفظ قرء مثلا لايتبادر منه انه اراد من هذا اللفظ احد المعنيين مبهما وذلك ظاهر بل يتبادر انه اراد احدهما معيناً وان كنا لانعلمه بخصوصه فلايكون اللفظ المشترك حينئذ حقيقة في الاحد المبهم ولا متواطياً هذا توضيح ماقصده المؤلف عليه السلام ولوصرح في المتن بان المراد بالواحد هو الاحد المعين كما فعل ذلك في الشرح لـكان اولى (قوله) فيصـدق عليـه ، اى على المعنى المجازي (قوله) فانتفى عنه ، اي عن هذا المجاز علامة الحقيقة ، قد عرفت ان العلامة هي عدم تبادر الغير وهذا العدم قد انتفى عن المجاز وانتفاء هذا العدم أعم من تبادر الغير فلذا قال المؤلف عليه السلام بل وجدت علامة المجاز وهي تبادر الغير (قوله) ولا يصدق على شيء من المعنيين انه يتبادر غيره ، الغير هو المعنى الأخر من المعنيين (قوله) بل هناك تردد بينه أي بين الشيء وبين غيره وهو المعنى الآخر مثلا يتبادر من اطلاق القرء احدهما بعينه على انه مراد بمعنى انه اراد إما الطهر أو الحيض فلا يصدق على الطهر مثلا انه يتبادر غيره وهو الحيض ولا على الحيض انه يتبادر غيره وهو الطهر بل يقع التردد في ان المراد أما هذا المعين أوذاك المعين هذا معنى سبق احدهما بعينه على انه المراد اجمالا (قوله) فانتفى عنه ، اى عن المعين علامة المجاز لأنه لم يتبادر غيره بل وجدت له علامة الحقيقة وهى عدم تبادر الغير

الغير ووجود علامة المجاز التي هي تبادره لانه قد ثبت ظهور الجميـع بمـا سبق وكل ظاهر متبادر (والا) يكن كذلك فلا يرد ايضاً لانا نعلم انه يتبادر اماهذا المعنى واماذاك المعنى وكل واحد منهما مغاير المعنى المجازي فنحن نجزم بتبادر معنى مغاير للمعنى المجازى وان لم نعلمه بخصوصه فيصدق عليه انه (تبادر) غيره (١) وهو (واحد) من موضوعات المشترك وان كان تبادره على الاجمال فانتفى عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شيء من المعنيين انه تبادر غيره بل هناك تردد بينـه وبين غيره فانتفى عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة (و) من الوجوه النظرية التي يعرف بها المجاز (عدم اطراده) بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله فى محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كالنخلة تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طويل آخر غير الانسان (٢)

(١) والغير هو المعنى الآخر من المعنيين اه (٢) بناء على ان وجه الشبه هو مجرد الطول لانه الطول مع فروع وأغصان في أعاليها وطراوة وتمايل فيها كما تقدم اه من خط لي

(قوله) وانتفاء هذا العدم الخ بان يفرض وجود لفظ ولم يحصل منه التبادر ولا عدمه لتحقيق الاهمية اهح عن خط شيخه ويحقق اذ يؤدى الى ارتفاع النقيضين اه حسن بن يحى ح

وهذه العلامة لا تنعكس(١) فلا يلزم من انتفائها انتفاء المجاز فلا تلزم الحقيقة اذ من المجاز مالا يوجد فيه عدم الاطراد كالاسد (٢) للشجاع (واورد) على هذه العلامة (السخي) فانه يطلق على غير الله تعالى للجود والله تعالى جواد ولا يقال له سخي (و) كذا (الفاضل) يطلق على غير الله للعلم والله تعالى عالم ولا يقال له فاضل والقارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة فقد وجدت علامة المجاز وهي عدم الاطراد في هذه الالفاظ مع انها حقائق في هذه المعاني فبطلت العلامة طرداً (واجيب) عن هذا الايراد بان هذه الالفاظ مطردة في معانيها فان السخي دائر بين معنى الجواد المطلق والجواد الذي من شأنه البخل والفاضل دائر بين معنى الفاضل المطلق والفاضل الذي من شانه الجهل(٣) ولما وجدناهما لا يطلقان على الله سبحانه مع جوده الشامل وعلمه الكامل علمنا (بانهما)موضوعان (للجواد والعالم مع خصوصية قيد) وهو ماذكرناه (٤)، هذا ان سلم كون السخي لا يطلق على الله تعالى والا فقد جاء في الحديث ان الله تعالى جميل يحب الجمال(٥) وكذا (٦) سخي يحب السخي نظيف يحب النظافة اخرجه ابن عدى عن ابن عمر (٧) وكذا القارورة

(١) أى ليس الاطراد دليل الحقيقة اه عضد (٢) قال سيدنا احمد ابن حابس لا يطلق الاسد مجازاً على حيوان غير انسان ومثل للمطرد بقولهم دليل في معرف الطريق يعنى كالنصب عند من يجعل حقيقته فاعل الدلالة اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد (٣) فالدائر بين المطلق والمقيد اذا لم يطرد في المطلق يعلم انه مجاز فيما عدى المقيد اه فصول بدايع (٤) أما ما اجيب به عن الدور من ان عدم الاطراد في المجاز يعرف بالنقل والاستقراء واما في الحقيقة فالتخلف في السخي لله ونحوه يدل على ان الوضع لسخي من شأنه أن يبخل ففرق من وراء الجمع لان الاستقراء ليس غير العلم بالتخلف المشترك بين الحقيقة والمجاز فلو دل التخلف على عدم الوضع لمحل التخلف لتم اطراد وضع الحقيقة ووضع المجاز ولم يكن التخلف دليلا على المجاز وايضاً عدم الاستعمال في المحل الذي هو معنى التخلف لا يدل على عدم الوضع للمحل التخلف لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه كما سيأتي في نحو الرحمن وعسى ولو استعمل فيه لكان حقيقة اه شرح المختصر للجلال رحمه الله (٥) قيل معناه ان كل امره سبحانه جميل حسن فله الاسماء الحسنى صفات الجمال والكمال، وقيل هو بمعنى مجمل ككريم وسميع، وقيل معناه جليل وقيل جميل الافعال بعباده يكلف اليسير ويعين عليه، وقيل معناه ذو البهجة والنور أى مالكهما اه من شرح السيوطي على مسلم اه وقد بينه السيد العلامة المفتى رحمه الله في شرح التكملة الموسوم بالاحكام على وجه بديع اه (٦) الاولى حذف وكذا ولم يوجد في نسخ وهو الصواب (٧) قال في الجامع الصغير وهو ضعيف (*) وفي رواية ابن عمر أيضاً بعد قوله ان الله جميل يحب الجمال ويحب ان يرى أثر نعمته عليه ويبغض البؤس والتباؤس أخرجه البيهقي

(قال) مع خصوصية قيد ، أقول قيل هذا نفس حجة من يشترط النقل في استعمال آحاد المجاز أيضاً لانه يقال لما دار لفظ نخلة بين ان يتجوز به عن طويل مطلقا وطويل هو انسان ووجدناه لم يستعمل الا في طويل هو انسان علمنا أنه لم يؤذن في التجوز به الا عن طويل هو انسان وكذلك سائرها

(قوله) فلا تلزم الحقيقة ، في الحواشي يعني لا عكس لهذه العلامة لانها ليست بحيث اذا انتفت انتفاء المجاز ولزمت الحقيقة فقوله ولزمت الحقيقة اولى من قوله فلا تلزم الحقيقة (قوله) اذ من المجاز مالا يوجد فيه عدم الاطراد ، عبارة شرح المختصر فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع

(قوله) فلا تلزم الحقيقة ، يقال المؤلف لاحظ الاختصار ولا يلائم قوله فلا يلزم من انتفائها الخ الا قوله فلا تلزم الحقيقة كما لا يخفى اه حسن بن يحيي

دائرة بين المستقر مطلقاً وبين المستقر مع كونه زجاجاً فبعدم الاستعمال فى غيره علمنا انها للثانى (و) من العلامات النظرية (جمعه) اي اللفظ باعتبار معناه المختلف فى كونه حقيقة او مجازاً (على خلاف جمع الحقيقة) المعلومة باتفاق كالامر بمعنى الفعل(١) فانه يجمع على امور ويمتنع فيه اوامر جمع امر بمعنى القول(٢) الذى هو حقيقة فيه باتفاق(٣) وهذه العلامة لا تنعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف(٤) جمع الحقيقة كالاسد، ووجه دلالته انه لا يكون مشتركا معنويا والا لما اختلف جمعهما لانه لفظ واحد بمعنى واحد بقي ان يكون مشتركا لفظياً او حقيقة ومجازاً والثاني اولى لما سيأتي ان شاء الله تعالى ، وبهذا التوجيه اندفع ماقيل يجوز ان يكون اختلاف الجمع لسبب اختلاف المسمى وان كان حقيقة فيهما كما في جمع عودى الخشب واللهو(٥)، واعترض بان اختلاف الجمع لا أثر له فى المجازية لانه انما ثبت المجاز في الاخر لاجل دفع الاشتراك فلا يكون الاختلاف من علامات المجاز ، واجيب بان دفع الاشتراك انما هو دليل للمجاز

في الشعب اه وأخرج قوله ان الله جميل يحب الجمال مسلم والترمذى عن ابن مسعود اه من الجامع الصغير باختصار (١) والغرض والشأن كما يأتى (٢) لأن الاوامر جمع امر الذى هو الطلب يعنى صيغة افعل ، وفي التمثيل نظر لان اوامر لا يصح كونها جمع امر فان فواعل لا يجي الا جمع فاعلة فاوامر جمع امرة بمعنى كلة آمرة مجازاً كما في شعر شاعر وقد توهم الجوهرى ماتوهمه غيره وليس له شاهد من كلام العرب وانما ذلك من عبارات اهل الشرع بالتأويل الذى ذكرنا اه من نظام الفصول للمحقق الجلال (٣) فيعلم انه بمعنى الفعل مجاز لمخالفة جمعه جمع الحقيقة اه (٤) بخلاف متعلق بقوله يجمع اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد (٥) اذ يجمع الأول على اعواد والثانى على عيدان اه سعد وفي سيلان العكس اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

(قوله) فانه يجمع على امور ، أقول هذا كلام ابن الحاجب فالامر للفعل مجاز وجمعه امور وللقول حقيقة وجمعه أوامر والذى في القاموس الأمر ضد النهي جمعه امور ولم يذكر أنه يأتى بمعنى الفعل ولا عد أوامر من جمعه فيصدق ماقيل على كلام ابن الحاجب ان التمثيل غير صحيح لأن فواعل لا يكون الا جمعاً لفاعلة لا لباب فلس ونحوه فأوامر اذاً جمع لمجاز وهو امرة بمعنى كلة امرة انتهى (قوله) كما في جمع عودى الخشب واللهو ، أقول قال المحشى بانه يجمع عود الخشب على عيدان وعود اللهو على أعواد انتهى لكن الذى في القاموس العود بالضم الخشب جمعه عيدان وأعواد وآلة من المعازف وضاربها عواد انتهى ومراده بالآلة من المعازف هي عود اللهو ولم يذكر له جمعاً غير جمع عود الخشب وكلامه صريح ان عود الخشب

(قوله) فبعدم الاستعمال، هكذا في الحواشي للشريف وقد يقال غايته عدم العلم بالاستعمال وعدم العلم ليس علماً بالعدم (قوله) ومن العلامات النظرية ، يعنى التى يعرف بها المجاز وانما ترك التقييد بذلك للتقييد به فيما سبق وفيما يأتى فاستغنى عن ذلك وفي ترك التقييد اشارة الى قوة الاعتراض الآتى أعنى قوله ولا يخفى ان التمييز انما يحصل بمجموعهما وأما وجه عدوله في هذه العلامة ومابعدها عن الوجوه الى العلامات فلمجرد التفنن في العبارة (قوله) قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة ، يعنى بل يتحد جمعاها كالحمر لأنه صادق على الحيوان الناهق وعلى البليد والأسد فانه جمع الحيوان المفترس والرجل الشجاع فليس الاتحاد في الجمع علامة الحقيقة (قوله) ووجه دلالته ، أي جمعه على خلاف جمع الحقيقة (قوله) والثانى ، اى كونه حقيقة ومجازاً (قوله) أولى لما سيأتى ، من كون المجاز أولى من الاشتراك (قوله) وبهذا التوجيه ، أى بنفي كونه مشتركا لفظياً اندفع ماقيل اي مااعترض به العلامة في شرحه للمختصر من ان اختلاف الجمع لا يدل على التجوز لأنه يجوز ان يكون لاختلاف المسمى فيكون مشتركا لفظياً ووجه اندفاعه ان المجاز خير منه (قوله) كما في عودي الخشب واللهو ، فان جمع الأول عيدان والثانى اعواد (قوله) واعترض بان اختلاف الجمع لا اثر له ، اي في ثبوت المجازية لأنها قد ثبتت بامر آخر وهو ان كل لفظ علم كونه حقيقة في معنى فاذا استعمل في معنى آخر حمل على المجاز دفعاً للاشتراك

(قوله) وقد يقال غايته الخ ، لعله اعتراض على المؤلف وهو معنى قولهم عدم الوجود لا يدل على عدم الوجدان فتأمل اه ح عن خط شيخه

وهو لاينافى كون الاختلاف علامة(١) له ولايخفي انه(٢) انما يصح لوكان الاختلاف بانفراده يصلح علامة للمجاز وليس كذلك لانه انما ينفى الاشتراك المعنوى لا اللفظى وانما ينفعه دفع الاشتراك فمجموعهما يصلح علامة للمجاز لا الاختلاف وحده لان العلامة مابه يتميز الشيء ولا يخفى ان التميز انما يحصل بمجموعهما (و) من العلامات النظرية للمجاز (عدم الاشتقاق منه) وذلك بان يعلم له معنى حقيقي وقد اشتق من ذلك اللفظ باعتبار ذلك المعنى ولم يشتق منه باعتبار معنى له آخر متردد في كونه فيه حقيقة او مجازاً كامر فانه اشتق منه بمعنى القول اذ قيل آمر ومامور ولم يشتق منه بمعنى الفعل(٣) وهذه العلامة ايضاً غير منعكسة اذ المجاز قد يشتق منه كما في الاستعارة التبعية(٤) « مسئلة » في اطلاق اللفظ الواحد على معناه الحقيقي ومعناه المجازى وبيان الخلاف

(١) في حاشية مالفظه « اعلم » ان العلامة مايستدل بها المقلد على المجازية هنا فانه اذا رأى اختلاف الجمع المذكور حكم بالمجاز وان لم يقتدر على الاستدلال على نفي الاشتراك اللفظي اذ الاستدلال وظيفة المجتهد ومن هنا تعرف ضعف قوله ولايخفى انه انما يصح الخ ولسيلان هنا خبط بين اه من خط السيد العلامة عبد القادر (٢) اى كون اختلاف الجمع الخ اه (٣) فيكون في الفعل مجازاً لعدم الاشتقاق منه بهذا المعنى والخاصة لايشترط انعكاسها فلا يرد ان المجاز قد يشتق منه نحو نطقت الحال والحال ناطقة بكذا لاشتقاقه من النطق بمعنى الدلالة وهو فيها مجاز اه شرح ابن جحاف (٤) الاظهر أن يقال التصريحية على رأى البصريين اه من خط سيلان (*) وذلك كقتل بمعنى ضرب فيشتق منه قاتل ومقتول ونحوهما اه

يجمع على الصيغتين ﴿ مسئلة ﴾ ولامانع من ارادة الحقيقي والمجازى (قوله) الدابة عرفاً فيما يدب على الأرض ، أقول هذا كله كلام التلويح ومراده بالدابة عرفاً مايطلق عليه في العرف وهو ذات القوائم الأربع وقوله فيما يدب متعلق باستعمال أى اذا استعملت باعتبار معناها العرفي وهو ذات الأربع في كل مايدب على اربع او على اثنتين او على بطنه كالحية فان الكل دابة لقوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء فالدابة في اللغة لكل مايدب ثم صارت عرفاً لذات الاربع فصار المعنى اللغوى مجازاً بالنظر الى العرفي فاذا اطلقت مراداً بها مايدب على الأرض فهو جمع بين الحقيقة العرفية والمجاز العرفي اذ قد صارت في العرف حقيقة لذات الأربع ومجازاً لما عداها مما يدب فاطلقت هنا أعنى في المثال على معناها اللغوى لكن نظراً الى المعنى العرفي وهو معنى ثالث اذ ليس هو اللغوى من حيث هو لغوى والا كان حقيقة ولا العرفي من حيث هو عرفي والا لكان حقيقة عرفية بل المراد العرفي من حيث هو باعتبار معناه المجازى عرفاً فدخل تحته الحقيقة العرفية والمجاز العرفي

(قوله) وهو لاينافي كون الاختلاف علامة له ، أي للمجاز قد عرفت ان مبنى الاعتراض على ان الاختلاف لاأثر له لثبوت المجازية بغيره وهو دفع الاشتراك فالجواب بعدم منافاة دفع الاشتراك للاختلاف لايدفع عدم التاثير كما لايخفى اذ لايلزم من عدم المنافاة عدم التأثير فقول المؤلف عليه السلام وهو لاينافي الخ لم يظهر به دفع الاشتراك اذ لابد في دفعه من بيان كون الاختلاف هو الصالح للعلامة لا الدليل ليثبت تأثير الاختلاف في ذلك (قوله) ولا يخفى الخ ، دفع لهذا الجواب وكأنه متوجه الى مايستفاد من قوله كون الاختلاف علامة له اذ مقتضاه ان الاختلاف مستقل في كونه علامة فيتوجه منع ذلك بانه انما يستقل في كونه علامة بالنظر الى الاشتراك المعنوي كما عرفت لا اللفظي فانما ينفيه كون المجاز خيراً منه (قوله) انما ينفي الاشتراك المعنوي ، لما عرفت انه لو كان مشتركا معنوياً لما اختلف جمعه (قوله) فمجموعهما ، اى الاختلاف ودفع الاشتراك يصلح علامة للمجاز أما الاختلاف فلنفيه المعنوي واما دفع الاشتراك فلنفيه اللفظي (قوله) ولايخفى ان التميز ، اى التمييز بين الحقيقة والمجاز واعلم ان السعد أورد هذا الاعتراض الذى ذكره المؤلف عليه السلام واجاب عنه بجواب لم يرتضه حيث قال قلنا هذا يصلح دليلا على المجازية واما العلامة فهي الجمع على خلاف الجمع اذ به يعرف انه ليس متواطياً ثم قال ولايخفى مافيه انتهى قال بعض اهل الحواشي لأن التفرقة بين الدليل والعلامة تحكم « قلت » لعل وجه النظر ماذكره المؤلف عليه السلام من انه انما ينفي الاشتراك المعنوى لا اللفظي وأما السيد المحقق فانه لم يتعرض لهذا الاعتراض ولا لجوابه والله اعلم

(قوله) اذ لايلزم من عدم المنافاة عدم التأثير ، الأولى عدم العدم وهو التأثير كما لايخفى اهـ عن خط شيخه

في صحته(١) واعلم انه لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازى يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض وفي امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معاً (٢) بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لاتقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع، احدهما لانه نفس الموضوع له والاخر لتعلقه به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال(٣) مجازاً، قيل والتحقيق انه(٤) فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ

(١) قوله « واعلم » الخ هذا التقسيم أصله الذى نقل منه في العضد والجواهر لكن المؤلف عليه السلام زاد عليهما الاتفاق وعدمه مع ان مافي حاشية ابن ابى شريف على جمع الجوامع مخالف له حيث قال قوله وفي الحقيقة والمجاز الخلاف في المشترك أى فالبيانيون وغيرهم كالحنفية على المنع فلا يصح عندهم اطلاق اللفظ على معنييه الحقيقي والمجازى لاحقيقة ولا مجازاً قال المصنف في شرح المختصر وقد يقال اذا استعملت اللفظة في حقيقتها ومجازها فهى حقيقة ومجاز بالاعتبارين وهذا مايظهر عند التحقيق ويجرى عليه اسلوب الشافعي رضى الله عنه وهو مذهب ابن السمعاني وغيره اه وفي تحرير شيخنا انه لاخلاف بين المحققين في جوازه على انه حقيقة ومجاز بالاعتبارين ولافي جوازه في معنى مجازى يندرج فيه الحقيقي ويسمى عموم المجاز مثل ان يراد بوضع القدم في قوله لأضع قدمى في دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وناعلا وراكباً اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

(٢) وافترق هذا وماقبله باعتبار قيد الحيثية المشار اليها بقوله بحيث يكون اللفظ الخ اه

(٣) لعله من اطلاق الملزوم على اللازم اه لي وفي حاشية بعد هذا يتأمل اه (٤) أى استعمال اللفظ ويراد به في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازى اه

(قوله) وفي إمتناع استعماله ، اقول عبارة التلويح ولا في امتناع وزاد بعد قوله حقيقة ومجازاً أما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع في المعنى الحقيقي واستعماله في المعنيين استعمال في غير ماوضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق اه واعلم ان الترديد في قوله اما اذا اشترط واما اذا لم يشترط اشارة الى ان القرينة للمجاز هي للنفع او للدفع أى هل هى للدلالة على المعنى المجازى او للصرف عن المعنى الحقيقي فانه اختلف فيها على قولين فان قلنا هي للصرف عن المعنى الحقيقي وهو الشق الاول من الترديد فلا كلام انه لايصح الجمع بين الحقيقة والمجاز لان صرف القرينة عن المعنى الحقيقي يناقض ارادته والمصنف فيما سلف يشعر كلامه بانها للصرف حيث قال في شرح علامة تبادر الحقيقة لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير وكذلك في قوله ان تعيين الدلالة بمعونة القرائن الصارفة عن ارادة المعانى الاصلية والحق ان قرينة المجاز للنفع لأمرين الاول انهم اجازوا ترشيح الاستعارة وهو مناف للدفع الثانى أنهم لم يشترطوا في استعمال الملزوم في اللازم كون اللازم بيناً بحيث دل لفظ الملزم عليه بل اكتفوا باللزوم في الجملة ولو بعد تأمل وفكر فالقرينة على اللازم الخفى انما هي للنفع لانها كقرينة المشترك للتعيين لان دلالة اللفظ في البين على اللازم والملزوم دلالة واحدة تختلف بالاضافة الى المدلول فيحصل من البحث ان هنا ثلاثة اطلاقات اطلاقان متفق على أحدهما بالجواز والثانى متفق عليه بالمنع والثالث مختلف فيه

(قوله) في معنى مجازى ، شامل يكون المعنى الحقيقي من افراده والفرق بين هذا وبين ماهو محل النزاع ان المعنيين في ماهو محل النزاع كل واحد منهما مراد ومناط الحكم بخلاف هذا وسيأتى التصريح بهذا في جواب قوله عليه السلام فان قلت الخ وقدسبق نظيره في المشترك (قوله) بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً، قال في التلويح واعتمده الشيخ العلامة في شرح الفصول اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ماوضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق «قلت» ويتأمل في قوله وأما اذا لم يشترط الخ فانه قد أعترضه بعضهم بأن اللفظ اذا كان مجازاً لم يكن بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فاما ان تصرف عن نفس المعنى الحقيقي فلا يكون مراداً وأما عن وحدته فيدل على أن وحدته معتبرة في الوضع ومعدودة من جملة المعنى الموضوع له فارادته بدون وحدته ليست ارادة المعنى الحقيقي ويمكن ان يجاب باختيار ان القرينة صارفة عن وحدة المعنى الحقيقي بمعنى انها تدل على انه ليس هو المراد وحده ولايلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له بل المتبادر من إضافة الوحدة الى ضمير المعنى الحقيقي خروجها عنه (قوله) قيل والتحقيق ، ذكره في التلويح وكذا في شرح الجمع لأبى زرعة

موضوع للمعنى المجازي بالنوع وهو بالنظر الى المعنيين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك (١)جوز هذا ومن لا فلا وقديفرق بأنه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال في معناه الحقيقي بخلاف مانحن فيه فانه اما ان يراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على أنه مناسب له فيجمع بين الحقيقة والمجاز ، او يراد باللفظ معنى ثالث مجازى يتناولهما لكونهما من افراده وعدم تفرعه على المشترك ظاهر ، وهذا هو المراد ، وقد فرق بين المسئلتين القاضي ابو بكر الباقلاني فاجاز استعمال المشترك في معنييه

(١) المنصور بالله والشافعي اه

(قوله)بانه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال في معناه الحقيقي ، وذلك لما عرفت في المشترك من ان الشمول في المشترك بمعنى شمول الكل الافرادي فلا يخرج اللفظ بذلك عن كونه حقيقة فيما وضع له (قوله) بخلاف مانحن فيه ، وذلك لأن استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز استعمال له في غير ماوضع له اولالأن ذلك لم يكن المعنى المجازي داخلا فيه وهو الآن داخل فيه فكان مجازاً اذ لامعنى للمجاز الا ذلك هكذا في شرح المختصر (قوله) فيجمع بين الحقيقة والمجاز ،يعني وقد عرفت امتناعه لما ذكره المؤلف آنفاً من امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً (قوله) او يراد باللفظ معنى ثالث مجازى الخ ،قد يتوهم ان المؤلف عليه السلام اراد بالمعنى الثالث هنا هو ماذكره فيما سبق بقوله في معنى مجازى يكون المعنى الحقيقي من افراده الخ وليس كذلك فان المؤلف عليه السلام اراد به فيما سبق معنى متناولا لأفراده تناول الكلي لجزئياته وهو الذي يسمى عموم المجاز ولا نزاع فيه كما عرفت وهنا اراد بالمعنى الثالث المجازي غير ذلك وهو الكل الافرادي وهو ارادة كل واحد من المعنيين او المعاني على ان يكون كل منها او منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي فيدخل في محل النزاع ولذا قال المؤلف عليه السلام وهذا هو المراد وقال فيما سيأتي قريباً في جواب السؤال بل المراد به الكل الافرادي أي كل واحد منهما الخ وهذا الوهم انما نشأ من اجمال المؤلف عليه السلام للعبارة وتوضيح المقام ان التناول والدخول تحت المراد اما بمعنى تناول الكلي للجزئيات او تناول الكل للاجزاء وتناول الكل اما بمعنى تناول الكل المجموعي او الكل الافرادي فالذي ليس من محل النزاع هو تناول الكلي للجزئيات وكذا تناول الكل المجموعي من حيث هو مجموع واما تناول الكل الافرادي فهو من محل النزاع في هذه المسئلة وفي المشترك حيث اريد كل واحد من معنييه اومعانيه بهذا المعنى كما عرفت اذ يصير كل واحد مع هذا التناول مناطاً للحكم ومتعلقاً للنفي والاثبات الا ان اللفظ في هذه المسئلة مع هذا التناول مجاز كما ذكره المؤلف عليه السلام لما عرفت من المنقول عن شرح المختصر وفي المشترك حقيقة اذ لم يخرج اللفظ مع هذا التناول عن الاستعمال فيما وضع له كما سبق ذلك وهذا هو مناط الفرق الذي اشار اليه المؤلف بقوله وقد يفرق الخ وهو الذي بنى عليه قوله وعدم تفرعه على المشترك ظاهر وذلك ان اللفظ مع ارادة الكل الافرادي في المشترك حقيقة وفي هذه المسئلة مجاز وما ذكرنا من ان المعنى الثالث في هذه المسئلة هو شمول الكل لاجزائه لا الكلي لجزئياته هو الذي اراده في شرح المختصر حيث قال مالفظه فانه لم يرد ماوضع له بالوضع الأول بل هو داخل في المراد حيث اريد المجموع مما وضع له اولا وما لم يوضع له اولا بوضع ثان مجازي لهذا المعنى الثالث أعني المجموع وقد هجر الحقيقة والمجاز الاول وخرجا عن الارادة بخصوصهما ودخلا تحت مراد ثالث انتهى ويدل على ان شارح المختصر اراد الكل الافرادى ان صاحب الجواهر حمل قوله بوضع ثان مجازي على ان المراد بوضع لمعنى مجازي شامل شمول الكل لاجزائه قال وهو المتنازع فيه ، وأما السعد فانه انضرب كلامه في الحواشي فحمل اولا قوله بوضع ثان مجازي الخ على ارادة شمول الكلي للجزئيات واعترض بان ذلك لانزاع فيه اذ النافون للصحة لاينازعون في جواز ارادة معنى مجازي شامل ويسمونه عموم المجاز مثل ان يراد بوضع القدم في قوله لاضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وناعلا وراكبا ثم اقتضى كلامه آخراً بانه اراد شمول الكل للاجزاء واستشكل تصحيح المجاز فيه ورده في الجواهر بما سبق ومن اراد الاستيفاء فليأخذه من موضعه وانما المراد توضيح كلام المؤلف عليه السلام بايراد ملخص ماذكروه فتأمله فالمقام من المضايق (قوله) وقد فرق بين المسئلتين القاضي ابو بكر الباقلاني لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز فيما لم يوضع له وهما متناقضان واجيب بانه لاتنافي لصحة ذلك باعتبارين هكذا في شرح الجمع قال فيه لم يمنع القاضي استعماله في حقيقته ومجازه وانما منع حمله عليهما بغير قرينة قال ومن فوائد الخلاف قوله تعالى «وافعلوا الخير» فمن حمله عليهما جعل الآية شاملة للواجب والمندوب

حقيقة ومنع استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي ، فان قلت(١) قد قرر القوم ان النزاع في ارادة المعنيين معاً بحيث يكون كل منهما مناطاً للحكم واذا كان المراد ثالثاً شاملا فدخول شيء تحته لايستلزم ارادته بحيث يصير مناطاً للحكم « قلنا » الدخول تحت المراد له هنا معنيان احدهما ان يكون المراد مجموع المعنيين من حيث هو مجموع على ماهو شان الكل المجموعي والمجموع بهذا المعنى لايلزم من ارادته ارادة مادخل تحته لتعلق الحكم بالكل لابالافراد والثاني اذ يكون المراد المجموع لامن حيث هو مجموع بل المراد به الكل الافرادي اي كل واحد منهما ولا شك ان ارادة احدهما بعينه داخلة في ارادة كل واحد فيكون كل واحد منهما مراداً بحيث يصير مناطاً للحكم ،اذا عرفت ذلك فقد منع جواز ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد ابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبدالله البصري واكثر اصحاب ابي حنيفة واجازه القاسمية وابو طالب والشافعي واصحابه وابو علي ودل عليه كلام صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى انما يعمر (٢) مساجدالله والعمارة تناول رم ما استرم منها وقمها وتنظيفها وتنويرها بالمصابيح وتعظيمها واعتيادها للعبادة والذكر وذلك لانه (لامانع (٣) من ارادة الحقيقي والمجازي معاً) لامن جهة العقل

(١) هذا السؤال اعترض به السعد كلام العضد الاول أعني قوله أو يراد باللفظ معنى ثالث الخ ورده صاحب جواهر التحقيق بما اجيب به في هذا الكتاب اه من خط السيد صلاح الاخفش (٢) فان قيل اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مراداً وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فتجب قرينة على أنه وحده ليس المراد ،وهي لاتنافي ﴿﴾ كونه داخلا تحت المراد اه من شرح الشيخ لطف الله على الفصول ،هذا وارادة المعنيين في الكناية كما تقرر ليست من هذا القبيل لما عرفت من أن مناط الحكم انما هو المعنى الثاني اه شيخ لطف الله ﴿﴾ والعلاقة المصححة هي الاصلية التي بين المعنى الحقيقي والمجازي لاطلاق اسم الجزء على الكل كما يتوهم انه لايتمشى الا على ان يراد المجموع من حيث هو مجموع واما اذا اريد كل واحد على استقلاله فلا كلية ولا جزئية فاعرفه اه جلال (٣) اقول تحصل في هذا المقام اربعة احتمالات الاول ان يراد باللفظ الواحد المعنى الحقيقي وحده حقيقة والمعنى المجازي وحده مجازاً وهذا ممنوع اتفاقاً لان اللفظ من حيث هو حقيقة لايحتاج الى قرينة ومن حيث هو مجاز يحتاج وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات، الثاني ان يراد باللفظ الواحد مجموع المعنيين من حيث هو مجموع حتى يكون مناط الحكم وهذا لاقائل به أما اولا فلانه لامجموع مركب من الاثنين يكون هو المراد اذ لم يتركب لنا من السبع والرجل الشجاع معنى فيقصد باللفظ وأما ثانياً فلانه لايصح حينئذ ارادة الافراد وهو باطل ، الثالث ان يطلق اللفظ الحقيقي على معنى مجازي لعلاقة وذلك المجازي كلي وجزئياته المعنى الحقيقي والمعنى المجازي الا أنهما بالنسبة اليه جزئيان حقيقيان وانما حقيقية احدهما

(قوله) لايستلزم ارادته ، اقول أي وحده وكذا اراد بقوله في الجواب لايلزم من ارادته ارادة مادخل تحته أي وحده فصورة المنع عند ارادة الكل الافرادي فقط لاعند ارادة الكل المجموعي

ومن منع ذلك خصها بالواجب بناء على انه لايراد المجاز مع الحقيقة (قوله) فان قلت قد قرر القوم الخ، هذا السؤال متفرع على قوله وهذا هو المراد فلو قدمه على قوله وقد فرق بين المسئلتين الخ لكان انسب (قوله) ودل عليه كلام صاحب الكشاف ،وفي سورة النمل وغيرها مايدل على خلاف هذا بل صرح بالمنع فليطالع ان شاء الله تعالى وقد يقال التناول لايستلزم كون المعنيين مرادين فلا ينافي مافي سورة النمل وغيرها والله اعلم

ولا من جهة اللغة(١)(فيصح مجازاً) لان استعماله لهما يكون استعمالا في غير ماوضع له لان المجازي منهما لم يكن داخلا فيه اولا وهو داخل الان فكان مجازاً اذ لامعنى للمجاز (٢) الا ذلك (و) احتج المانعون بان جوازه يقتضي (لزوم ارادة كل) واحد من المعنيين (وعدمها) اى عدم ارادة كل من المعنيين ، بيان ذلك انه يلزم ان يكون مريداً لما وضع له لمكان المعنى الحقيقي غير مريد لما وضع له لمكان المعنى المجازي وان يكون مريداً لغير ماوضع له لمكان المعنى المجازي غير مريد لغير ماوضع له لمكان المعنى الحقيقي وذلك محال والجواب ان المحال المذكور (ممنوع) لزومه اذ لم يرد

وبجازية الاخر بالنسبة اليهما انفسهما لابالنسبة الى مادخلا تحته مثاله استعمال الدابة في كل مايدب فذوات الاربع المعنى الحقيقي من جزئياته وغير ذوات الاربع المعنى المجازى من جزئياته ايضا والكل جزئيات حقيقية،ومثال آخر لااضع قدمي في دار فلان اذا استعمل في الدخول مجازاً فالمعنى الحقيقي وهو دخوله حافياً والمجازى وهو دخوله راكباً جزئيان حقيقيان للدخول والملحوظ اليه حينئذ اولا وبالذات المعنى الثالث الشامل للاثنين شمول الكلي لجزئياته وهذا يقال له عموم المجاز ولا خلاف في جوازه ، الرابع وهو محل الخلاف ان يراد باللفظ الواحد المعنى الحقيقي وحده والمجازى وحده لكن استعمال اللفظ بالنسبة اليهما مجاز كلفظ اسد في السبع والرجل الشجاع والتجوز من حيث انه كان اللفظ في الوضع الاول للسبع وحده وفي الوضع الثاني المجازى ماهو أعم منه فهو غير ماوضع له وفي التحقيق المقصود معنى ثالث شامل لهما وهو الشجاع شمول الكل لاجزائه فهو من باب الكل والجزء فصارت الاجزاء مناط الحكم وافترق عن عموم المجاز الذى هو من باب الكلي والجزئي ،هذا وأنت خبير بانهم مضطرون الى هذا الامر الثالث وقد جعلوه المراد ومع ارادته تضمحل إرادة المعنى الحقيقي من حيث هو موضوع اللفظ ولا يدخله في المراد الاجزئيته للمعنى الثالث ويبقى منشأ الفرق للقصد والارادة دقيق بعيد الغور يتعجب عنده من الوفاق في أحدهما والخلاف في الاخر ، ولو قيل أن نظر المستعمل في عموم المجاز الامر الثالث اولا وبالذات وانه مناط الحكم والجزئيات تبعاً لدخول الخاص تحت العام وفي محل النزاع بالعكس فنظره الى الافراد اولا وبالذات وهي مناط الحكم والامر الثالث تبعاً بان يراد من لفظ أسد شجاعة السبع وحدها من حيث هي لازم الموضوع وشجاعة الرجل وحدها من حيث المشابهة فالجزآن السبع والرجل والنظر اليهما قصداً والثالث مااجتمعا فيه وهي الشجاعة والنظر اليها تبعاً والجزآن مجازان للفظ لم يبعد ذلك وكان لنظر المستعمل وفرقه بين المقامين وجه وجيه الا انه يبقى على هذا ماتقدم للمصنف في المشترك من امتناع المجازين في اللفظ الواحد ولحكاية الاتفاق عليه والجواب منع الوفاق فقد روى الخلاف في الفصول والجمع ومثله في الأسنوى نقلا عن الغزالي فلم يخرق هذا الاحتمال إجماعاً والله اعلم اه من فوايد العلامة احمد بن عبد الرحمن المجاهد رحمه الله

(١) ان قلت نصب القرينة على عدم ارادة ماوضع له مانع لغوى اه مفتى انما كان مانعا عن ارادة المعنى الحقيقي فقط فلا يمنع عن اردته داخلا تحت مراد ثالث شامل للحقيقة والمجاز فان هذا شيء غير المعنيين الاولين ولهذا صرح بجرها اه من خط السيد عبد الله الوزير رحمه الله (٢) اعلم ان ظاهر كلام القاسمية وابى طالب صحة اطلاق اللفظ على معنييه الحقيقي والمجازى ولم يظهر من كلامهم كونه حقيقة ومجازاً وان كان في المجزى رائحة ميل الى انه في معناه الحقيقي حقيقة يؤخذ من ذلك من معرض احتجاجه لصحة الاطلاق والله اعلم

(قوله) ولا من جهة اللغة ، ونصب القرينة المانعة انما هي عن ارادة ماوضع له وحده كما عرفت ذلك مما سبق فلا منع حيئنذ من جهة اللغة كما قد قيل بذلك

(قوله) كما قد قيل بذلك ، القائل السيد محمد بن عز الدين المفتي رحمه الله اه ح

معناه الحقيقي من حيث انه موضوع له بل من حيث انه داخل تحت المراد (اذ المراد المجموع) اى الكل الافرادى الصادق على ماوضع له ومالم يوضع له فقد هجر الحقيقة والمجاز الاول واستعمل فى مراد ثالث شامل لهما (مسئلة اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز) اتفاقا لعدم صدق حد شيء (١) منهما عليه (قيل وكذلك الاعلام) ليست حقيقة ولا مجازاً (٢) (لعدم صدق حدهما) وهذا رأى الجمهور وذلك لانها لم تقع على مسمياتها المعينة

---

(١) لان الاستعمال جزء مفهوم كل من الحقيقة والمجاز اه اصفهانى على المنهاج (٢) قال الاصفهانى في شرح المنهاج ، الاعلام لاتكون حقيقة ولا مجازاً لانها منقولة عن المعانى الاصلية فلا تكون حقيقة في المنقول اليها ولانها لم تنقل لعلاقة فلا تكون مجازا اه

﴿مسئلة قال﴾ اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال، اورد عليه أن قوله بعد الوضع يناقض قوله قبل الاستعمال لانه ان تلفظ بها الواضع فقد وجد الاستعمال والافلا يكون هناك كلة بل تصور كلة قيل ويدفعه ان المراد بان صيغة ضارب مثلا اذا لم تستعمل بعد ان حكم الواضع بان صيغة الفاعل من كذا فهو على كذا اه قلت وفيه تأمل اذ لا لفظ فلا وضع اذ حقيقة الوضع تخصيص اللفظ الى آخره والحاصل انه لا لفظ حتى يعبر عنه بقوله اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ومن يقول ان لكل مجاز حقيقة لا يحتاج الى قوله ولا مجاز (قوله) وهذا رأى الجمهور، أى القول بان الأعلام ليست حقائق ولا مجازات وعلله لهم بقوله لعدم صدق حدهما عليها وهذا غريب لا اظنه يصح عن الجمهور منع انها حقائق كيف وقد أصفقت كتبهم في النحو والبيان والاصول والميزان بوضع الأعلام وقالوا في حد وضعها أن العلم ماوضع لشيء بعينه غير متناول غيره وقسموا الوضع الى شخصى ونوعي وتقدم للمصنف تقسيم اللفظ الموضوع الى كلي وجزئي وجعل الأعلام من الجزئي فكيف يروج القول بان الأعلام ليست بحقائق عند الجمهور لانها غير موضوعة ثم يفتتح باب قالوا وقلنا (قوله) لأنها لم تقع على مسمياتها المعينة بوضع من أهل اللغة الى اخره ، أقول هذا دليل غير صحيح اذ من المعلوم قطعا أن أهل اللغة قد وضعوا أعلاما وسيصرح المصنف بذلك فما أدرى من استدل بهذا فان دليل المانع لمجازيتها هو ماعرفته قريباً عن الزركشى على أن القول بان الأعلام ليست حقائق ومجازات وقد قررنا لك عدم صحة القول بانها ليست بحقائق

(قوله) فقد هجر الحقيقة والمجاز الأول واستعمل في مراد ثالث شامل لهما ، قد عرفت تحقيق الكلام بما أسلفناه فلا نعيده (قوله) اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ، قال في شرح الشيخ العلامة كلفظ ضارب اذا لم يستعمل بعد ان حكم الواضع بان صيغة كل فاعل من كذا فهو كذا فانها كلمة موضوعة بالوضع النوعي وليست بحقيقة ولا مجاز لعدم الاستعمال انتهى ولعله يندفع به مانقل عن السمرقندي من الاعتراض بانه لامفهوم لقولهم قبل الاستعمال لأنه ان تلفظ بها فقد وجد الاستعمال والا فلا يكون هناك كلمة بل تصور كلمة ، ووجه الاندفاع انما ذكره على تقدير تسليمه انما يتم في الوضع الشخصي لا في النوعي كما في مثال الشيخ العلامة وأما جواب السمرقندي عن هذا الاعتراض بان المراد بتعيين الواضع ان يقول عينت هذا اللفظ بازاء كذا فانه حينئذ لا يوصف بالحقيقة ولا بالمجاز لانه لم يستعمل فيما وضع له ولا في غيره ففيه تأمل (قوله) قيل وكذا الاعلام ، يعنى ليست بحقيقة ولا مجاز وهذا القول للامدي والبيضاوي والعضد وغيرهم من المتأخرين لكن يقال قد صرح نجم الأئمة وغيره من أئمة النحو والبيان ان التأكيد في مثل ضرب زيد زيد قد يكون لدفع التجوز باطلاقه على غلامه كما في قطع الامير اللص ذكره بعض المحققين من شراح الفصول (قوله) لانها لم تقع على مسمياتها المعينة الخ ، استدل الشيخ في شرح الفصول على نفي كون الاعلام حقيقة بوجهين الأول قوله لأنها ليست بوضع واضع اللغة كما ذكره المؤلف عليه السلام والثانى قوله ولأنها مستعملة في غير موضعها الاصلى ثم استدل على نفي كونها مجازاً بدليل آخر حيث قال وليست مجازاً لأنها مستعملة لغير علاقة لانها ان كانت مرتجلة اومنقولة لغير علاقة فظاهر وان كانت منقولة لعلاقة كمن سمى ولده مباركا لما اقترن بحمله او وضعه من البركة فكذلك لأنه لو كان مجازاً لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك كذا قيل ثم اجاب الشيخ

(قوله) ففيه تامل ، لعل وجه التأمل انه لم يندفع به ماأورده السمرقندى واندفاعه ظاهر كما لايخفى ان التعيين ليس باستعمال اه ح من خط شيخه (قوله) كما في قطع الامير اللص ، يقال هذا مجاز عقلي والمستند اليه مستعمل في معناه حقيقة فلا يجوز في العلم كما استظهر به هنا فلو مثل بمثال يكون التجوز فيه بالعلم على نحو قولهم ولايكون علماً الا اذا تضمن نوع وصفية كحاتم كأن يقول مررت بحاتم حاتم في محل مستغرب وجوده فيه فجيء بالتأكيد دفعاً للتجوز فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) بعض المحققين ، هو الجلال في نظام الفصول اه

عن الوجهين بما نقله عن الاسنوي فعن الاول بان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة وعن الثاني بانه انما يأتي على مذهب سيبويه كما ذكره المؤلف عليه السلام ثم أجاب عن دليل نفي كونها مجازاً بانه يرد عليه قولهم هو حاتم جوداً وزهير شعراً فانها اعلام دخلها التجوز فالمؤلف عليه السلام اقتصر هاهنا على الوجه الاول واورد الوجه الثاني في سياق التسليم الآتي حيث قال سلمنا عدم صدق حد اللغوية وانها مستعملة في غير موضعها الاصلي ولم يتعرض لما جعله الشيخ رحمه الله دليلا على نفي كون الاعلام مجازاً بناء منه عليه السلام ان الوجه الاول مغن عنه ولذا قال المؤلف عليه السلام حتى اذا استعملت الخ وأما ايراد الشيخ رحمه الله قولهم هو حاتم جوداً وزهير شعراً فجوابه ان ذلك ليس باستعارة كما ذكره المحققون من البيانيين فليس بمجاز والله اعلم (قوله) احد الحدين، أي حدي الحقيقة والمجاز المشار اليهما بقوله حتى اذا استعملت في مسمياتها الخ (قوله) فان العرب وضعت أعلاماً يعني وأستعملتها ليتم الاستدلال (قوله) وانها مستعملة في غير موضعها الاصلي عطف على قوله عدم صدق حد اللغوية كالتفسير له ولعل المؤلف اراد بعدم صدق حد اللغوية عدم صدق الحقيقة اللغوية الأصلية اي المستعملة في أصل اللغة يعني بل هي منقولة عن موضعها الاصلي على ماهو فرض الاحتجاج كجعفر فانه منقول من موضعه الاصلي وهو النهر الى العلمية ونحو ذلك واذا حمل كلام المؤلف عليه السلام على ان المراد الحقيقة اللغوية الاصلية اندفع مايقال عدم الاستعمال في غير موضعها الاصلي لايبطل به كون العرب قد وضعت اعلاماً اذلامنافاة بين استعمالها في غير الموضوع الاصلي الذي نقلت عنه وبين الوضع من العرب لها أعلاماً كجعفر فيصدق حد اللغوية بالنظر الى الوضع العلمي، ووجه الدفع ان اللغوية اذا حملت على الاصلية لم يصدق حدها على تلك الاعلام المنقولة لانها ليست باصلية وبهذا الحمل يستقيم الجواب بقوله فانما يتم اذا كان الكل منقولا لما عرفت من ان المنقول ليس موضوعاً في اصل اللغة ويستقيم قوله بعد ذلك سلمنا ان الكل منقول فلتكن الاعلام حقيقة عرفية فان معنى كونها حقيقة عرفية انها ليست حقيقة اصلية اي مستعملة في أصل اللغة بل نقلها العرف الى معانيها العلمية وكونها حقيقة عرفية هو الذي اراد ابن الحاجب في حد العلم بقوله ماوضع لشيء بعينه الخ فانه ذكر في حواشي الفصول ان المراد بالوضع في حده هو الوضع العرفي (قوله) في غير موضعها الاصلي يعني لالعلاقة فلا يكون مجازاً كذا نقل ولو قيل النقل لعلاقة لاينافي كونها بعد ذلك حقائق عرفية كما سبق نظيره في الحقيقة الشرعية لم يبعد

بوضع من اهل اللغة ولا من اهل الشرع حتى اذا استعملت في مسمياتها المعينة تكون حقيقة واذا استعملت في غيرها لمناسبة تكون مجازاً (قلنا) ماذكرتموه من عدم صدق احد الحدين عليها (ممنوع لصدق حد) الحقيقة (اللغوية) عليها فان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة لايمكن انكارها (سلمنا) عدم صدق حد اللغوية وانها مستعملة في غير موضعها الاصلي (فانما يتم اذا كان الكل منقولا)

(قوله) ولا من أهل الشرع، كانه يريد مثلا، والا فانه بقي من الواضعين أهل العرف العام وأهل العرف الخاص كما سبق له في تقسيم اللفظ الموضوع (قال) لصدق حد الحقيقة اللغوية عليها، أقول ظهر من كلامه الموافقة في ان المجاز لايدخل الاعلام وعلل ذلك الزركشي في شرح الجمع بانها وضعت للفرق بين ذات وذات فلو دخلها المجاز لبطل هذا الغرض ولانها لم تنقل لعلاقة وشرط المجاز العلاقة فان استعمال العلم في غير مسماه انما هو لوضع مستقل لابالنقل للعلاقة سواء سبق وضعه لمسمى آخر وهو الذي يسميه النحويون علما منقولا او لم ينقل وهو الذي يسمونه مرتجلا كذا قاله الامام والبيضاوي وفصل الغزالي فقال يدخل في الأعلام الموضوعة للصفة كالاسود والحارث دون الاعلام التي لم توضع الا للذات كزيد وعمرو وهو حسن انتهى «قلت» وهو كما ترى مناد بان الاعلام حقائق موضوعة لتصريحه بقوله وضعت ولان نفي كونه لايدخلها المجاز فرع عن كونها حقيقة اذ المجاز الذي لاحقيقة له في غاية الندرة ثم لايخفى أنه قد صرح أئمة النحو وعلماء البيان بان التأكيد اللفظي في مثل ضرب زيد زيد قد يكون لدفع التجوز باطلاقه على غلامه وقالوا تقول قطع الامير الامير اللص لئلا يتوهم أنه قطعه خادمه كما في التلخيص وأما تأكيده فللتقرير أو دفع توهم التجوز وصرحوا بانها تجرى فيه الاستعارة ان تضمن جانسية مثل حاتم، ولفظ التلخيص ولاتكون علماً لمنافاته الجنسية الا اذا تضمن نوع وصفية كحاتم فالعجب كيف يقعدون في الاصول ماينافي ماقعدوه في فني النحو والبيان والكل متفرع عن اللغة فيقضى من هذا العجب (قال) فانما يتم اذا كان الكل منقولا، أقول انما يتم عدم صدق الحقيقة اللغوية اذا كان لفظ العلم منقولا لا اذا كان مرتجلا ولايخفى أنه تقدم في تقسيم اللفظ الموضوع أنه ينقسم الى منقول وغير منقول وانه ينسب المنقول الى ناقله والنقل وضع فانه يصدق عليه حده اذ هو تخصيص شي بشيء الخ ويصدق على المنقول

(قوله) فجوابه ان ذلك ليس باستعارة، بل تشبيه مؤكد لانه قد ذكر المشبه به اهـ عن خط شيخه

كما هو مذهب سيبويه وهو ان الاعلام كلها منقولة (وهو ممنوع) كيف وقد خالفه الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتجلة (١) وحينئذ قد صدق على بعضها وهو المرتجل (٢) بانه مستعمل فى موضوعه الاصلى فلا يتم دعوى الكلية ، سلمنا ان الكل منقول (فلتكن) الاعلام حقيقة (عرفية خاصة) وينبغي ان يعلم ان المراد بالاعلام هنا الاعلام الشخصية دون علم الجنس فانه يكون حقيقة ومجازاً بالاخلاف (٣) (وفي استلزام

(١) قال في السراج المنير شرح الجامع الصغير النحوي ما لفظه «تنبيه» الأعلام التى بوضع اللغة منقولها ومرتجلها الفاظ مستعملة في موضوعاتها فتكون حقائق لغوية لصدق تعريف الحقيقه وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له عليها ، وأما الاعلام المتجددة وهي ما علق من الالفاظ العربية بازآء معنى قصداً لتخصيصه وتسميته به كالمولود له ابن فسماه زيداً مثلا فليست حقيقة كما قالوا اذ ليس فيها الا تعليق اسم يخص ذلك المسمى لا من حيث وضع الواضع في اللغة بل كل أحد له جعل علم على ما يريده والذى ذكر من الوضع آى في الحقيقة انما هو بالنسبة الى من يعتبر وضعه بلغات وليست مجازات لانها لم تنقل لعلاقات وهي شرط في المجاز كما قرر في محله فاطلاقهم ان الاعلام لاتوصف بحقيقة ولا مجاز محله الاعلام المتجددة دون الاعلام اللغوية كما ذكرناه وبحثه البرماوي ولا فرق في ذلك بين منقولها ومرتجلها خلافاً لما توهمه الجاربردى حيث قال الذى يدور في خلدى ان المراد الاعلام المنقولة ويظهر ان الاعلام المتجددة لاتكون الا منقولة لانها لو كانت بالفاظ مخترعة أى لم يسبق لها وضع في اللغة لم تكن كلمات عربية ولا تعد من كلام العرب كما صرحوا بمثله في الحقائق الشرعية والعرفية وعلى ذلك تزل قول من قال أن الاعلام كلها منقولة أى الأعلام المتجددة فليتأمل فيه اه (٢) قد تقدم في بحث تفسير المفرد أن المرتجل هو المنقول لا لمناسبة فالنقل لازم للمرتجل فيحقق اه لعل المراد بالمرتجل هنا معناه الاخر الذى لم يسبق له وضع في النكرات اه (٣) خاتمة ، في الاتقان ما لفظه ، فصل في الواسطة بين الحقيقة والمجاز قيل بها في ثلاثة أشياء ، أحدها اللفظ قبل الاستعمال وهذا القسم مفقود في القرآن ويمكن أن يكون منه أوائل السور على القول بانها للاشارة الى الحروف التى يتركب منها الكلام ، ثانيها الاعلام ، ثالثها اللفظ المستعمل في المشاكلة نحو ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة ذكر بعضهم انها واسطة بين الحقيقة لانه لم يوضع لما استعمل فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فلا مجاز كذا في شرح بديعية ابن جابر لرفيقه ، قات والذى يظهر انه مجاز والعلاقة المصاحبه اه

اسم الحقيقة لانه اللفظ المستعمل فيما وضع له ولم يأت في رسم الحقيقة بان المراد وضع وضعاً اصلياً فانه لم يأت بهذا التقيد الا في هذا المقام بل صرح في شرح رسم الحقيقة بان قيد الحيثية معتبر ليلاحظ اصطلاح التخاطب وصرح أئمة الوضع والنحو بانقسام الوضع الى لغوى وشرعي وعرفي خاص أو عام وتقسيم الحقيقة والمجاز الى ذلك وقد رجع المؤلف اخيرا الى اثبات أنها حقيقة عرفية ، والحق ان منها ماهو حقيقة لغوية وماهو حقيقة اصطلاحية (والحاصل) ان الأعلام كغيرها من الالفاظ كما قالوا في لفظ الصلاة ونحوها أنها وضعت وضعاً لغوياً ووضعاً شرعياً فتخصيص الأعلام بكونها حقائق لغوية من غرائب الابحاث (قوله) كما هو مذهب سيبويه ، أقول لم ينقله الرضى في شرح الكافية عنه بل قال واعلم ان العلم أما منقول او مرتجل والمنقول أغلب «نعم» في شرح التسهيل لابن عقيل بعد تقسيمه العلم إلى منقول ومرتجل أنه أنكر بعضهم المرتجل قال وهو الذى يظهر من كلام سيبويه

(قوله) وينبغي ان يعلم الخ ، ذكره الاسنوي ونقله الشيخ العلامة (قوله) فانه يكون حقيقة ومجازاً فان كان اطلاق علم الجنس على فرد خاص باعتبار خصوصه فمجاز وان كان باعتبار اندراجه تحت الجنس فحقيقة

المجاز الحقيقة خلاف) يعني هل يجب ان تكون الحقيقة لازما للمجاز بحيث يستحيل وجوده من دونها والجمهور على جواز وجوده من دونها (بخلاف العكس) وهو استلزام الحقيقة المجاز فالكل متفقون على ان الحقيقة لا تستلزمه وانه يجوز وجودها(١) من دونه (والمختار) في محل الخلاف (عدمه) اى عدم الاستلزام وفاقا للجمهور كالرحمن فانه مجاز (٢) في البارى تعالى اذ معناه ذو الرحمة ومعناها الحقيق لا وجود له فيه لان معناها رقة القلب ولم يستعمل في غيره ، واما قولهم رحمن اليمامة فليس باستعمال صحيح(٣)

(١) قال الامام يحي عليه السلام في الحاوى مالفظه ، نعم قد يكون من الأسماء مايكون حقائق في جميع استعمالاتها ولا يدخلها المجاز أصلا وهذا كالأسماء المبهمة كالمذكور والمعلوم والمجهول فانها في أى شيء استعملت فهي فيه حقيقة كما وصفنا اه هكذا ذكره الامام يحي وغيره ولا حاجة اليه لضعفه الا ترى أنك تقول المظنون معلوم والمعروف مجهول كذا قرره شيخنا اه من حواشى الفصول يريد شيخه على بن موسى الدوارى اه

(٢) في الكشاف فان قلت مامعنى وصف الله بالرحمة ومعناها العطف والحنو ومنها الرحم لانعطافها على مافيها ، قلت هو مجاز عن انعامه على عباده لان الملك اذا عطف على رعيته ورق لهم أصابهم بمعروفه وانعامه كما أنه اذا ادركته الفظاظة والقسوة عنف بهم ومنعهم خيره ومعروفه اه (*) وذكر الامام القاسم بن محمد سلام الله عليه في الاساس أن الرحمن حقيقة دينية للبارى تعالى وذكر مثل ذلك السيد صلاح بن محمد المؤيدى في شرحه على الفصول ونسبه الى السيد محمد بن ابراهيم الوزير وقال أنه الحق فعلى هذا هو موضوع للبارى تعالى باعتبار إنه المنعم على عباده بنعم الدنيا والاخرة ومنقذ من كل بلاء وكذا قال الامام القاسم في رحيم اه وفي ح على قوله أنه حقيقة مالفظه وقد أوضح ذلك في العواصم وانتصر له بما لا مزيد عليه اه

(٣) بل هو مختلف فيه كما قاله ابن الحاجب اه وقيل أنه معتد به والمختص بالله هو المعرف باللام اه محلى

(قوله) كالرحمن فانه مجاز ، أقول من باب تسمية الشيء وهو الرفق بالعبد باسم سببه الذى هو رقة القلب لان الرقة سبب الرفق إلا انه لايخفى ان الرحمن مشتق والمشتق موضوع لذات ما باعتبار معنى ولم يشترطوا في المعنى كونه حقيقيا كذا قيل وقد حقق في إيثار الحق بطلان دعوى المجازية في الرحمن والرحيم بما فيه طول فليراجع (قوله) لان معناها رقة القلب ، أقول هذا إن تم انه معناه فهو في حق البشر وأما صفاته تعالى ومعانيها فلم يؤذن لنا في بيان كيفياتها بل يجب الايمان بها بغير إحاطة بمعانيها كما يجب الايمان بموصوفها من غير إحاطة ولا يحيطون به علماً (قوله) ولم يستعمل في غيره تعالى ، أقول اذا كان إطلاقه عليه تعالى وحده فكيف يفسر بمعناه في حق العباد وكانهم لاحظوا مأخذ الاشتقاق من الرحمة ونحوها (قوله) فليس باستعمال صحيح ، أقول علل عدم صحته في شرح الجمع بانه دعاهم اليه لجاجهم في كفرهم بزعمهم نبوة مسيلمة دون النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وفي الكشاف وأما قول بنى حنيفة في مسيلمة رحمن اليمامة وقول شاعرهم فيه « وأنت غيث الورى لازلت رحمانا » فباب من تعنتهم في كفرهم ، قلت ولا يخفى أن الذين اطلقوه على مسيلمة عرب محتج بلغتهم وكفرهم لا يمنع عن كون قولهم حجة والا لبطلت اللغة وكنت اذاكر بهذا جماعة من الفضلاء فلا يشفون وعلقته على بعض كتب الاصول بحثاً ولما كتبت هذه التعليقة رأيت في حاشية شرح الجمع الآيات البينات على قول شارحه فمن تعنتهم

(قوله) وانه يجوز وجودها ، أي الحقيقة من دونه اي المجاز قال في شرح المختصر اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره ونعلم بالضرورة ان هذا غير ممتنع (قوله) والمختار في محل الخلاف ، وهو استلزام المجاز للحقيقة (قوله) كالرحمن ، هكذا أورده ابن الحاجب دليلا للنافي وأستقواه ، وتحقيقه ان المجاز لو استلزم الحقيقة لوجب ان يستعمل لفظ الرحمن في المعنى الحقيقي وهو ذو الرحمة أي رقة القلب ولم يستعمل هذا اللفظ في غير الله تعالى والمعنى الحقيقي في حق الله محال فيكون مجازاً في حقه تعالى ولا حقيقة له وهذا على القول بانه مجاز في حق الله تعالى وقد دفع ذلك في العواصم واستنصر لكونه حقيقة واوضح ذلك بما فيه كفاية (قوله) فليس باستعمال ، صحيح ، قال فى الحواشى فهو كما اذا أطلق كافر لفظ الله على المخلوق فلا يكون استعمالا صحيحاً فلا يرد مايقال الاستعمال في الجملة في قولهم رحمن اليمامة قد وجد وان خالفه الشرع والعرف

مع أنه لايخفى على المتأمل ان هـذا الاستعمال ليس حقيقياً لانهم لم يريدوا رقة القلب وكذا عسى ونحوها من افعال المدح والذم فانها مستعملة في غير ماوضعت له مع انها افعال ماضية فانسلخت عن الدلالة على الزمان(1) والحدث ولم تستعمل دآلة عليها «احتج» القائلون بلزوم الحقيقة المجاز بأن عدمه يستلزم العبث وانه غير جائز، بيانه ان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هي افادته به واذا لم يستعمل لم يفد به (و) الجواب انا لانسلم حصر الفائدة فيما ذكرتم بل (صحة التجوز) لما يناسبه فائدة (تنفي البعث وان سلم) انحصارها فيما ذكرتم (فقصدها كاف) في نفيه (وهو) اى قصدها (لايقتضي حصولها) فكم من غرض يحمل على فعل فيفعل ولا يترتب عليه الغرض

(1) في حاشية أي وقوع الحدث لانها لانشاء الحدث وبهذا يندفع مااعترض به على المؤلف اهـ

في كفرهم قال شيخ الاسلام أي فخرجوا به عن منهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره فقال ما لفظه ولي فيه إشكال لانه حيث كان من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس إطلاقها على غيره كان هذا الاطلاق من بني حنيفة إطلاقا موافقاً لقياس لغة العرب ونطقاً بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله مما تجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وأنه خروج عن منهج اللغة اهـ فالحمد لله على الوفاق، وإذا عرفت أنه لم يمتنع لغة إطلاق الرحمن على غيره تعالى ولايعلم أنه ورد في الشرع نهي عنه فلا دليل على أنه لايطلق الا عليه تعالى فلا يتم التمثيل به للمدعى، نعم قد قيل أن المختص هو المعرف باللام ولم يسمع الا في حقه تعالى على أنا نقول الأظهر أن الرحمن علم لله تعالى لاصفة ويدل عليه مجيئه غير تابع نحو الرحمن على العرش اسجدوا للرحمن اني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن والاستدلال بوقوعه صفة في البسملة غير مسلم بل هو بدل والرحيم صفة له اذ لايفصل بين الصفة والموصوف بالبدل والاستدلال بانه بازاء معنى لاينافي علميته اذ معناه وهو المعنى الاشتقاقي ملاحظ فيه حال علميته كما في الحارث والحسن ونحوهما فاختصاصه به تعالى لكونه علماً له كاختصاص لفظ الله، وإلى علميته ذهب ابن مالك وآخرون (قوله) وكذلك عسى ونحوها، أقول قد قيل عليه لادليل على ان كل فعل موضوع للحدث والزمان غير الاستقراء الذى ظهر عدم تمامه بوجود افعال لاتدل عليهما أى فالاستقراء غير تام فليس بحجة انما الاستقراء التام هو الحجة وحينئذ فالذى أفاده الاستقرا ان الاكثر من الافعال دال على حدوث الزمان والاقل لايدل عليه وقلته لاتوجب إدعاء مجازيته وحينئذ فلا يحتاج الى التكلفات فى حدود الأسماء والافعال لادخال هذه في الأول واخراجها على الثاني

(قوله) لم يريدوا رقة القلب، يعني بل المنعم (قوله) مع انها افعال، الاولى لأنها افعال (قوله) فانسلخت عن الدلالة على الزمان والحدث، ظاهر مافي شرح المختصر وحواشيه ان الانسلاخ انما هو عن الدلالة عن الزمان فقط قال الشريف في تحقيق كلام شرح المختصر ما لفظه وأما نحو عسى من الافعال التى لم تستعمل في زمان معين مع كونه داخلا في مفهوم الفعل فمن اطلاق الكل على الجزء انتهى «قلت» وقد أشعر هذا الكلام ان علاقة التجوز في هذه الافعال كونها مستعملة في جزء الموضوع له لعدم دلالتها على الزمان فاذكره أصرح في المقصود من قولهم انها مستعملة في غير ماوضعت له وهو الانشاء «فان قيل» ان ابن الحاجب جعل هذه الافعال التى لاتتصرف موضوعة لمعانيها حيث قال ماوضع لدنو الخبر وماوضع لانشاء التعجب وما وضع لانشاء مدح او ذم كما ذلك معروف «قلنا» قد أشار العلامة السعد في الحواشي الى هذا الايراد وجوابه حيث قال لايقال لانسلم ان هذه مجازات بل لم توضع الا لمعانيها التى استعملت فيها ولو سلم فلا نسلم عدم الاستعمال غايته عدم الوجدان وهو لايدل على عدم الوجود لانا نقول الكلام مع من اعترف بكونها افعالا مع الاطباق على ان كل فعل لحدث وزمان معين من الازمنة الثلاثة ولا نعني بعدم الاستعمال الا عدم الوجدان بعد الاستقراء (قوله) وان سلم فقصدها، اي الفائدة لم يتقدم في المتن ذكر الفائدة صريحاً فيكون الضمير عائداً الى مادل عليه لفظ العبث اذ هو العراء عن الفائدة

(قوله) الاولى لانها افعال، ينظر ماالوجه اهـ (قوله) فما ذكره اصرح، لتعرضه للعلاقة بخلاف قولهم اهـ عن خط شيخه

ولا يخرجه عدم الترتيب الى العبث (مسئلة) اختلف فى اللفظ الواحد اذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح (١) فانه يحتمل ان يكون حقيقة فى الوطء مجازاً فى العقد وان يكون مشتركا بينهما قال في الصحاح النكاح الوطء وقد يكون العقد (المختار ان المجاز اولى من الاشتراك لغلبته) وكثرته فى اللغة حتى قال ابن جنى ان اكثر اللغة مجاز والكثرة تفيد ظن الرجحان، وقيل بل الحمل على الاشتراك اولى وذلك لنوعين من الترجيح مفاسد للمجاز لاتوجد في الاشتراك ، وفوائد للاشتراك لاتوجد فى المجاز ، فمنها ان المشترك مطرد في كل واحد من معانيه فيطلق عليه فى جميع محاله لما عرفت من ان الحقائق مطردة فلا يضطرب فيه ، والمجاز قد لايطرد اذ عدم الاطراد من علاماته فيضطرب بحسب محاله ، ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين ان كان مما يشتق منه والمجاز قد لايشتق منه وان كان صالحا للاشتقاق كالامر بمعنى الفعل اذ لايقال منه آمر ومامور ونحوهما كما عرفت، ومنها صحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة(٢) المطلوبة فى

---

(١) وفي شرح المحلى على الجمع مالفظه كالنكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء وقيل بالعكس وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة في أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز في الآخر اه (٢) ضرورة تكثر المجازات اه جواهر

(قوله) ﴿ مسئلة ﴾ المختار ان المجاز أولي من الاشتراك (قوله) اذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح ، أقول يقال عليه « اعلم » ان هذه الترجمة مترددة بين وهمين لامخلص عن أحدهما لأن التردد ان كان في كل واحد من المدلولين أهو حقيقة أو مجاز فقد تقدم أن المجاز خلاف الأصل وان كان التردد في أحدهما وأما الآخر فقد ثبت كونه حقيقة فيه فان استويا في السبق عند التجرد عن القرائن واتحاد اصطلاح المتكلم والسامع فامارة الاشتراك وان سبق أحدهما فامارة المجاز في السبق فلا تردد (قال) لغلبته ، أقول أى لغلبة المجاز على الاشتراك الا أنه قد تقرر أن الأصل الحقيقة فالقول بغلبة المجاز ينافي هذا الأصل اذ المشترك قسم من الحقيقة اللهم الا أن يقال مرادهم ان الأصل الحقيقة الافي المشترك فهو نادر فالاصل المجاز ثم رأيت القرافي قد نبه على هذا فقال ﴿ سؤال ﴾ كيف يجمع بين هذه المسئلة ريد كون الأصل الحقيقة وبين قولهم المجاز غالب على اللغات فاذا كان المجاز غالباً كان هو الأصل ثم أجاب أن المجاز انما غلب بوقوعه مقروناً بالقرينة وهذا الأصل الذى ادعينا أن الأصل عدمه هو المجاز المجرد عن القرينة فلا تناقض انتهى وفيه تأمل اذ اللفظ الذى لاقرينة فيه لايسمى مجازاً (قوله) حتى قال ابن جنى ان أكثر اللغة مجاز، أقول استدل لما ادعى ابن جنى بان المجاز بالنسبة الى كلام الفصحاء في نظمهم ونثرهم اكثر من الحقيقة لان اكثرها تشبيهات واستعارات للمدح والذم وكنايات واسنادات قول وفعل الى من لايصلح أن يكون فاعلا لذلك كالحيوانات والدهر والاطلال والدمن ولاشك ان كل ذلك تجوز وأما بالنسبة الى الاستعمال المعلوم فكذلك فان الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب وملكت العبيد مع أنه ماسافر فيها كلها ولا رأى العباد كلهم ولا لبس كل الثياب ولاملك كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيداً مع انك ماضربت الاجزاء منه وكذا قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض

(قوله) فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوط الخ ، المراد ان اللفظ اذا علم كونه حقيقة في احد معنيين وتردد في انه حقيقة في الآخر فيكون مشتركا اولا فيكون مجازاً كلفظ النكاح فانه حقيقة في الوطء واما في العقد فيحتمل الامرين وبماذكرنا يظهر الاستدلال بما نقله المؤلف عليه السلام عن الصحاح (قوله) ان اكثر اللغة مجاز، قد اورد في المحصول شبهة لابن جنى على ذلك ونقلها الشيخ العلامة في شرح الفصول واجاب عنها تركناها اذ لايحتملها المقام ومما استدل به ان قولك ضربت عمراً مجاز لأنك ربما ضربت بعضه كرأسه لاجميعه واذا قلت ضربت رأسه فهذا أيضاً قد يكون مجازاً اذا لم تضرب الاجانباً من جوانب رأسه (قوله) بالمعنيين ، مثل اقرأت أي حاضت وطهرت بخلاف المجاز فانه لايشتق منه كما ذكره المؤلف (قوله) ان كان مما يشتق منه ، هذا دفع ايراد كما ذكره السعد وهو ان الاسم ان كان صالحاً للاشتقاق ثبت سواء كان مشتركا أو مجازاً كناطق من النطق بمعنى الدلالة مجازاً ، وان لم يكن صالحاً لم يثبت الاشتقاق اصلا وأجاب بان المراد ان الاسم الصالح للاشتقاق قد يستعمل مجازاً فلا يشتق كرجل عدل وانما هي اقبال ثم قال وفيه نظر وذكر في وجه النظر انه لامجاز في المفرد بل في الاسناد

(قوله) هذا دفع ايراد ، الدفع ان كان مما يشتق منه الخ الكلام لابقوله لايشتق منه فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) بل في الاسناد ، ولو مثل بالأمر بمعنى الفعل فانه صالح للاشتقاق ولايشتق منه آمر ومأمور لكان أولى كما ذكره المؤلف اه حسن يحيي من خط العلامة احمد بن محمد السياغي

المجاز بخلاف المجاز فانه لايتجوز فيه(١) ويشبه حاله مما قد قيل فى القياس من ان حكم اصله لايثبت به على ماسيأتي ان شاءالله تعالى « فان قيل »قد نترتب مجازات متعددة فان لفظ الحقيقة على ماذكر في المحصول مجاز فى المعنى المصطلح في الدرجة الثالثة «اجيب» بان ذلك لامن حيث انه مجاز بل من حيث انه حقيقة عرفية ،واما مفاسد المجاز ، فمنها احتياجه الى اكثر مما يحتاج اليه المشترك فان المجاز يحتاج الى وضع للمعنى الحقيقي وآخر للمعنى المجازى شخصى او نوعي على الخلاف في اعتبار نقل آحاد المجاز والى العلاقة ،والمشترك يكفى فيه الوضعان (٢) ، ومنها احتياجه الى معنى وضع اللفظ بازائه لانه فرعه بخلاف المشترك لاستقلال كل معنى بالوضع ابتداء والاصل اولى بالاثبات ،ومنها مخالفته(٣) الظاهر وهو الحقيقة بخلاف المشترك (٤) ،ومنها ايقاعه في الغلط عند عدم القرينة وهو حمله (٥) على غير المراد بخلاف المشترك ،وعورض بنوعين مرجحين للمجاز كذينك مفاسد للمشترك وفوائد للمجاز ،فمن مفاسد المشترك الاخلال بالفهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز ، ومنها اداؤه الى مستبعد من ضد للمقصود او نقيض له (٦) اذا حمل على غير المراد منه نحو لاتطلق فى القرء والمراد الحيض

(١) عبارة الجواهر بخلاف المجاز فانه لايصح التجوز فيه الا باعتبار مفهومه الحقيقي فلاتكثر الفائدة وما كان أكثر فائدة فهو أولى اه (٢) فيكون المشترك أقل مقدمات ومن البين أن كل ماهو أقل مقدمات فهو أكثر وقوعا فيكون المشترك أكثر وقوعا من المجاز اه جواهر (٣) لأن استعماله في مفهومه المجازى استعمال في غير ماوضع له اللفظ ولاشبهة في ان استعمال اللفظ في غير ماوضع له خلاف الظاهر اه جواهر (٤) لأنه إستعماله في كل من مفهوميه استعمال اللفظ فيما وضع له اللفظ فلم يرتكب فيه خلاف الظاهر اه جواهر (٥) لأنه اذا تجرد عن القرينة لم يحمل على واحد من مفهوميه فلم يقع الغلط اه جواهر (٦) قال السعد في حاشيته على شرح العضد ظاهر كلام المصنف أنه يريد أن اللفظ قد يكون مشتركا بين الضدين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض والنقيضين كالامر للاباحة والتهديد مثلا فاذا اطلق واريد أحدهما وفهم الآخر بتخيل قرينة فقد فهم ماهو في غاية البعد من المراد كما اذا فهم من ثلاثة قروء الحيض والمراد الاطهار ومن قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا التهديد والمراد الاباحة أى جواز الفعل على ماذكره في التنقيح من أن معنى قولهم الأمر للاباحة أن مدلوله جواز الفعل وانما جواز الترك

عمرو بل إسناد الافعال كلها الى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لان فاعلها في الحقيقة هو الله تعالى فاسنادها الى غيره مجاز عقلى اه ذكره الصفى الهندى واذا أخذ مدعى ابن جنى وما استدل له به مسلما هدم القاعدة بان الاصل الحقيقة لأنها على كلامه مكثورة فالأصل هو الأكثر وأما قول الصفى الهندى ان مثل مرض ومات واسناد افعال العباد اليهم مجاز فهو خلاف ماصرح به المحققون من أصحابه فانهم قالوا المسند اليه حقيقة ماقام به الفعل وحقه ان يسند اليه سواء كان مخلوقا لله ام لا كما يقوله المعتزلة وسواء كان صادراً بالاختيار كضرب وقام اولا يكون كمرض ومات هذا صريح كلام المحققين منهم ولو سلم للهندى ماادعاه لم يبق إسناد حقيقي الا فيما اسند الى الله تعالى

(قوله) لا يتجوز فيه ،في حاشية السيد المحقق لايتجوز منه (قوله) ويشبه حاله ، أي حاله هذه (قوله) في الدرجة الثالثة فانها في الاصل نفس الامر ونفس الشيء ونقل الى الثابت في مكانه او المثبت ثم الى اللفظ المستعمل فيماوضع الخ (قوله) على الخلاف في اعتبار نقل الآحاد فمن اعتبره جعل الوضع شخصياً ومن لم يعتبره جعله نوعياً (قوله) احتياجه الى معنى ، يعنى حقيقي (قوله) عند عدم القرينة، الاولى عند عدم ظهورها اذلابد من القرينة (قوله) عند خفاء القرينة اوعدمها ، وهذا عند من لم يجوز اعماله في معنييه وأما عند من جوزه فلااخلال عنده انما هو في المشترك بين الضدين فقط (قوله) بخلاف المجاز ،اذ يحمل مع القرينة عليه ومع عدمها على الحقيقة وقد يقال الفرض وجود القرينة لكنها خفية

(قوله) ثم الى اللفظ المستعمل الخ، بيان الترتيب ان الحقيقة في الاصل بمعنى الشيء الثابت او المثبت ثم نقل الى الاعتقاد المطابق لثبوته ثم من الاعتقاد المطابق الى القول المطابق لتقرره وثبوته ثم نقل من القول المطابق الى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب لكونه مطابقاً فهو منقول في الدرجة الثالثة اه بيضاوي ح وفي حاشية على قوله في الدرجة الثالثة بل في الرابعة على هذا اه

(قوله) فيفهم منه المنع في الطهر ، يعني يحمل القرء على الطهر بتوهم القرينة (قوله) فيلزم الجواز في الحيض ، لم يتعرض المؤلف لتوجيه ذلك وفي حاشية السيد المحقق بناء على انه اي التطليق جائز واذا لم يجز في الطهر جاز في الحيض قطعاً (قوله) وهو نقيض المراد ، لأن الجواز في الحيض نقيض عدم الجواز فيه (قوله) او الوجوب فيه ، اي في الحيض بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده يعني والامر للوجوب على المختار ذكره الشريف واذا حمل الامر على الوجوب كان هذا توجيهاً للقسم الثاني اعني كونه ضد المراد لا للقسم الاول أعني كونه نقيض المراد فقد عرفت توجيهه بما ذكره الشريف وأما السعد فانه جعل جواز التطليق في الحيض ووجوبه مبنيين جميعاً على كون النهي عن الشيء أمر بضده لانه لم يحمل الأمر على الوجوب بل قال فان حمل الامر على الاباحة اي الجواز فنقيض المراد أو على الايجاب فضده (قوله) وهو ضد المراد ، لأن جواز التطليق ووجوبه متضادان لانقيضان لجواز ارتفاعهما معاً بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم غير المراد لايؤدي الى مستبعد بل مناسب لما بين المعنيين من العلاقة حتى ان اطلاق اسم الضد على الضد لايكون الا بتنزيل التضاد منزلة التناسب لمشاكلة او تهكم او تمليح (قوله) فمنها كونه ابلغ ، قد ذكر في شرح المختصر وحواشيه بيان ذلك ولم يذكره المؤلف

فيفهم(١) منه المنع في الطهر فيلزم الجواز في الحيض وهو نقيض المراد(٢) والوجوب فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده وهو ضد المراد، ومنها احتياجه الى قرينتين بحسب المعنيين بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة، واما فوائد المجاز فمنها كونه ابلغ(٣)

بحكم الأصل بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم غير المراد لايؤدي الى مستبعد بل مناسب لما بين المعنيين من العلاقة حتى أن اطلاق اسم الضد على الضد لايكون الا بتنزيل التضاد منزلة التناسب لمشاكلة أو تهكم أو تمليح ولما لم يتحقق وضع اللفظ للنقيضين بالتحقيق حتى ان الشارحين انما فرضوه في لفظ النقيض اذا جعل لكل من الايجاب والسلب لا للقدر المشترك قرر الشارح المحقق تأديته المشترك الى نقيض المراد بوجه لايفتقر الى وضعه للنقيضين وهو أنه قد يقال لاتطلق في القرء ويراد الحيض فيحمل على الطهر بتوهم قرينة ويفهم جواز التطليق في الحيض وهو نقيض المراد أعني التحريم أو وجوبه وهو ضد المراد ومبناه على ماتقرر في العربية من أن النفي في الكلام يرجع الى القيد ويفيد ثبوت أصل الحكم في مقابله حتى كانه قيل لاتطلق في الطهر بل في الحيض جوازاً أو وجوباً وفي الاصول من أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده لا بأن يوجد ضد التطليق على الاطلاق ليكون هو الامساك والكف عن الطلاق بل بأن يجعل التطليق في الحيض ضد التطليق في الطهر نظراً الى القيد فكانه قيل طلق في الحيض فان حمل الأمر على الاباحة أي الجواز فنقيض المراد أو على الايجاب فضده وهذا القدر كاف في التمثيل وأما مايقال من أن المراد أنه يفهم الجواز اذا قيل لاتطلق في القرء والوجوب اذا قيل طلق في القرء فليس بمستقيم على مالايخفى اذ يؤدي الى أن يكون التطليق في الحيض جائزاً على الأول وواجباً على الثاني اهـ (١) قوله فيفهم منه المنع في الطهر ، أي يفهم المخاطب المنع بحمل القرء على الطهر وقوله فيلزم الجواز في الحيض أي يبقى على الاصل وهو الجواز اهـ (٢) اذ المراد تحريم الطلاق في الحيض وهو نقيض الجواز فيه اذ لا يجتمعان فيه ولا يرتفعان وقوله أو الوجوب فيه بناء على أن النهي عن الشيء الخ يعني والوجوب ضد عدم الجواز لانهما قد يرتفعان بأن يكون مباحاً اهـ (٣) قال في فصول البدايع الابلغية من البلاغة لا المبالغة كما ظن نحو اشتعل الرأس شيبا أبلغ بمراتب من شبت والاوجزية كما في الاستعارة والاوفقية اما في لفظه للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية أو عذوبة في المجاز كالروضة للمقبرة أو لتنافر في الحقيقة كالعوسج لطويل العنق من النوق أو في معناه للمقام لزيادة بيان لاشتماله على الدعوى ببينة أو تعظيم كالشمس للشريف أو تحقير كالكلب للحقير أو ترغيب كماء الحياة لبعض المشروب أو ترهيب كالسم لبعض المطعوم وتلطف الكلام بافادة اللذة التخييلية الموجبة لمزيد التلقي وسرعة التفهم نحو رأيت بحراً من المسك موجه الذهب والتخلص من قذارة الحقيقة كالغائط وكنايات النيك في القرآن وقوله ويتوصل به الى أنواع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار عند وقوعهما فاصلتين بخلاف بليد وكالطباق في نحو ضحك المشيب برأسه فبكى بخلاف ظهر وكالمشاكلة في نحو كما لج قلبي في هواها لجت في مقتي بخلاف زادت وكالمجانسة في نحو سبع أرانب وستة سباع بخلاف شجعان ، وكصحة الوزن والقافية والروي نحو عارضننا أصلا فقلنا الربرب * حتى تبدى الاقحوان الاشنب فان الربرب ليس كالنسوة والاشنب ليس كالسن الابيض اهـ مختصراً من فصول البدايع وغيره قال في الصحاح والربرب قطيع من بقر الوحش وفي المصباح الاقحوان بضم الهمزة والحاء من نبات الربيع له نور أبيض لارائحة له وهو في تقدير أفعوان الواحدة أقحوانه وهو البابونج عند الفرس اهـ

(قوله) فمنها كونه ابلغ ، فان قولك اشتعل الرأس شيباً أبلغ من شبت اهـ ح

واوجز واوفق للطبع وللمقام ويتوصل به الى انواع البديع ،قيل ماعد من فوايد المجاز انما يصلح مرجحاً لولم يوجد في المشترك وقد وجد فانه يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال واوجز كالعين والجاسوس (١) واوفق للطبع كالليث المشترك بين الاسد وضرب من العنكبوت والغضنفر واوفق للمقام كما اذا انبأ المشترك عن معنى يناسبه كالعزة في قول السيد لعبده هذا عين فاحفظه وكذا التوصل به الى انواع من البديع كالتوجيه والايهام اذا اشتهر في بعض معانيه وتكثير المعنى بحمله على الجميع (٢) « واجيب » بان الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل على مايشتمل عليها اولى لانه يظن انه الغالب الاكثر في الكلام فاذا تحقق انتفاء الغلبة فلا عبرة بكون الشيء من مظانها واذا تحققت فلا باس في عدم ماهو من مظانها في المشترك علم عدمها فلا يفيده اشتماله على ماهو من مظانها وفي المجاز تحققت فلا يضره الخلو عن ماهو من مظانها (و) اذا دار اللفظ بين المجاز والنقل فالمختار أيضاً ان المجاز اولى (من النقل لكثرته وعدم استلزامه نسخ الاول) وهو المعنى الحقيقي بخلاف النقل فيهما ، مثاله لو اطلق الشارع الصيام علي الامساك المخصوص وترددنا في أنه وضعه له بحيث نطلقه عليه بلا قرينة أو لم يضعه له وانما استعمله فيه مجازاً من قبيل اطلاق اسم البعض على الكل (٣)

---

(١) قال في المصباح تجسسها تتبعها ومنه الجاسوس لانه يتتبع الأخبار ويفحص عن بواطن الامور ثم استعير لنظر العين وقيل في الابل أفواهها مجاسها لان الابل اذا أحسنت الاكل اكتفى الناظر اليها بذلك في معرفة سمنها اه مصباح (٢) عند أئمتنا عليهم السلام والشافعي اه (٣) في حاشية بعد كلام ذكر بعضه سيلان مالفظه بل الصواب اطلاق المطلق على المقيد فانه اطلق مطلق الامساك واراد الامساك الخاص المقيد ،وهو مراد المصنف باطلاق اسم البعض على الكل واراد بالبعض المطلق لكونه جزءاً للمقيد فتأمل اه من خط سيدي العلامة عبدالقادر بن احمد رحمه الله

(قوله) أبلغ ، اي اليق بالمقام (قوله) الاجمال والابهام مثل ان يقول اشتر العين دون ان يقول الذهب (قوله) كالعين والجاسوس ، فان العين فيه اجمال وايجاز بالنسبة الى الجاسوس وهو يطلق على العين مجازاً فيقال جاسوس الحس المشترك لأنها تؤدي اليه ماارتسم فيها من المبصرات (قوله) كالليث فانه اوفق للطبع ، لأنه اعذب من الغضنفر وقد يتوهم ان الاولى حذف لفظ الاسد وبما ذكرنا يعرف المراد فقوله الغضنفر عطف على الليث ، فان قيل المناسب ان يبين كونه أبلغ وأوجز وأوفق من المجاز لأن الكلام فيه « قلنا » بل المقصود ان المشترك قد يكون ابلغ مثلا من غيره في الجملة كما ان المبين في المجاز انه قد يكون أبلغ من غيره وان لم يكن مشتركا ذكره السعد (قوله) هذا عين فاحفظه ، فيه ايماء الى أنه كالعين الباصرة في العزة (قوله) كالتوجيه ، هو ايراد الكلام محتملا لمعنيين مثلا اشتر عينك والايهام وهو ان يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد كما اذا لعن بحضور بعض العدول عدل الوقر فيقول افتح العين فان المولى حاضر ولو قلت البصر لفات ذلك (قوله) اذا اشتهر الخ ، هكذا في حاشية الشريف وهو قيد للايهام حتى يكون المشتهر قريباً والآخر بعيداً وذلك شرط في الايهام (قوله) وتكثير المعنى بحمله على الجميع ، أي المعنيين قال السيد المحقق ان اريد حمله عليهما معاً فهو وان اختص بالمشترك لكنه عند من يجوز استعماله فيهما كذلك وأما عند غيره فلا ، ثم قال فان « قلت » فليحمل عنده عليهما مجازاً قلت فليحمل المجاز أيضاً عليهما لذلك ثم قال وان اريد حمله على هذا مرة وعلى ذاك اخرى فهو في المشترك ظاهر (قوله) بكون الشيء من مظانها ، أي من مظان الغلبة (قوله) واذا تحققت ، أي ثبتت الغلبة فهو على لفظ المبنى للفاعل (قوله) فلا باس في عدم ، في السعد بعدم كونه من المظان (قوله) عدمها ، أي الغلبة (قوله) تحققت ، اي الغلبة (قوله) من قبيل اطلاق اسم البعض على الكل ، هكذا في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله وقد قيل الصواب باسم الكل على البعض ولا يصح ذلك فتأمل وقيل من باب اطلاق المطلق على المقيد كما هو الانسب كما تقدم في الحقيقة الشرعية

(قوله) أبلغ أي اليق بالمقام ، المراد بالبلاغة أنه كدعوى الشيء ببينة لامافسره به المحشي اه ح عن خط شيخه يتأمل في قوله أنه كدعوى الشيء الخ فالظاهر عدم مناسبة التعليل به هنا اه (قوله) واوفق من المجاز ، ويمكن أنه أوفق للطبع من المجاز بان يراد انه تجوز بالغضنفر عن ضرب من العنكبوت والعلاقة الضدية فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) ولا يصح ذلك فتأمل ، اذ الصوم ليس جزءاً للامساك حتى يكون من اطلاق اسم الكل على البعض بل جزئي له بخلاف اطلاق اسم البعض على الكل بان يعتبر الصوم مركباً من

مع فرض تصحيح هذه المناسبة للتجوز فالحمل على المجاز اولى، واذا دار اللفظ بين الاشتراك والنقل فقد (قيل و) هو قول الرازى ومتابعيه (النقل اولى من الاشتراك(١) لافراده فى الحالتين) اى لان اللفظ المنقول مدلوله مفرد قبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوى لاغير واما بعده فهو المنقول اليه الشرعي او العرفى لاغير واذا كان مدلوله مفرداً فلا يمتنع العمل به (لا المشترك) فان مدلوله متعدد فى الوقت الواحد (فهو مجمل) لايعمل به الا بقرينة وهذا بناء على مذهبه(٢) من انه لايحمل على الجميع (وقد سبق) الكلام فيه(٣) ولعل من يحمله على الجميع لايبعد ترجيحه للاشتراك لان النقل خلاف الاصل «مثاله» لفظ الزكوة يحتمل ان يكون مشتركا بين النما والقدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعا للنما فقط ثم نقل الى القدر المخرج شرعا(٤)

﴿فصل في الحروف﴾

«اعلم» ان بيان وضعها ومعناها ودفع مايرد من الاشكال عليها(٥) يفتقر الى تقديم مقدمة وهي ان وضع اللفظ لمعناه اما عام او خاص(٦) ومعناه اما عام او خاص

(١) كلفظ الزكوة المستعمل في اخراج مال مخصوص فانه يحتمل أنه نقل من النما الذى هو معناه الاصلي اليه مع الاضراب عن المعنى الاصلي ونسخه به ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما حقيقة فيهما اه شرح ابن جحاف (٢) الذى تقدم للرازى انه ممتنع بين النقيضين اه (٣) من أن الاخلال بالتفاهم ممنوع فان المشترك يحصل به الفهم مفصلا مع القرينة المعينة للمقصود منه ومجملا بدونها والاجمالي يقصد كما يقصد التفصيلي كما في أسماء الاجناس اه شرح ابن جحاف (٤) وعبارة المحلى في شرح الجمع كالزكاة حقيقة في النما محتمل فيما يخرج من المال لان يكون حقيقة أيضاً أى لغوية ومنقولا شرعياً اه (٥) من عدم تميزها عن الضمير واسم الاشارة والموصول الى آخر ماذكره فيما سيأتى اه (٦) قال السيد قدس سره لابد للواضع في الوضع من تصور فان تصور معنى جزئياً وعين بازائه لفظاً مخصوصاً أو الفاظاً مخصوصة مقصودة تفصيلاً أو اجمالا كان الوضع خاصاً لخصوص التصور المعتبر فيه أعني تصور المعنى والموضوع له أيضاً خاصاً وان تصور معنى عاماً يندرج تحته جزئيات اضافية أو حقيقية فله أن يعين لفظاً معلوماً أو ألفاظاً معلومة على أحد الوجهين يعنى تفصيلاً أو اجمالا بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاماً لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له أيضاً عاما وان يعين اللفظ أو الالفاظ بازاء الخصوصيات والجزئيات المندرجة تحته لأنها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصاً واما عكس هذا أعنى أن يكون الوضع خاصاً لخصوص التصور المعتبر فيه والموضوع له عاما فلا يتصور لان الجزئي ليس وجهاً من وجوه الكلي ليتوجه العقل به اليه فيتصوره اجمالا واذا تحققت هذا اتضح عندك معنى قوله يعني العضد ان اللفظ قد يوضع وضعاً عاما لامور مخصوصة كسائر صيغ المشتقات والمبهمات الى آخره، وبينهما على الوجه الذى أورده فرق من وجهين أحدها ان الخصوصيات التى وضعت بازائها المشتقات جزئيات اضافية كل واحد منها كلي في نفسه جزئي بالاضافة حتى لوفرض

(قال) ﴿فصل﴾ في الحروف (قوله) ان وضع اللفظ لمعناه الخ، أقول يصح ان يريد به مايشمل المركبات اذ هو لفظ وقد تعرض المصنف لوضع المركبات هنا كما يأتي

(قوله) مع فرض تصحيح هذه المناسبة، اشارة الى ماذكره السعد من انه ليس كل جزء وكل صالحاً لعلاقة التجوز بل اذا كان مثل العين للربيئة كذلك معروف في موضعه (قوله) قيل والنقل اولى من الاشتراك، جعل في الفصول الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص والنسخ خلاف الاصل واحتمال قول المتكلم لاحدها هو الخل بفهم مراده وقد ذكر الشيخ رحمه الله في شرحه ان التعارض بين الامور المذكورة يأتى على خمسة عشر وجهاً وبين ماهو الراجح وطول الكلام وهو بحث نفيس تخذه من موضعه وقد أقتصر المؤلف عليه السلام من ذلك على بيان المعارضة بين ثلاثة واغفل باقيها روما للاختصار (قوله) بناء على مذهبه، أي الرازي (قوله) اعلم ان بيان وضعها، يعنى هل هي موضوعة بالوضع العام او الخاص وهل وضعت الفاظها لموضوع عام او خاص (قوله) ومعناها، يعنى وبيان معناها من كونه غير مستقل وبيان معنى عدم استقلاله (قوله) ودفع مايرد من الاشكال عليها، أي على معانى الحروف وهو ورود مايحتاج الى ضميمة من معانى الاسماء كذو وفوق والموصولات كما سيأتى

الامساك والنية مثلا مع الوقت المخصوص فالامساك جزء له فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

(قوله) فهذه اربعة اقسام ، جعلها اربعة اعتماداً على اثبات الوضع الخاص لموضوع له عام كما سيأتى كوضع رجل ونحوه من اسماء الاجناس كما ذكره الابهري واما السيد المحقق فجعل الاقسام ثلاثة واحال هذا القسم وادخل وضع اسماء الاجناس في الوضع العام والموضوع له عام والـكلام مبنى على بيان وجه عموم الوضع وخصوصه فالسيد المحقق جعل وجه عموم الوضع هو تصور الواضع للمعنى الموضوع له اوتصوره لامر عام ليس هو الموضوع له بل هو وسيلة له الى ملاحظة الموضوع له فالاول كوضع اسماء الاجناس ووضع المشتقات وسيأتى بيان ذلك،والثانى كمافي اسماء الاشارة فان الواضع تصور امراً عاما وهو المشاراليه ولم يضع اللفظ له بل للخصوصيات فهذان قسمان الوضع فيهما عام والموضوع له اما عام كالاول او خاص كالثانى والقسم الثالث وهو ما كان التصور فيه خاصاً هو الوضع للمعنى الشخصي فالوضع فيه خاص والموضوع له خاص قال السيد المحقق واما كون الوضع خاصاً لخصوص التصور المعتبر فيه والموضوع له عام فلا يتصور لأن الجزئى لايتوجه به العقل الى الـكلي فيتصور الـكلي بالجزئى اجمالا بل الامر بالعكس وهو ان الـكليات يدرك بها مشخصاتها اجمالا وذلك كاف في الوضع للمشخصات واما شارح الرسالة الوضعية فجعل الاقسام اربعة لانه اثبت هذا القسم الذي احاله السيد المحقق وذلك ان شارح الرسالة لم يجعل عموم الوضع وخصوصه لـكون التصور عاما او خاصاً كما ذكره الشريف وذلك لان ماذكره لايقتضي عموم نفس الوضع انما المقتضي لعمومه شمول نفس الوضع بان يغنى وضع واحد عن اوضاع متعددة لمعان متعددة كما في المشتقات فان نحو ضارب وقائم وعالم قد اغنى عن وضعها لمعانيها وضع واحد وهو وضع صيغة فاعل وكما في وضع اسماء الاشارة واذا كان الوجه في عموم الوضع كونه مغنياً عن الاوضاع المتعددة كان وضع نحو رجل وضعاً خاصاً اذ لاشمول في وضعه اذ لم يغن وضعه عن أوضاع متعددة لمعان متعددة اذ معنى نحو رجل متحد فهو وضع خاص لموضوع له عام ولا احالة فيه اذ لم يجعل التصور الخاص آلة للتصور العام كما ذكر الشريف والمؤلف عليه السلام اعتمد ماذكره شارح الرسالة في اثبات وضع خاص لموضوع عام لـكنه خالفه في توجيه عموم الوضع وخصوصه في القسم الاول والثانى والرابع فاعتمد فيها توجيه السيد المحقق لقوله عليه السلام في الاول لان متعقل الواضع الخ وفي الثانى وتصور هذه المعانى الخ وفي الرابع لان متعقل الواضع الخ وأما الاعتراض بان وضع رجل قد أغنى عن الوضع لافراد متعددة من نحو زيد وعمرو فلا يكون خاصاً فغير وارد لان وضع رجل انما هو للمعنى الـكلي ووضع نحو زيد للذات المتشخصة فلم يغن وضع رجل عن وضع الاعلام وان صح اطلاقه عليها

فهذه اربعة اقسام «الاول» ان يكون الوضع خاصا والموضوع له خاص(١) وذلك كما اذا تصور الواضع زيداً وعين لفظه له لان متعقل الواضع عند الوضع لفظ ومعنى مشخصان وهو ظاهر «الثانى» ان يكون الوضع عاما والموضوع له عام وذلك كصيغ المشتقات (٢)فان الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر(٣)لمن قام به مدلوله علم منه ان

ان الواضع تصور مفهوم الضارب وعين بازائه لفظاً كان الوضع والموضوع له عاما وخصوصية ما وضعت المبهمات بازائها جزئيات حقيقية ، وثانيهما ان تصور اللفظ والمعنى في المشتقات بوجه عام واما في المبهمات فعموم التصور في المعنى لـكن الوضع في كليهما عام لأن المعتبر في ذلك هو المعنى اذ لايترتب على اعتباره في اللفظ فائدة فان الوضع في المشتقات عام نوعي كما في المبهمات وان كان عاما بعموم المعنى لـكنه شخصي لأن تصور اللفظ ليس على وجه عام وليست المشخصات اهـ

(١) الواو في هذا ونحوه للحال اهـ (٢) ونحوها مما يدل بالهيئة كما سيأتى اهـ (٣) يعنى ثلاثى الاصول اهـ

(قوله) فان الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله ، أقول جعل هذا مثال الوضع العام فدخل فيه كما جعلوا وضعه عاما ولايخفى ان الوضع ان سلم كونه وقع من الواضع بقضية فتسميتها كلية أو جزئية انما تكون باعتبار كلية موضوعها وجزئيته ولاخفاء في أن كل قضية يقع بها الوضع فموضوعها شخصي ضرورة لان المراد به خصوصية اللفظ مجرداً عن المعنى لانه انما اريد بالوضع لربطه بالمعنى فهو شخصي ألا ترى أن قول الواضع صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله وقوله أنا لـكل متكلم وهذا لـكل مشار اليه قضايا شخصية ضرورة اما في غير اسم الفاعل مثلا فظاهر وأما في اسم الفاعل ونحوه من ذى الهيئات فانها وان تهيأت بهيأة فاعل كلمات مختلفة المادة فتعدد محال الـكيفية لايوجب تعددها لما تقرر من أن التعدد من عوارض الـكم لا الـكيف والا لوجب أن تكون الاعلام كلية لانها تعدد بتعدد الناطقين بها كتعدد أفراد الانسان على ان التحقيق ان الموضوع هو اللفظ وهو الصوت والهيئات خارجة عن المهيأ كما علم فليست لفظاً ولا جزء لفظ وبه يعلم ان العموم من صفات الموضوع له لا الوضع فانه من صفاتهما

(قوله) في القسم الأول والثانى والرابع ، بل خالفه فيها جميعاً فتأمل اهـ ح ز وقد شكل على قوله فيها جميعاً اهـ

ضاربا لمن قام به الضرب وعالما لمن قام به العلم الى غير ذلك(١) فقد تصور تلك الالفاظ بجملة بمفهوم عام هو مفهوم صيغة فاعل وهذه المعاني(٢) لتلك الالفاظ بمفهوم عام ايضاً هو مفهوم من قام به مدلول المصدر المشتق منه فوضع المشتقات وضع عام لامور مخصوصة بحيث لا يفاد بها الا تلك الامور حتى لا يصلح ان يقال ضارب ويراد به مفهوم من قام به مدلول مصدر ما بل مدلول الضرب بخصوصه وليس المراد من خصوص المعنى (٣) تشخصه بحيث لا يحتمل الكثرة فانه قسم آخر ستعرفه ان شاء الله تعالى بل المراد اندراجه تحت أمر كلي «وتلخيصه» ان الواضع اذا تصور الفاظاً مخصوصة في ضمن امر كلي وحكم حكما كليا بان كل لفظ يندرج تحته فقد عينه للدلالة على كذا ويسمى(٤) هذا الوضع وضعاً نوعياً ويترتب على هذا الوضع انفهام معان غير محصورة تصورها الواضع اجمالا بأمر كلي عام من الفاظ غير معدودة واستعمالها فيها حقيقة وذلك مثل الجمع والمشتقات والمركبات وبالجملة ما يدل بالهيئة «الثالث» ان يكون الوضع خاصاً والموضوع له عام وذلك كالانسان والفرس وغيرهما فان الواضع قد تصور لفظاً خاصاً ومعنى معيناً كلياً وعين ذلك اللفظ

(١) من الخصوصيات مع انه لم يعتبرها ولم يلاحظها على التفصيل اه سعد (٢) أي التي وضع لها صيغة فاعل اه (٣) المذكور في قوله لامور مخصوصة حتى يلزم أنه يناقض قوله أولا والموضوع له عام فتأمل اه من خط الحسين بن القاسم عليه السلام (*) هكذا ذكره أهل حواشي شرح المختصر أوردوه تأويلا لعبارة العضد وذلك انه لما قال اللفظ قد يوضع وضعاً عاما لامور مخصوصة كسائر صيغ المشتقات والمبهمات الى آخر كلامه ثم بعد ذلك قال وكذا اذا قال هذا لكل مشار اليه مخصوص الخ فجعل وضع المشتقات ووضع أسماء الاشارة كلها وضعاً عاما لامور مخصوصة احتاجوا الى الفرق بين الخصوصين بان الخصوص في الاول كونه مندرجا تحت أمر كلي فيكون جزئياً اضافياً وان كان في نفسه كلياً والخصوص في اسم الاشارة شخصياً بكون الموضوع له جزئياً حقيقياً والمؤلف عليه السلام ذكر هذا في كلامه جوابا عما يقال قد سبق له عليه السلام ان هذا القسم الثاني قد حكم فيه بان الوضع عام والموضوع له عام وههنا ذكر أن وضع المشتقات وضع عام لامور مخصوصة فبين العبارتين تناف فاجاب بمثل ما ذكروه تأويلا لعبارة شرح المختصر اه عن خط سيلان (٤) في شرح الرسالة الوضع للسمرقندي يسمى بغير واو اه

(قوله) فقد تصور تلك الالفاظ بجملة ، اذ لم يلاحظ لفظاً معيناً على التفصيل بل لاحظها بامر كلي هو صيغة فاعل فانه يندرج تحته كثير من الالفاظ فتصور اللفظ والمعنى كليهما في المشتقات بوجه عام واما المبهمات فعموم التصور في المعنى فقط لا في الالفاظ فانها متصورة تفصيلا اذ هي معدودة (قوله) بمفهوم ، متعلق بتصور (قوله) وهذه المعاني ، أي وتصور هذه المعاني (قوله) بحيث لا يفاد بها ، أي بالمشتقات (قوله) وليس المراد من خصوص المعنى تشخصه ، دفع لما يقال قد سبق أن الموضوع له في المشتقات عام فكيف صح قول المؤلف فوضع المشتقات وضع عام لامور مخصوصة اذ يلزم أن لا يكون فرق بين وضع المشتقات ووضع أسماء الاشارة «فاجاب» بانه ليس المراد من خصوص المعنى تشخصه بل المراد بالامور المخصوصة التي وضعت بازائها المشتقات جزئيات اضافية أي مندرجة تحت أمر كلي وكل واحد منها كلي في نفسه جزئي بالاضافة والمراد بالامور المخصوصة التي وضعت بازائها المبهمات هي الجزئيات الحقيقية وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام فانه قسم آخر ستعرفه (قوله) اذا تصور الفاظاً مخصوصة ، كلفظ ضارب ونحوه (قوله) في ضمن أمر كلي ، هو صيغة فاعل (قوله) يندرج تحته ، أي تحت الامر الكلي (قوله) فقد عينه ، جواب اذا والجملة الشرطية خبر ان (قوله) ويسمى هذا الوضع نوعياً ، أي وضعاً عاما لا يختص بمادة معينة كما سبق تحقيقه في أول الموضوعات اللغوية بخلاف وضع اسماء الاشارة والموصولات فانه يختص بالفاظ محصورة (قوله) بامر كلي ، هو مفهوم من قام به مدلوله (قوله) من الفاظ ، متعلق بانفهام (قوله) واستعمالها ، عطف على انفهام (قوله) حقيقة ، لعدم افتقارها الى قرينة كما تقدم تحقيق ذلك في أول الموضوعات اللغوية (قوله) تصور لفظاً خاصاً ، أي متعيناً بان لا يكون تصوره بامر عام كما في المشتقات

(قوله) واستعمالها عطف على انفهام ، ويحتمل الاستيناف وهو أظهر اه ح عن خط شيخه

(قوله) لكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى ، في حواشي شرح المختصر وشرح الرسالة ان انساناً ونحوه من اسماء الاجناس موضوع للمعنى الكلي المحتمل للمقولية على كثيرين لا لما صدق عليه ذلك المعنى من الافراد وما ذكروه هو الموافق لكون الموضوع له عاما فينظر فيما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) لما ذكره الابهري ، وكذا صاحب الجواهر وقد عرفت شرح هذا المقام بما تقدم قريباً (قوله) سواء كان ذلك المعنى كلياً ، كهذا القسم و (قوله) أوجزئياً كالقسم الاول (قوله) فان الواضع يتصور لفظاً خاصاً أي معيناً معلوما تفصيلا لا اجمالا كلفظ هذا والذي وانا ونحوها من سائر المبهمات والضمائر المعدودات بخلاف الالفاظ في المشتقات كما عرفت فان الواضع لم يلاحظها عند الوضع باعتبار خصوصها بل باعتبار اندارجها تحت أمر كلي (قوله) ومعاني خاصة وهي كل مشار اليه مخصوص وكل متكلم مخصوص وكل موصول معين بجملة مخصوصة لكن الواضع تصور تلك الجزئيات المخصوصات باعتبار مفهوم عام لم يوضع اللفظ له بل لتلك الجزئيات المخصوصة المندرجة تحته كما يأتى قريباً (قوله) الا واحداً منها بخصوصه ، فلذلك كانت معارف (قوله) باعتبار امر مشترك بينها ، أي بين تلك المعاني الخاصة وذلك المشترك هو مفهوم المشار اليه بالخصوص أي مفهوم كل مشار اليه مخصوص ومفهوم كل متكلم مخصوص ومفهوم كل معين مخصوص (قوله) فيكون آلة ، ظاهر الجواهر أن الضمير عائد الى الامر المشترك والموافق لما يأتى قريباً ان يعود الى التعقل (قوله) آلة للاحظتها أي المشخصات ، أي للاحظتها اجمالا قال السيد المحقق والعلم الاجمالي كاف في الوضع لها (قوله) فتعقله آلة ، في الجواهر أن الآلة ذلك الامر المشترك وماذكره المؤلف أقرب (قوله) لايحتمل ، التكثر و (قوله) بحيث لايقبل الشركة ، هذا تذكير بما سبق من الفرق بين معنى الخصوص في هذا القسم وبين معناه في القسم الثالث فان خصوص المعاني فيه كليات كما عرفت (قوله) موضوع ومسماه ،عبارة غير المؤلف عليه السلام موضوعه ولعل الضمير يسقط عن الكتابة

لكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى وهذا هو الموافق لما ذكره الابهري (١) من أنه اذا وضع لفظ واحد بازاء معنى واحد فهذا الوضع خاص سواء كان ذلك المعنى (٢) كلياً أو جزئياً « الرابع أن يكون الوضع عاما والموضوع له خاص كاسماء الاشارة والموصولات وغيرها فان الواضع يتصور لفظاً خاصاً ومعاني مخصوصة فيضع ذلك اللفظ لكل واحد من تلك المعاني بخصوصه بحيث لا يفاد به الا واحد منها بخصوصه (٣) ووضعه لكل واحد منها باعتبار أمر مشترك بينها (٤) وذلك بان تعقل أمراً مشتركا (٥) بين مشخصات فيكون آلة للاحظتها فتصير تلك الاشخاص ملحوظة اجمالا ثم يعين ذلك اللفظ لكل واحد منها بخصوصه دون القدر المشترك فتعقله آلة الوضع ووسيلة اليه لا أنه الموضوع له فالوضع عام لان متعقل الواضع عند الوضع مفهوم كلي والموضوع له خاص لايحتمل التكثر فان هذا مثلا موضوع ومسماه كل فرد

(١) في شرح الرسالة الوضعية اه (*) وحكم الشريف المحقق باحالته لان الكليات تدرك بها مشخصاتها اجمالا وذلك كاف في الوضع للمشخصات وليست المشخصات بالقياس الى كلياتها كذلك كما لايخفى واستدرك عليه الابهري اه (٢) قوله سواء كان ذلك المعنى كلياً كالمشتقات وقوله أو جزئياً كالاشخاص وكالاعلام وان كانت من القسم الاول اه من خط السيد صلاح الأخفش رحمه الله (٣) فلا يقال هذا والمراد واحد مشار اليه وانا ويراد متكلم به متكلم ما اه عضد (٤) مثاله أن يضع ذا لمشار اليه معين بواسطة أمر مشترك وهو الاشارة فانها مشتركة بين سائر أنواع أسماء الاشارة اه (٥) مثل أن يتعقل مفهوم المشار اليه بخصوصه المشترك بين كل مشار اليه بخصوصه وكذا مفهوم متكلم بخصوصه المشترك بين كل متكلم بخصوصه وقس عليه سائر هذا النوع اه

(قوله) هو مفهوم المشار اليه بالخصوص ، هكذا في السعد والشريف فتأمل اه ح ن لعل المراد بالخصوص كون ذا لمشار اليه مفرد مذكر ونحو ذلك فلا وجه لقوله فتأمل اذ الخصوصية من هذه الجهة وهكذا في شرح الرسالة ولفظه فان الواضع تصور معنى قولك كل مشار اليه مفرد مذكر وجعل لفظ هذا بازاء كل واحد بخصوصه من الافراد اه ح

مشخص من أفراد المشار اليه بحيث لايقبل الشركة ، وهذا القسم لايستفاد معناه(١) الا بقرينـة معينة (٢) لاستواء نسبة الوضع الى المسميات والحروف من هذا القسم

(١) أى معنى اللفظ المذكور في هذا القسم اه (٢) كاليد في الاشارة اه

(قوله) وهذا القسم لايستفاد معناه الا بقرينة معينة ، أقول يريد به الحرف واسم الاشارة والضمير والموصول وقد حقق صاحب الرسالة العضدية القرائن فقال فالقرينـة ان كانت في الخطاب يريد مفهومه منـه فالضمير نحو أنا وأنت وهو يريد ان دلالة كل واحد منها على مدلوله الذى هو نفسه انما فهمت من مقام الخطاب وان كانت يريد القرينة في غيره يريد غير الخطاب ، فاما حسية يريد كمد اليد أو العين أو الشفة الى الحاضر فاسم الاشارة ، أو عقلية وهو الموصول يريد ان قرينته عهدية المخاطب بالصلة عينية كانت أو جنسية وقال في الحرف ان مدلوله لما كان في غيره فتعينه بانضمام ذلك الغير اليه (قوله) والحروف من هذا القسم ، أقول أى من القسم الذى الوضع فيه والموضوع له خاص فهي كاسماء الاشارة وضعاً وموضوعاً له وفي هذا جميعه أبحاث « الاول » أنها اذا كانت الحروف من هذا القسم فقـد عرفت أن قراينها الثلاث التي هي الموصول واسماء الاشارة والمضمر دالة على معنى في نفسها وانها معارف فيلزم مشاركة الحروف لها في هاتين الخاصتين والا كان من التفريق بين المتماثلات في الوضع ﴿ البحث الثاني ﴾ ان هذه القرائن التى كملت بها دلالة الاربعة ان كانت جزءاً من الدال لم يكن أحدها هو الموضوع بل جزء الموضوع سواء كان الجزآن ملفوظين كما في الحرف والموصول أو أحدها لفظياً والآخر عقلياً كما فيما كانت قرينته عقلية أوحسياً كما فيما كانت قرينته حسية وان لم تكن جزءاً من الدال كان الوضع غير مقيد لان حقيقة الوضع اللفظي تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وماقيل من أنه يختار ان القرينة غـير جزء من الدال بل هي شرط للدلالة كشرط تقدم العلم بالوضع مردود بانه قددار ماتوقفت عليه الدلالة بين أن يكون شرطاً أوشطراً ولا دليل على اختصاص أحدهما ثم يلزم ان المجاز حقيقة كالاربعة المذكورة ، وأماقول سعدالدين في حاشية الشرح ان غير المجاز مماهوموضوع بالنوع موضوع الدلالة بنفسه والمجاز موضوع للدلالة بمعونة القرائن فما كان من الأول فحقيقة وما كان من الثانى فمجاز فقد قدمنا لك ان هـذه التفرقة بين القرائن تحتاج الى وحي وتنزيل « الثالث » ان القرينة ان أخذت قيداً في الوضع بمعنى ان الواضع عين أسداً للرجل وتعيينه بشرط أن يكون مع قرينة وجب أن يكون حقيقة عند حصول القرينة ضرورة حصول الوضع عند حصول شرطه ولا نريد من الحقيقة الا اللفظ

(قوله) وهـذا القسم ، أي ما كان الوضع عاما والموضوع له خاص (قوله) لايستفاد معنـاه ، أي الموضوع الخاص وهو الفرد المتشخص الابقرينة معينة الخ فـكل ماكان من هذا القبيل فانه يحتاج الى القرينة المعينة وسواء كان من الاسماء كالمبهمات والضمائر أو من الحروف فلا يقدح في بعض الاسماء احتياجها الى القرينة المعينة لمعانيهـا المتشخصة لامتياز معناها عن معنى الحروف بان معناها مستقل بالمفهومية ملحوظ قصداً لمعانى سائر الاسماء بخلاف معنى الحروف ويكون معنى قولهم الاسم مادل على معنى في نفسه انه مايستقل بالمفهومية وقولهم الحرف مادل على معنى فى غـيره انه مالا يستقل بالمفهوميـة وسيأتى استيفاء الـكلام ان شاء الله تعالى والقرينة المعينـة على ماذكر في الرسـالة وشرحها ان كانت هي الخطاب أي المخاطبة وهو توجيه الـكلام الى الغير فالمحتـاج اليهـا هو الضمير من متكلم ومخاطب وغائب وان كانت القرينة في غير الخطاب فاما حسية كما في اسماء الاشارة وأما عقلية كما في الموصول فانه لايتعين الا بالنسـبة المعهودة بين المتكلم والمخاطب قال السيد المحقق ومن هاهنا يظهر ان المبهمات والمضمرات جزئيات حقيقية قال ولا يقـدح في ذلك ان هذا قـد يشار به الى أمر كلي مذكـور وان ضمير الغائب قد يرجع اليـه أيضاً أما الاول فلان هـذا يقتضي بحسب أصل الوضع مشاراً اليه مشاهداً اشارة حسية فلا يكون الا جزئيا حقيقياً واذا استعمل في غيره فقد نزل منزلته والـكلي المذكور من حيث انه مذكور بهـذا الذكر الجزئى جزئى لايحتمل الشركة فاطلاقه عليه من هـذه الحيثية ، وأما الثانى فلاقتضاء ضمير الغائب ذكراً جزئياً للرجوع اليه إما لفظاً أومعنى أوحكما وقد عرفت ان الـكلي من حيث انه مذكور ذكراً جزئياً جزئى انتهى (قوله) لايستفاد ، ظاهره ان الضمير عائد الى هذا القسم ففي اضافة المعنى الى ضميره خفاء اذ المعنى انما يضاف الى اللفظ الموضوع له الدال عليه لا الى هذا القسم لـكن اضافته اليه تسامحاً لادنى ملابسة اذ هذا القسم سبب في وضع اللفظ للمعنى الخاص وعبارة الرسالة ماهومن هذا القبيل لايفيد التشخص الابقرينة معينة

(قوله) ان كانت هي الخطاب ، عبارة الرسالة وشرحها فالقرينة ان كانت في الخطاب أعنى المخاطبة وهو توجيه الـكلام نحو الغـير فيتناول ضميري المتكلم والمخاطب اهـ عن خط شيخه

(قوله) باعتبار أمر عام الخ ، يعنى كون الوضع باعتبار معنى عام انه جعل معنى ذلك الامر العام آلة للواضع في ملاحظة الابتدآت الخاصة فمن مثلا موضوع لها باعتباره (قوله) هو نوع من النسبة ، كالابتداء والانتهاء فانهما نوعان من مطلق النسبة التي تدخل تحتها الامور النسبية (قوله) وهو السيروالبصرة ، وكذا انتهاء السير الى الكوفة يتعين بالكوفة (قوله) وتوضيحه ، أي توضيح ماذكره من كون وضع الحروف باعتبار نوع من النسبة وكون معنى الحروف نسبة فان ذلك يتضح ببيان كون الابتداء من الامور النسبية وانه ان اخذ مطلقا فهو الأمر العام الذي هو نوع من النسبة فيكون مستقلا وآلة لملاحظة الخصوصيات وان النسبة المخصوصة قد لاتكون معنى الحرف بل ملحوظة قصداً وهذا لم يكن قد أفاده الكلام السابق فلذا قال وتوضيحه الخ وقس باقي معاني الحروف كالانتهاء والاستعلاء ونحو ذلك فانه يجري فيها مثل ماذكر (قوله) ان الابتداء نسبة مخصوصة هى ،

اذ (هي موضوعة باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة(١) لكل فرد من أفرادها أى النسبة (بخصوصه) فان من موضوعة باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء لكل ابتداء معين بخصوصه(٢)(و) معلوم انه (لا يتعين خصوص النسبة) كالابتداء الجزئي الذي بين السير والبصرة في قولك سرت من البصرة (الا بتعيين المنسوب اليه) وتميزه هو السير والبصرة ولا يتعقل الا بتعقلهما وقس عليه سائر الحروف «وتوضيحه» ان الابتداء(٣) نسبة مخصوصة هى حالة لغيره (٤) او متعلقة به

(١) اذ النسب كثيرة كالابتداء والاضافة اه (٢) كالابتداء من البصرة الى الكوفة اه (٣) والانتهاء والاستعلاء ونحوهما اه (٤) أى لغير الابتداء وهو السير اه

المستعمل فيما وضع له سواء كان الوضع بشرط أو بغير شرط وان أخذت قيداً للموضوع يعنى أن الواضع عين أسداً يرمى مثلا الرجل الشجاع وجب أن يكون كوضع المركبات المجعولة بازاء معنى واحد ولا قائل أنها مجازات، ثم من المجاز ماقرينته عقلية فيستلزم أن لايكون موضوعا بالوضع النوعي لأن ما جزؤه عقلي فهو عقلي لاوضعي بالشخص ولا بالنوع (قوله) اذ هي موضوعة باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة الخ، أقول لفظ في مثلا موضوع لظرفية المسجد وظرفية الدار وظرفية الكيس باعتبار أمر عام لها وهو مطلق الظرفية فتكون موضوعة لنسبة جزئية معينة هي تلك الاضافة المخصوصة لا لمطلق الظرفية فتكون موضوعة لأمر عام الا أنه لايخفى أن النسبة ليست من المدلولات الوضعية للمفرد لما قد سلف غير مرة ان النسبة مدلول المركب لا المفرد ولان المتعلق ان كان مأخوذاً في الوضع قيداً للمدلول كالبلق لبياض الخيل فلا وجه لذكره مع الدال وان أخذ قيداً الدال كانت الدلالة للمجموع وكان معنى الحرف هو المطلق كما في سائر المقيدات على ان القول بان الحرف يحتاج في الدلالة على معناه الى ذكر متعلق يخدش فيه ماقرره أئمة النحاة من وجوب تقديم ماله صدر الكلام من ليت ولعل وحرفي الاستفهام لتدل على اتصاف مابعدها بمدلولها قبل ذكره

أي النسبة المخصوصة حالة لغيره أي لغير الابتداء كالسير مثلا وهذا الابتداء هو معنى الحرف فانه حالة لمتعلقه وليس معنى مستقلا كما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى (قوله) أو متعلقة به ، أي بالغير اشارة الى الابتداء بالاعتبار الاول وهو الابتداء المطلق « والثاني » وهو الابتداء الخاص الملاحظ قصداً ، اما الثاني فالتعلق فيه ظاهر وأما بالاعتبار الأول وهو المأخوذ مطلقاً فلان الابتداء وان لم يذكر متعلقه لفظاً فهو متعلق بغيره نظراً الى معناه لأنه من الامور النسبية التي لاتعقل الا بمتعلق فالنسبة في هذين القسمين معنى مستقل ملحوظ قصداً ولا يخرجهما التعلق بالغير عن الاستقلال لأن التعلق بالغير هو شأن الامور النسبية بخلاف المعنى الثالث فانه حالة للغير غير ملحوظ قصداً ولا مستقلا بالمفهومية فكان معنى جزئياً

(قوله) ان الابتداء نسبة مخصوصة الخ ، يحقق الخوض في هذه الثلاث القولات فان حاصل ما ذكره المؤلف عليه السلام في توضيح معنى الابتداء أنه قسمان مطلق ومقيد فالمطلق معناه نسبة مخصوصة من بين سائر النسب هي حالة لغير الابتداء وهذا معنى كل أمر نسبي ، والمقيد نسبة مخصوصة هي حالة لغيره ومتعلقة بمتعلق مخصوص كالسير والبصرة في قولك سرت من البصرة . والمقيد له اعتباران كما ذكره المؤلف، الاول معنى اسمي متعلق به القصد، والآخر معنى حرفي جعل آلة لملاحظة حال متعلقه ، وعود الضمير في قوله فان اخذ مطلقا الى الاول صحيح اذ معناه فان اخذ مطلقا عن متعلق مخصوص وكذا عوده من قوله وان اخذ متعلقاً أي بمتعلق مخصوص الى القسم الثاني وهو قوله أو متعلقة به يعنى بمتعلق مخصوص صحيح أيضاً وهذا كلام في غاية الوضوح فتأمل فهذه الثلاث القولات لاتخلو عن شيء اهـ ح عن خط شيخه

(قوله) فان اخذ مطلقا و (قوله) وان اخذ متعلقاً بمتعلق مخصوص الخ، في العبارة تسامح لأن ضمير ان اخذ مطلقاً لايصح عوده الى الابتداء لأنه مقيد بكونه نسبة مخصوصة هي حالة لغيره فليس بمطلق وكذا ضمير ان اخذ متعلقاً الخ لايصح عوده اليه لأن منه الابتداء بالاعتبار الأول وهو مفهوم مستقل يصلح أن يحكم عليه وبه والمعود اليه ليس كذلك لأنه مقيد بقوله هي حاله لغيره والمؤلف عليه السلام نقل ماذكره عن حواشي شرح المختصر للسيد المحقق مع تصرف في عبارته لأن الشريف لم يتعرض لقوله وتوضيحه ان الابتداء نسبة مخصوصة هي حالة لغيره الخ بل قال مالفظه الابتداء ان اخذ مطلقاً كان معنى مستقلا الخ، ويمكن أن يقال ضمير إن اخذ مطلقاً محمول على الاستخدام بان يعود الى الابتداء من غير اعتبار تقييده لكونه نسبة مخصوصة هي حالة للغير الخ والله أعلم (قوله) فله اعتباران الخ، قال السيد المحقق فالعقل في الأول يتوجه الى مطلق مفهومه ويلزمه ادراك متعلقه اجمالا لكونه ليس مقصوداً بالذات وفي الثاني يتوجه الى مطلق المفهوم أيضاً لكن يضيفه الى متعلق مخصوص وهو البصرة وفي الثالث يتوجه بالقصد الى المتعلق ثم أنه في تعرف حاله يلاحظ الابتداء المتعلق به (قوله) ويعبر عنه بابتداء سير البصرة، فيصلح لأن يجعل محكوماً عليه فيقال ابتداء سير البصرة يوم الجمعة (قوله) ويجعله، أي العقل آلة لتعرف حاله أي حال المتعلق وحاله هو ارتباط السير بالبصرة مثلا فانه عرف من معنى الحرف أن السير منها فالابتداء في هذه الحال كالمرآة اذا كان المقصود بالنظر فيها ملاحظة الصورة المرتسمة فيها بحيث لايلتفت حينئذ الى المرآة فهي في هذه الحالة لايمكن أن يحكم عليها بشيء من صفاتها كالصقالة والنفاسة والابتداء بالنظر الى الاعتبار الأول والثانى كالمرآة اذا كانت ملحوظة قصداً ليعرف حالها من الصقالة والنفاسة فيتمكن في هذه الحال أن يحكم عليها وتكون ملاحظة الصورة المنطبعة فيها تبعاً هكذا ذكروا ولتوسيع الكلام في ذلك موضع آخر (قوله) الا بما جعل آلة لملاحظته، أي بالشيء الذي جعل الابتداء آلة لملاحظته، عبارة الشريف الا بمتعلقه وهي أظهر فان الذي جعل آلة لملاحظته هو حال المتعلق لا المتعلق نفسه والذي توقف عليه الحرف هو المتعلق ولعل المضاف في عبارة المؤلف مقدر أي لملاحظة حاله

كالسير والبصرة مثلا فان اخذ مطلقاً كان معنى مستقلا ملحوظاً للعقل بالذات يمكنه ان يحكم عليه وبه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء وان اخذ متعلقاً بمتعلق مخصوص كالسير والبصرة فله اعتباران احدهما ان يلاحظه العقل من حيث انه مفهوم من المفهومات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوما مستقلا ايضاً يصلح(١) ان يحكم عليه وبه ويعبر عنه بابتداء سير البصرة «وثانيهما» ان يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله آلة لتعرف حاله ويكون المتوجه اليه قصداً ذلك المتعلق وهو بهذا الاعتبار لايستقل بالمفهومية ولا يصلح ان يحكم عليه وبه(٢) فمعنى من ليس هو الابتداء المطلق ولا المخصوص الماخوذ بالاعتبار الاول (٣) والا لصلح ان يقع محكوما عليه وبه قطعاً لكنا لانشك في ان المفهوم المستفاد منه(٤) في قولك سرت من البصرة على الوجه الذي استفيد منه لايصلح لشيء منهما فتعين ان يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثانى (٥) وهو معنى لايتحصل ذهناً ولا خارجاً الا بما جعل آلة لملاحظته(٦) ووسيلة الى تعرف حاله ثم انه يستعمل في كل ابتداء خاص حقيقة

---

(١) حكى في الصحاح التحريك فيه بالضم والفتح اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد
(٢) وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من اه شريف (٣) وهو الذى يلاحظه العقل من حيث أنه مفهوم من المفهومات ويتوجه اليه بالقصد اه (٤) أى من لفظ من اه (٥) وهو الذى يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله آلة لتعرف حاله الخ اه (٦) وهو السير والبصرة مثلا اه فالابتداء الجزئي حالة بين السير والبصرة غير مستقل بنفسه ولا يدرك الا بادراك متعلقه ولفظ من مثلا آلة رابطة لادراكه بادراك متعلقة لادالة عليه والا كانت اسماء لاحروفا اه من شرح الجلال على التهذيب

(قوله) ثم أنه، أي العقل اهـ ح

(قوله) بلا اشتراك ، وذلك لأن وضعه وضع واحد والمشترك اللفظي لابد فيه من تعدد (قوله) فهو موضوع لذلك ، أي لكل ابتداء خاص وضعاً عاماً لأن الواضع تصور مفهوم الابتداء ولاحظ به جزئياته فعين لفظة من بأزائها (قوله) ولذلك ، أي لما ذكرنا من أن الحرف لايتعين معناه الابتعين المنسوب اليه ولما كان مقتضى هذا ان الاحتياج الى المنسوب اليه في الحرف لتعيين معناه لالتحصيله في الذهن فيرد عليه أن التعيين انما يكون بعد الحصول في الذهن وليس معناه الحاصل في الذهن الا من المنسوب اليه أضرب عنه المؤلف فقال بل تحصله ذهناً وخارجاً وذلك لما عرفت من أن معنى الحرف غير مستقل بالمفهومية فلا يحصل ذهناً ولاخارجا الا بالمنسوب اليه وهذا هو الموافق لقوله فيما سبق وهو معنى لايتحصل ذهناً ولا خارجاً الخ وحينئذ فيكون معنى ماسبق في المتن أعني قوله لايتعين الخ أي لايحصل فلا يتعين . وأما قوله فيما سبق في القسم الرابع وهذا القسم لايستفاد معناه الا بقرينة معينة وكذا قوله فيما يأتي وفي أنها لاتتعين الا بالقرينة حيث اقتصر على كون القرينة معينة ولم يتعرض لكونها محصلة ذهناً وخارجا « فوجهه » أنه لما ذكر في هذين الموضعين الاسم مع الحرف أورد هذه العبارة واقتصر عليها على جهة التغليب لمعنى الاسم وذلك ان ذكر المتعلق في الاسم انما هو للتعيين فقط لاستقلاله بالمفهومية وقد صرح المؤلف فيما يأتي بما هو المقصود من كون قرينة الحرف لتحصيل معناه حيث قال بان الحرف يحتاج الى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج الى غيره لتعيين معناه الخ هذا ما ينبغي أن تحمل عليه عبارة المؤلف عليه السلام في هذه المواضع وعبارة السعد في سياق الحرف ما لفظه ومعلوم أنه لايحصل خصوص النسبة لافي الذهن ولافي الخارج الابتعيين المنسوب اليه وعبارة الشريف ولايتحصل معنى الحرف ذهناً ولا خارجا الا بتعلق واما شارح المختصر فجمع في الحرف بين العبارتين حيث قال لايتعين الا بالمنسوب اليه الخ ثم قال فما لم يذكر متعلقه لايتحصل فرد من ذلك النوع الذي هو مدلول الحرف لافي العقل ولافي الخارج وانما يتحصل بالمنسوب اليه فيتعقل بتعقله انتهى « قلت » ولعل عبارته الاخرى اشارة الى ماهو المراد بالعبارة الاولى والله أعلم « فائدة » ظاهر عبارة النحاة أن الحرف دال على معناه لكن لا بنفسه ومقتضى ماذكر في هذا المقام ان الحرف لا دلالة له على معناه وهو كما في شرح التهذيب لبعض المحققين حيث قال الابتداء الذي هو حالة بين السير والبصرة لايدرك الا بادراك متعلقه ولفظ من مثلا آلة رابطة لادراكه بادراك متعلقه لادالة عليه والا لكانت اسماً لاحرفاً (قوله) وفي انها لاتتعين الا بالقرينة ، قد عرفت ان هذه العبارة مبنية على التغليب فلا ينافي قوله فيما يأتي بان الحرف يحتاج الى غيره لتحصيل معناه

بلا اشتراك فهو موضوع لذلك وضعاً عاما (ولذلك) اى لما ذكرناه من توقف تعين معناه بل تحصله ذهناً وخارجاً على تعين المنسوب اليه (قيل الحرف لايستقل بالمفهومية) اى لايكون معناه حاصلا متعيناً الا بانضمام غيره اليه، ويتميز الحرف عن الضمير واسم الاشارة والموصول وان كانت تشترك في انها موضوعة بالوضع العام لموضوع له خاص وفي انها لاتتعين الابالقرينة بان الثلاثة مشتركة (١) في ان مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصداً وبالذات صالحة للحكم عليها وبها

(١) قال السيد في حاشيته ومحصل الحل ان ذكر المتعلق في الحروف لتحصيل الفائدة وفي هذه الاسماء لتتميم الفائدة فان قيل اذا سمع لفظ من مفردة يفهم منها معنى الابتداء فلا يكون دلالتها عليه بحسب الوضع مشروطة بذكر المتعلق « اجيب » بان فهمه هاهنا ليس لكونها دالة عليه عند الانفراد وضعاً بل لكونه مفهوما عند التركيب فيسبق الذهن منه اليه دونه اه

(قوله) في أن مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية الخ ، أقول لايخفى ان الثلاثة في أنفسها متفاوتة فان الموصول كلي واسماء الاشارة والضمائر جزئيات ولذا قال في العضدية الاشارة العقلية يريد التي هي قرينة الموصول لاتفيد التشخص لأن تقييد الكلي بالكلي لاتفيد الجزئية يريد ان الصلة التي قيد بها الموصول من فعل أو شبهه كلي والموصول قبل ذكر صلته كلي أيضاً ولذا قال تقييد الكلي بالكلي على أنه لايتم به ذلك فان الصلة قد تكون معهودة وان كانت كذلك فالاشارة بها الى شخص من الفعل وتقييد الكلي بالشخص يشخصه فلا يتم دعواه كلية ان الاشارة العقلية لاتفيد التشخص ثم قال بخلاف قرينة الخطاب والحس كما في الضمير والاشارة فانها تفيد التشخص فلذلك كانا جزئيين حقيقيين

(قوله) ومقتضى ماذكر في هذا المقام الخ ، ينظر فان مقتضى ماذكر هنا مثل كلام النحاة وكلام بعض المحققين مخالف لكلام النحاة والمناطقة وغيرهم فتأمل في كلام القاضي اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لادلالة له على معناه ، مستقلا وبهذا يظهر التناقض في كلام القاضي اهـ ح عن خط شيخه

(قوله) وعن الموصول أيضاً ، عطف على قوله عن الضمير أي ويمتاز الحرف عن الموصول بفرق آخر لايوجد في اسم الاشارة والضمير بخلاف الفرق المتقدم فانه شامل لها وهو ان الحرف يحتاج الى الغير لتحصيل معناه في الذهن لما سبق من أنه غير مستقل بالمفهومية وغير ملحوظ قصداً وان الموصول يحتاج الى الغير لتعيين معناه لالتحصيله في الذهن لأن معناه مستقل ملحوظ قصداً فهو حاصل ذهناً ولا يخفى ان هذا ليس بفرق آخر فان قوله سابقاً بخلاف الحرف معناه أن الحرف ليس بمستقل بالمفهومية واذا كان كذلك فاحتياجه الى الغير لتحصيل معناه وان قوله هنا والموصول يحتاج الى غيره لتعيين معناه وقوله والا فهو مستقل الخ قد شملها قوله سابقاً وفي أنها لاتتعين الا بالقرينة وقوله بان الثلاثة مشتركة في أن مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية وقوله وان اشتركا أي الحرف والموصول في احتياجها الى الغير يجري في اسم الاشارة والضمير كما عرفت فلا يختص بالموصول وأما صاحب الرسالة وشارحها فانهما لم يجعلا الفرق المختص بالموصول ماذكره المؤلف عليه السلام بل أوردا فرقاً آخر يختص بالموصول حاصله أن الحرف يتحصل معناه بشيء آخر يكون ذلك المعنى صفة لذلك الشيء ومعنى فيه والموصول عكسه فانه يتعين بشيء وهو الصلة لكون

بخلاف الحرف وعن الموصول ايضاً وان اشتركا فى احتياجهما الى الغير بان الحرف يحتاج الى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج الى غيره لتعيين معناه والا فهو فى نفسه مستقل وانما هو مبهم عندالسامع يتعين بمضمون الصلةوعن ذو وفوق ونحوهما وان كانت مشتركة في التزام ذكر المتعلق بان مفهومها كلي لان ذو بمعنى صاحب وفوق بمعنى علو والكاف الاسمية بمعنى مثل ولا تستعمل الا في مفهومها الكلي

(قوله) وعن الموصول وان اشتركا في احتياجهما الى الغير ، أقول في الوضعية مالفظه الموصول عكس الحرف فان الحرف يدل على معنى في غيره وتحصله بما هو فيه والموصول مبهم معين بمعنى حاصل فيه انتهى ومراده أن الموصول مبهم معين بمعنى وهو الصلة حاصل ذلك المعنى وهو الصلة في ذلك المبهم ومعنى حصوله فيه نسبته اليه فظهرت مماكسته فان معنى غير الموصول في الموصول ومعنى الحرف في غير الحرف ، ثم قال فيها لأنه بمعنى صاحب وعلو أقول هكذا في الوضعية العضدية وقد يقال يمكن أن يقال في على الحرفية ان معناها علو مضاف كفوق بل كاختها الاسمية ومعنى في طرفية مضافة ونحو ذلك وقد اعترف الفاضل الرضى بعدم الفرق بينهما حرفية واسمية ونحوهما عن (قوله) وان اشتركا في احتياجهما الى الغير ، أقول الاحتياج الى الغير شامل للاربعة وقد حصل الفرق بما سبق بين الثلاثة والحرف «نعم» الموصول اشترك هو والحرف في الاحتياج الى اللفظ فلو قال ان اشترك في الاحتياج الى اللفظ لكان أولى (قوله) بان الحرف يحتاج الى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج الى غيره لتعيين معناه ، أقول لاخفاء ان هذا الفرق هو الاول فان معنى الثلاثة معان مستقلة بالمفهومية وانما اختلفت العبارة

ذلك الشيء صفة للموصول ومعنى فيه وهذا يقتضى أن يكون الموصول مستقلا بالملاحظة ومفهوم الصلة بالتبع فيكون الموصول كالصورة والصلة كالمرآة والحرف على عكس هذا وانما بسطنا الكلام في هذا المقام لما فيه من الاشتباه والله أعلم (قوله) ونحوها ، عن وعلى والكاف اذا كانت اسماً (قوله) وان كانت مشتركة ، يعنى هذه الاسماء المذكورة والحرف (قوله) في التزام ذكر المتعلق ، فهي محتاجة الى الغير كالموصولات ونحوها فلا يتوهم ان الاحتياج مختص بما ذكره ههنا (قوله) بان مفهومها كلي أي بانها تختص بفرق آخر وهو أن مفهومها كلي لأن ذو وفوق موضوعان لذات ما باعتبار نسبة مطلقة كالصحبية والفوقية كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه للسيد المحقق فمعنى فوق ذات مالها الفوقية ومعنى ذو ذات مالها الصحبية وكذا عن وعلى والكاف اذا كانت اسماً معناها العلو والتجاوز والشبه مطلقا وهي معان مستقلة بالمفهومية واذا كانت حروفا فمعناها العلو والتجاوز والشبه المخصوصة على قياس من فتكون غير مستقلة (قوله) ولا تستعمل الا في مفهومها الكلي ظاهره أنها مع الاضافة مستعملة في المفهوم الكلي فمعنى ذو مال ذات لها الصحبية للمال وفوق ذات لها الفوقية المقيدة بالذات اذ لو كانت مستعملة في الخصوص لكان المعنى ذات لها صحبية خاصة مقيدة بالمال وليس المعنى كذلك اذ المقيد هو المفهوم الكلي المستقل بالمفهومية كالابتداء المطلق فانه ملحوظ قصداً وملاحظة متعلقه اجمالا وان كانت لازمة فليست بمقصودة بالذات كما عرفت من المنقول عن الشريف سابقاً فكذا الفوقية ملاحظة المتعلق فيها وان كانت لازمة فليست بمقصودة بالذات

(قوله) والخصوص ، أي خصوص الفوقية بكونها فوقية الدار مثلا انما يفهم من هيئة المركب الاضافي ولو قال المضاف اليه لكان أظهر اذ هيئة المركب مشتملة على المضاف والمضاف اليه وقد عرفت أن المضاف مستعمل في مفهومه الكلي كما في حيوان ناطق وعبارة الشريف والتزام الاضافة لايقتضي عدم الاستقلال (قوله) كما ان الحيوان الخ ، فان معناه ذات لها الحس والحركة بالارادة لها النطق فهو مستعمل في معناه الكلي لا في المعنى الخاص أعني الانسان اذ لو كان مستعملا فيه لكان المعنى الحيوان الخاص مقيد بالنطق واذا تحققت فكل مضاف مستعمل في معناه والخصوص حصل من المضاف اليه (قوله) والتقييد بالناطق ، لو قال والخصوص يفهم الخ لكان أظهر وأوفق بما سبق (قوله) يفهم من هيئة المركب الخ ، الهيئة جامعة للموصوف والصفة وقد عرفت أن الموصوف باق على معناه فالاولى أن يقال من الوصف بالناطق (قوله) بخلاف الحرف فان معناه جزئي ، المراد ان معناه غير مستقل بالمفهومية ولو قال كذلك لكان أولى لأن الجزئية لاتقتضي عدم الاستقلال اذ الجزئي قد يكون مستقلا بالمفهومية كما سبق في الابتداء الخاص بالمعنى الأول من الاعتبارين « واعلم » ان ظاهر العبارة ان نحو ذو وفوق لو استعملت في الخصوص لكانت غير مستقلة وقد عرفت ان مجرد الخصوص لايقتضي عدم الاستقلال وانما المقتضي لعدم الاستقلال أن يكون الخصوص حالة للغير وآلة لملاحظته فينظر في جعل مدار الفرق هو الاستعمال في المعنى الكلي وعبارة السيد المحقق والتزام الاضافة لاتقتضي عدم الاستقلال

والخصوص انما يفهم من هيئة المركب الاضافى كما ان الحيوان فى قولنا حيوان ناطق مستعمل فى معناه والتقييد بالناطق يفهم من هيئة المركب الوصفى بخلاف الحرف فان معناه جزئى كما حققناه آنفاً ﴿ مسئلة ﴾ اختلف فى المعنى الحقيقى للواو العاطفة فقال الجمهور (الواو للجمع (١)) بين امرين فصاعدا اما فى ثبوت نحو ضرب زيد

(١) أي للدلالة على اجتماع حكمين في الخصوص نحو جاء زيد وذهب عمرو أو موصوفين في صفة معنوية نحو جاء زيد وعمرو أوصفتين في موصوف نحو قام وقعد زيد اه من شرح المختصر

(قوله) والخصوص انما يفهم من هيئة المركب الاضافي ، أقول الاولى من المضاف اليه اذ هيئة المركب الاضافي تشتمل على المضاف والمضاف اليه وقد تقرر ان المضاف مستعمل في معناه الكلي كما يفيده قوله كما ان الحيوان في قولنا حيوان ناطق مستعمل في معناه أى في الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة له النطق فهو مستعمل في معناه الكلي لافي معناه الخاص أعني الانسان اذ لو كان مستعملا فيه لكان معناه الحيوان الخاص مقيد بالنطق وبه يعلم ان كل مضاف مستعمل في معناه والخصوص حصل من المضاف اليه « وأعلم » ان ظاهر العبارة ان نحو ذو وفوق لو استعملت في الخصوص كانت غير مستقلة وقد عرفت ان مجرد الخصوص لايقتضى عدم الاستقلال وانما المقتضي لعدم الاستقلال ان يكون الخصوص حالة للغير وآلة لملاحظته أشار الى هذا المحشى وهو حسن وقال عبارة الشريف والتزام الاضافة لايقتضي عدم الاستقلال (قوله) من هيئة المركب الوصفي ، أقول عرفت مافيه قريباً وان الموصوف باق على معناه فالاولى أن يقول من الوصف بالناطق (قوله) فان معناه جزئي كما حققنا آنفاً ، أقول لايخفى ان كون معناه جزئياً لايقتضى عدم الاستقلال فان العلم معناه جزئي وهو مستقل وكذلك غيره فلو قال بخلاف الحرف فانه لايستقل بالمفهومية ﴿ مسئلة ﴾ الواو للجمع ، أقول اعلم أنها جرت عادة اكثر المؤلفين في هذا الفن بانهم يذكرون بعد بحث الحقيقة والمجاز بعضاً من حروف المعاني لبيان معناها الحقيقي من المجازى فمنهم من يقتصر على الواو كما هنا تبعاً لابن الحاجب ومنهم من يتوسع فيعد منها ما يقارب العشرين مثل صاحب الفصول وجمع الجوامع ولا أدرى ماالباعث على ذلك بخصوصه فان الحقيقة والمجاز في الحروف كغيرها من الالفاظ تعرف بالعلامات التي سلفت ثم انه لاوجه للاقتصار على بعض الحروف دون بعض فحروف المعاني كلها لمعانيها دخل في الاستدلال وتدخلها الحقيقة والمجاز وقال بعض شراح الجمع انما تعرض ريد ابن السبكي لما يكثر الاحتياج اليه من الحروف في الاستدلال وتعقب بان ذكره الاحتياج لايقتضي تخصيصها اذ مجرد الاحتياج كاف في وجه الذكر

ولعله يقال وجه التعرض لاستعمالها في مفهومها الكلي مع الاضافة ان المعنى عليه كما عرفت لا لأنها لو استعملت في الخصوص لكانت غير مستقلة

(قوله) بخلاف الحرف فان معناه غير مستقل ، يقال هذا قد فهم مما سبق فلو كان مراد المؤلف بقوله بخلاف الحرف الخ ان معناه غير مستقل بالمفهومية لما كان لافراده قوله وعن ذو وفوق ونحوهما فائدة بل كأن قائلا يقول بان ذو وفوق ونحوهما لها مزيد شبه بالحرف فهل فارق غير ماذكر في الأول فاجاب بالفرق المذكور ولا يلزم من قوله بخلاف الحرف فان معناه جزئي ان كل جزئي غير مستقل بالمفهومية وهذا يكفي في الفرق فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

واكرم عمرو فانها تفيد ثبوت مضمون الجملتين بخلاف ماذا طرحت (١) فانه يحتمل الاضراب عن الاولى (٢) نص على ذلك الشيخ عبد القاهر ، او فى حكم كما في عطف المفردات ومافى حكمهامن الجمل (٣) والمراد بالجمع (المطلق (٤)) عن التقييد بترتب او معية

(١) وفي نسخة اطرحت بتشديد الطاء اه (٢) ويحتمل ان المتكلم قصد أحدهما نص عليه الرضى اه من خط سيلان (*) أقول وايضاً بالعطف يتحقق الربط بين أجزاء الكلام وتزيين اللفظ وقد يحصل به الوزن وقد يتوصل به الى انواع البديع اه ميرزاجان والله أعلم (٣) التى لها محل من الاعراب فهي لافادة الجمع في حكم المعطوف عليه من الفاعلية والمفعولية والمسندية أو غير ذلك اه سعد (٤) في السراج المنير شرح الجامع الصغير مالفظه وانما قال لمطلق الجمع ولم يقل كابن الحاجب للجمع المطلق لما قال في المغنى كغيره أنه غير سديد لتقييد الجمع بقيد الاطلاق أى فلا يصدق على الجمع بقيد الترتيب أو بقيد عدمه كما في قولك جاءنى زيد وعمرو بعده وجاء زيد وعمرو قبله يوضحه ماقاله الاسنوى في التمهيد لايصح التعبير بالجمع المطلق لان المطلق وهو الذى لم يقيد بشيء يدخل فيه صورة واحدة وهو قولنا مثلا قام زيد وعمرو ولايدخل فيه المقيد بالمعية ولابالتقديم ولا بالتأخير لخروجها بالتقييد عن الاطلاق واما مطلق الجمع فمعناه أى جمع كان وحينئذ فيدخل فيه الاربعة المذكورة انتهى وقد « اجيب » عن ذلك بان ذكر المطلق ليس للتقييد فكم من قيد هو بيان للاطلاق بحسب المعنى من غير ان يجعل اطلاقه قيداً فيه ومنه قول المتكلمين الماهية من حيث هي والانسان من حيث هو والموجود من حيث هو موجود ولايريدون بذلك التقييد بل بيان الاطلاق فالجمع المطلق على هذا هو الجمع لابقيد وذلك موجود في الجمع بقيد الترتيب وبقيد عدمه وبقيد المعية ضرورة وجود الاعم في الأخص اذ الجمع لابقيد أعم منه بقيد فيلزم وجود الأول في الثانى الى آخر كلامه فخذه اه (*) وفي حاشية ابن أبي شريف ماحاصله ، انه لافرق بين العبارتين فراجعه اه من خط سيدي العلامة عبد القادر بن احمد بتصرف يسير

(قوله) للجمع المطلق ، أقول هذه عبارة ابن الحاجب في مختصر الاصول والكافية وعدل عنها ابن السبكي في الجمع فقال لمطلق الجمع قال المحلي عدل عن قول ابن الحاجب وغيره لأنه قال في شرح المختصر ولوقال مطلق الجمع كان أسد لما في الجمع المطلق من ايهام تقييد الجمع بالاطلاق والغرض نفي التقييد وفرق واضح بين مطلق الحقيقة والحقيقة المطلقة والحقيقة بقيد والحقيقة بلا قيد انتهى معنى كلام ابن السبكي في شرحه على المختصر لابن الحاجب قال ابن أبي شريف وانما عزاه الشارح يريد المحلي الى المصنف كالمتبري من عهدته تنبيها على مافيه من بحث فان كلام أخي المصنف الشيخ بهاء الدين في شرح مختصر ابن الحاجب ينازع فيه لانه قال الظاهر ان العبارتين يعنى الجمع المطلق ومطلق الجمع صحيحتان وان مرادهما واحد لأن المطلق هو الحقيقة بلا قيد كما صرح به غير واحد من علماء الاصول وغيرهم فالجمع المطلق حينئذ هو الجمع لابقيد وذلك موجود في الجمع بقيد الترتيب وبقيد عدمه ولابقيد ، ضرورة وجود الاعم في الأخص والجمع لابقيد أعم منه بقيد فيلزم وجود الاول في الثانى ثم قولنا مطلق الجمع معناه مطلق من الجمع الذى هو مدلول مطلق الجمع فان كان الجمع المطلق يقتضى تقييد الجمع فقولنا مطلق الجمع كذلك فان التقييد بالصفة والاضافة سواء فكيف يتعقل فرق بين قولنا هذا مطلق من الجمع الذى هو مدلول مطلق الجمع وقولنا جمع مطلق وانما جاء الالتباس من توهم ان الشيء المطلق هو الحقيقة بقيد لا ، وليس كذلك بل هو الحقيقة لابقيد انتهى (قوله) المطلق عن التقييد بترتب أو معية ، أقول أى ولا عدمهما فيكون الواو متواطياً بين الترتيب والمعية وغيرهما الا انه يشكل فان من معانيها المعية فهي مشتركة فلا يصح الحكم بانها ليست للمعية

(قوله) فانه يحتمل الاضراب عن الاولى ، أي عن الجملة الاولى الى الثانية وبهذا يندفع ماأورده السيد المحقق من أن الاجتماع مفهوم من ثبوتهما في الواقع المفهوم منهما فلاحاجة الى الواو «وأجاب» باجوبة ثلاثة أحدها ماذكره المؤلف عليه السلام عن عبد القاهر « ثانيها » انما ذكرتم انما هو بالدلالة العقلية وقد لايكتفي بها في تأدية المعانى بالالفاظ كما في قولك أكل زيد الخبز فان الدلالة العقلية على فاعلية زيد ومفعولية الخبز لايكتفي بها بل اجري الاعراب عليهما « ثالثها » أنه ربما لم تكن الدلالة العقلية مقصودة بخلاف ماذا ذكر العاطف فيتعين ان الاجتماع في الثبوت مقصود (قوله) ومافي حكمها ، يعنى من الجمل وهي التى لها محل من الاعراب

(قوله)أي عدم الاجتماع في زمان، بل يكونان في زمانين مع تأخر مادلت عليــه الواو وهو المراد بالترتيب هنا اذ عكسه لم يقل به

أحد ولا يذهب اليه الوهم أيضاً كما ذكره الشريف (قوله) ومطلق الترتيب ، انما قال مطلق الترتيب

لأنه لو كان المراد بالترتيب هو أن يكونا في زمانين مع تأخر مادخلت عليه كما هو الظاهر لبقى احتمال العكس وهو أن تدل الواو على تقدم مادخلت عليه على ماعطف عليه فلا يتناول هذا القسم مع أنه قد تستعمل الواو فيه أيضاً ذكره السيد المحقق والمؤلف لم يذكر هذا القيد أعنى مع تأخر مادخلت عليه كما في شرح المختصر مع ان ذكره هو المحوج الى الاتيان بهذه العبارة اعتماداً على أنه يتبادر الذهن اليه فقط لأنه الظاهر من معنى الترتيب فاورد هذه العبارة ليشمل هذا القسم أيضاً (قوله) من غير تعرض في الذكر الخ ، ولا يلزم من عدم التعرض في الذكر للمعيــة التعرض لمطلق الترتيب فضلا عن التعرض لأحد قسميه ولا العكس لأن عدم التعرض لشيء لا يستلزم التعرض لعدمه (قوله) ولامتناع الترتيب الخ وقوله وجاء زيد وعمرو قبله الخ ، هــذا مما ذكره ابن الحاجب للمذهب المختار وزيفه بما ذكره المؤلف

(فلا يجب الاجتماع فى زمان) وهو المعنى بالمعية وقيل انها تدل على المعية واستعمالها في غيرها مجاز (ولا) يجب (عدمه) أي عدم الاجتماع فى زمان فلا يجب الترتيب بل هى للجمع المطلق المشترك بين المعية ومطلق الترتيب المحتمل فى الوجود لهما من غير تعرض فى الذكر لخصوصية شيء منهما ،وروى عن ابي طالب والشافعي والفراء وثعلب وابى عبيدة انها للترتيب(١) فتدل على تأخر ما بعدها عما قبلها فى الزمان واستعمالها في غيره مجاز(٢)، وقال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد وعندنا وعند الشافعي ان الواو فى الشرع توجب الترتيب(٣) وعليه بنى احتجاجه بقوله تعالى فصل لربك وانحر على وجوب تقديم الصلوة على الاضحية، احتج الجمهور اولا بقوله (لاجماع ائمة العربية) قال ابو علي الفارسي (٤) انه مجمع عليه وذكره سيبويه (٥) قيل في خمسة عشر موضعاً من كتابه وقيل فى سبعة عشر موضعاً (و) ثانياً بقوله (لامتناع الترتيب في تقاتل(٦)

---

(١) وحكاه في شرح ألفية ابن مالك وحاشيته عن قطرب والربعي والكسائي وابن درستويه اه وفي شرح القاضى زيد انها للترتيب لغة وشرعا واحتج لذلك بوجوه ذكرها في الوضوء اه (٢) كما نقل عن مالك ونسب الى أبي يوسف ومحمد اه تلويح (٣) قال الشيخ عبد الرؤف المناوى من نسب الى الشافعي انه يقول بافادة الواو للترتيب فقــد وهم اه من شرح منظومة محمد بن عــلان (٤) وعبارة الاصبهاني في شرح المنهاج للبيضاوى قال أبو على الفارسى أجمع نحاة البصرة والـكوفة على ان الواو العاطفة للجمع المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه أنها للجمع المطلق اه (٥) أى كونها للجمع المطلق لا الاجماع اه (٦) بالباء التحتانية اه فصول بدايع وفي بعض النسخ بهما أى بالتاء والباء اه

(قوله) وروى عن أبى طالب والشافعي ، أقول هكذا نسبه الى الشافعي ابن الخباز النحوى وقال في شرح الحلى للمختصر ان الترتيب معناها عنــد الشافعي مطلقا وأنكر ابن السمعانى نسبة ذلك الى الشافعي وانكره ابو منصور وقالا لم يثبت عنه من وجه من الوجوه فقد اصاب المصنف بتمريض النسبة اليه وان كان قد جزم بها في الفصول وكان الاولى ان يجزم بنسبة ذلك هنا الى المؤيد لما نقله عنه من تصريحه به لنفسه في شرح التجريد (قوله) وعليه بنى احتجاجه بقوله تعالى فصل لربك وانحر ، أقول الذى في كتب الشافعية الاستدلال لتقديم الصلوة على الضحية بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان اول مانبدأ به في يومنا هــذا ان نصلي ثم نرجع فننحر فمن فعل ذلك فقد اصاب سنتنا ومن ذبح قبل ذلك فانما هو لحم قدمه لاهله فهــذا دليلهم على وجوب تقديم الصلوة على الضحية (قوله)لاجماع أئمة العربية ، أقول في الفصول أنه يقول الفراء وثعلب وأبوعبيدة أنها للترتيب وهؤلاء من أئمة اللغة فاين الاجماع وبه يعلم المجازفة في قول أبي على اتفق النحويون البصريون والـكوفيون على أنها للجمع المطلق من غير ترتيب هكذا نقل حكاية الاتفاق عنه الحلى في شرح مختصر ابن الحاجب

(قوله) اذ عكسه لم يقل به أحد، ينظر في هذا فان الشريف قال به في القولة الثانية فتــأمل اه ح (قوله) انما قال مطلق الترتيب ، عبارة الشريف في حاشيــة على الحاشية وانما قال مطلق الترتيب لأن ضمير بينهما لو كان راجعاً الى المعية والترتيب المذكورين كما هو الظاهر لبقى احتمال العكس وهو أن يدل الواو على تقدم مادخلت الخ ماهاهنا اه ح

زيد وعمرو) مع صحته بالاتفاق (١)وذلك لانه لايتصور الترتيب في فعل يعتبر في مفهومه الاضافة المقتضية للمعية ولذلك لايصح تقاتل زيد ثم عمرو(٢)اتفاقاً (و) ثالثاً بامتناع الترتيب ايضاً في (جاء زيد وعمرو قبله) مع الاتفاق على صحته (٣) وذلك لان الواو تدل على مجيء عمرو بعد زيد ، وقبله على مجيئه قبله فيتناقض « واعترض » الدليلان (٤) بان غاية ماذكرتم صحة اطلاقها من غير ارادة ترتيب ولا يلزم كونها حقيقة فيه غايته ان يقال ان المجاز خلاف الاصل(٥)فنقول لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه (٦) وماسنذكره (٧) من الادلة يدل على الترتيب « واجيب » بان هذه معارضة (٨) وهي لاتنفي صحة الدليل « نعم » لو تم دليلهم (٩) توقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح بينهما وانه لايتم كما ستري فلا يعتد به فلا يرتكب المجاز لاجله (و)« احتج » القائلون بان الواو تفيد الترتيب اما اولا فبأنه وقع (فهم الترتيب من قوله تعالى اركعوا واسجدوا)فكان السجود بعد الركوع ولولاه(١٠)لجاز الامران « قلنا » فهمه مما ذكرتم (ممنوع) ولعله مفهوم من غيره مثل قوله عليه الصلوة

---

(١) وأيضاً لو كانت للترتيب لزم محظورات منها أن يتناقض قوله تعالى « ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة » مع الآية الاخرى وهي قوله تعالى « وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً » والقصة واحدة والتناقض في قوله تعالى محال اه شيخ لطف الله رحمه الله (*) أي صحة هذا التركيب وقوله المقتضية للمعية أى التى هي غير الترتيب اه(٢) اذ لاترتيب في تقاتلهما اه (٣) قال صاحب فصول البدايع ولذا امتنع فعمرو وان يكون وعمرو بعده تكريراً وقبله تناقضاً وللمعية معه تكريراً وكلاهما تناقضاً اه (٤) في حاشية مالفظه وهما الاول والآخران وجعلهما دليلا لكونهما من واد واحد اه ع (٥) أي كونها في غير ترتيب مجاز اه (٦) وهو في الأول لزوم الاشتراك وفي الثاني والثالث القرائن اذ يمتنع حمله معها على الحقيقة فيلزم المجاز وهذا على فرض صحة دليل الترتيب اه (٧) يعاد النظر ان شاء الله اه من خط المؤلف رحمه الله (٨) وهي لاتصح كما ستعرف فلا يصح دعوى المجاز نعم لوصحت المعارضة بالادلة المذكورة لكان دعوى المجاز معارضة اخرى اه شرح مختصر للجلال (٩) يعنى الآتي توقف دليلنا أي المار وقوله فلا يرتكب المجاز لأجله يعني على فرض تمامه اه (١٠) أي فهم الترتيب اه

(قوله) مع صحته بالاتفاق ، أقول ولا يخفى ان النزاع في معناها الوضعي والاستعمال لغير الترتيب لايدل على الوضع لأنه مجاز (قوله) فيتناقض ،هذا أيضاً كالأول ، اذ قولنا قبله دل على أنه لولم يقيد بالقبلية لفهم سبق الأول والتبادر علامة الحقيقة فهو في هذه الصورة مجاز أيضاً

(قوله) في مفهومه الاضافة ، لكونه من النسب المتكررة أي من الامور التي لاتعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى(قوله) غايته ان يقال ، يعنى لوادعي ان الواو في تقاتل زيد وعمرو وفي جاءني زيد وعمرو قبله ليست للترتيب مجازاً فغاية مايقال من قبل الجمهور المجاز خلاف الأصل لكن نقول في جوابه يجب المصير اليه الخ فهذا الجواب من قبل القائل بالترتيب فقول المؤلف بعده وما سيذكره من الأدلة يدل على الترتيب غير مطابق للمراد ولذا وجدها هنا بخط المؤلف عليه السلام يعاد النظر فلو قال المؤلف كما في شرح المختصر وما سنذكره من الأدلة للترتيب فدل على أنه مجاز في غير الترتيب لئلا يلزم الاشتراك لظهر المقصود وطابق السياق(قوله) من الأدلة ، يعني الدالة على الترتيب (قوله) واجيب ، هذا الجواب ذكره في شرح المختصر دفعاً لتزييف ابن الحاجب لأدلة المذهب المختار (قوله)بان هذه ، أي ماسيذكره من الأدلة للمخالف معارضة للدليلين المذكورين وهما امتناع الترتيب في تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله الخ والمعارضة لاتقتضي بطلان الدليل المذكور بل تقتضي على تقدير تمامها توقفه فلا تبطل به أدلتنا المذكورة (قوله) نعم لو تم دليلهم ، يعنى الآتي توقف دليلنا يعنى السابق

والسلام صلوا كما رأيتموني اصلي مع تقديمه الركوع على السجود اذ لايلزم من موافقة الحكم لما يظن دليلا كونه منه لجواز استفادته من غيره ولا يلزم من عدم دلالته عليه عدم الدليل عليه مطلقا لجواز ان يكون هناك أدلة كثيرة فلا يصح قولكم لولاه لجاز الامران (و) اما ثانياً فبأنه (فهم) الترتيب (في) قوله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله) من الواو وذلك لانها لما نزلت الآية الكريمة قال ﷺ ابدؤا بما بدأ الله به اخرجه الدار قطني في السنن عن جابر فصرح بوجوب الابتداء بما بدأ الله تعالى به ويفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله تعالى به ولولا انه للترتيب لما كان كذلك «والجواب» انه لنا لاعلينا(١) فان الترتيب مستفاد (من قوله عليه السلام ابدؤا (٢)) بما بدأ الله به ولو كانت للترتيب لفهموه من الآية فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فيحتاجوا الى قوله ابدؤا فلما سألوا علمنا انها ليست للترتيب

(١) وذلك لأن الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لايحتمل الترتيب اذ لامعنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك «فانقلت» من أين ثبت أصل وجوب السعي «قلت» من قوله صلى الله عليه وآله وسلم اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لأن الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين يعبدونهما اهتلويح

(٢) في شرح المختصر للسبكي مالفظه كذا وجد بخط المصنف بضمير الجمع للمخاطب وهو لفظ رواية النسائي ولفظ مسلم رواية ابدأ بضمير المتكلم اه

(قوله) من موافقة الحكم، وهو الترتيب (قوله) لما يظن دليلا كالآية، يعني بزعم المخالف زاد المؤلف هذا ليندفع ماذكره اورده الشريف على عبارة شرح المختصر لانه لما قال اذ لايلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه ولا من عدم دلالته عليه عدم الدليل مطلقا اورد الشريف عليه ماحاصله انه لامدخل للامر الاول في هذا المقام الا أن يحمل على التشبيه أي كما لايلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه لايلزم من عدم دلالته الخ أو يراد من موافقة الحكم للدليل على زعمكم قال وهذا بعيد انتهى (قوله) كونه، أي الحكم (قوله) استفادته، أي الحكم و(قوله) عليه، أي على الحكم

(قوله) وهذا بعيد، عبارة سيد المحققين في الحاشية ولو اريد أنه لايلزم من موافقة الحكم كالترتيب مثلا للدليل كالآية الكريمة على زعمكم كونه دليلا لم يكن بعيداً فينظر في نقل المحشي وفي بعض النسخ لكان بعيداً فينظر اهح عن خط شيخه وغيره

(قوله) لجواز استفادته من غيره، أقول لايخفى أن الدعوى في الواو وانها للجمع المطلق وانه لايجب الاجتماع في زمان ولايجب عدمه ويستفاد منه أنه يجوز وقوعها للترتيب في الجملة، قال الزركشي في شرح الجمع ان الواو لمطلق الجمع أي لاتدل على ترتيب ولا معية ألا ترى أنك اذا قلت قام زيد وعمرو احتمل ثلاثة معان قيامهما في وقت واحد وكون المقدم قام أولا وكون المتأخر قام أولا انتهى فاذاً الآية مستعملة في أحد الاحتمالات فلاوجه لقوله ممنوع بل يقال نعم أفادت هنا الترتيب الذى هو أحد المحتملات ولايلزم أن لايكون الا له (قوله) فلم يشكوا فيه فلم يسألوا، أقول لم نجد في الروايات ان الصحابة شكوا في البداية بالصفاء أو المروة ولاسألوا بل الذى في رواية جابر المطولة في صفة حجه صلى الله عليه وآله وسلم التى أخرجها مسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما دنا من الصفا والمروة قرأ «ان الصفا والمروة من شعائر الله» ابدؤا بما بدأ الله به فرقى الصفا الحديث، بل قوله بما بدأ الله به دليل على أنه لايبدأ ذكراً الا بما يبدؤ به فعلا وانه الاصل في البداية وقد قال سيبويه ان العرب تقدم ماهم به أهم وبشأنه أعنى فالاصل في القدم ذكراً أنه مقدم وقوعاً ولا يخرج عن هذا الأصل الا لنكتة يستدعيها المقام وعلى هذا جرى أئمة التفسير في استخراج النكات بين المتعاطفات بالواو فالأصل هذا لايخرج عنه الا بدليل والدليل هو الدال على أنه مجاز فماعدى ذلك الأصل وهذا معروف من المحاورات فانه اذا قال السيد لعبده هات طعاماً وشراباً فقدم العبد الشراب عد غير ممتثل

(و) اما ثالثاً فيما روي انه خطب اعرابي عند رسول الله ﷺ فقال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال ﷺ بئس خطيب القوم أنت قل ومن عصى الله ورسوله فقالوا (انكاره ﷺ) لقول الاعرابي (ومن عصاهما ملقناً (١)) له بقوله قل (ومن عصى الله) ورسوله(٢) يدل على ان الواو للترتيب والالم يكن بين العبارتين فرق فما كان للرد والتلقين معنى « والجواب » لانسلم انحصار الفرق فيما ذكرتم من الترتيب اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القرآن مثله فرد عليه (لترك التعظيم) الذي كان يحصل بالافراد (بالقرآن) ويدل عليه ان معصيتهما (٣)لاترتيب فيها

البحث الثالث

(في الاحكام) وهو اربعة فصول « الاول » فيما يتعلق بمباحث الحاكم « والثاني » فيما يتعلق بمباحث الحكم من وجوب وحظر وغيرهما « والثالث » فيما يتعلق بالمحكوم فيه اعني فعل المكلف « والرابع » فيما يتعلق بالمحكوم عليه اعني المكلف

(قوله) بالقران ، بكسر القاف وفتح الراء متعلق بترك لابالتعظيم (قوله)لاترتيب فيها ، اذ معصية أحدهمامعصية الآخر لان كلا آمر بطاعة الآخر فمعصيته معصية لهما

---

(١) فدل نهيه عن الجمع بلفظ التثنية وأمره بالعطف ان غرضه الترتيب وان العاطف دال عليه اه جلال (*) في شرح السبكي كذا بخط المصنف ولفظ الحديث ومن يعصهما اه
(٢) كذا بخط المصنف واللفظ يعص الله ورسوله رواه مسلم اه شرح مختصر للسبكي
(٣) ثم لايخفاك ان المصنف وقع فيما أنكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم على القائل بقوله معصيتهما اه من شرح الجلال وفي شرح السبكي « فان قلت » كيف قال المصنف معصيتهما عقب سماعه اللوم على الجمع بين الله ورسوله في ضمير واحد « قلت » لوم الخطيب انما كان لأن مقامه وهو العظة والخطابة يقتضي التوسيع في الكلام فكان المناسب فيه الافراد تعظيما ولا كذلك اماكن الاختصار كمختصر ابن الحاجب وفي القرآن ان الله وملائكته يصلون وفي الحديث ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان من كان الله ورسوله أحب اليه مما سواهما اه

(قوله) ان معصيتهما لاترتيب فيها ، أقول وقع الشارح فيما وقع فيه الاعرابي من العبارة المنهي عنها « نعم » وقعت هذه العبارة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فجمع بين ضميره وضمير ربه وكنت أجبت عن سؤال أنه كيف ذمه صلى الله عليه وآله وسلم بهذه العبارة وجاء صلى الله عليه وآله وسلم بها وحاصل الجواب ان النهي عما كان في نحو الخطبة اذ مقامها يقتضي ايضاح العبارات وعدم الالغاز فيها ، وبأنه أوهم جمع ضميره تعالى مع ضمير غيره اساءة الأدب في حقه تعالى والتسوية بين ذي الضميرين فذم صلى الله عليه وآله وسلم فاعله والذي وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم يحتمل أنه في غير الخطبة وانه أجاز لمعرفته بجلال مقام ربه فجمع ضميره مع ضمير ربه لانه أعرف العارفين بجلال ربه فلا توهم عبارته ذلك وبانه يحتمل أن النهي للتنزيه فأتى صلى الله عليه وآله وسلم بعبارته لبيان الجواز

(قوله) أو تنزيهاً ، مقتضى عبارة المؤلف عليه السلام ادراج المكروه في القبيح عند الاشاعرة واتفاقهم على ذلك وهو كما في شرح المواقف فان المؤلف اعتمده في هذه المسئلة في تحرير محل النزاع وفي نقل أدلة الفريقين لتعرف صحة ماذهب اليه العدلية اذ بابطال ماحرره المحققون من المخالفين تظهر قوة مقالة أهل الحق وقد اطلق القبيح على المكروه البيضاوي وصاحب الجمع واعترضه شارحه حيث قال في اطلاق القبيح على المكروه نظر « قال » ولم أره لغيره وغايته أنه أخذه من اطلاقهم النهي عليه ثم حكى عن الامام الجويني أن المكروه ليس قبيحاً ولا حسناً قال لأن القبيح مايذم عليه والحسن مايسوغ الثناء عليه . قال السبكي ولم أر أحداً خالف امام الحرمين فيما قال وما ذكره الجويني هو موافق لما سيأتي في تحرير محل النزاع فان المكروه واسطة على المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح الآتية وهو تعلق المدح والثواب والذم والعقاب وغير داخل في المعنيين الأولين أعني صحة الكمال والنقص وملائمة الغرض ومنافرته وقولهم فيما يأتي ومالم يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما اشارة الى ذلك « فان قيل » قد ذكروا هاهنا أن مانهي عنه فهو القبيح الشامل للمكروه وان مالم ينه عنه هو الحسن الشامل للمباح وسيأتي ان الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة لايشمل شيء منها المكروه والمباح فيكون الشامل لهما أعني مانهي عنه ومالم ينه عنه معنى رابعاً شاملا للحسن والقبح وقد أشار الشريف الى هذا الايراد لكنه « أجاب » بان مانهي عنه وما لم ينه عنه داخلان في قول ابن الحاجب مالا حرج فيه ومافيه حرج وهو مبني على ان المكروه من الحسن اذ الحرج استحقاق الذم فلايجرى جوابه هاهنا لعدم صدق شيء من المعاني الثلاثة الآتية على مايشمل المكروه والمباح بمعنى مانهي عنه ومالم ينه عنه فينظر في الجواب « واعلم » ان ادخال المكروه في الحسن موافق لما ذكره أصحابنا فان المكروه عندهم من الحسن بالمعنى الأعم كما ذلك معروف والله أعلم

﴿ فصل ﴾ (الحاكم الشرع اتفاقاً) بين المعتزلة والاشعرية ، قالت الاشاعرة فما نهى عنه الشرع تحريماً او تنزيهاً فهو قبيح ومالم ينه عنه الشرع فهو حسن كالواجب والمندوب والمباح عند اكثرهم وكفعل الله تعالى فانه حسن بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لايوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق وفعل الصبي مختلف فيه

(قوله) الحاكم الشرع اتفاقاً بين المعتزلة والاشعرية ، أقول يأتي له ان الشرع عند المعتزلة كاشف فتسميته حاكما فيها تسامح على أنه قد اورد عليه ان ماعلم بضرورة قبحه أو حسنه فانه لا كشف فيهما لاستقلال العقل بادراكه (قوله) ومالم ينه عنه الشرع فهو حسن ، أقول ومثل معناه في الحاشية نقلا عن شرح الجمع حيث قال بان فعل غير المكلف من الحسن عند من عرف الحسن بما لم ينه عنه لكن لم نجده في شرح الزركشي ولا المحلي وعبارة ابن الحاجب قاضية بانهم يقولون انما يحسن الفعل للامر به والندب اليه وانما يقبح بالنهي عنه قال ابن الحاجب « ثانيها » ما أمرنا بالثناء عليه فالعلة الأمر بالثناء عليه وباعتبار أنه لاحرج فيه وعلى كلام المصنف العلة كونه لاناهي له تعالى عن الفعل (قوله) وأما فعل البهائم الخ ، أقول أن كان

(قوله) ومالم ينه عنه ، هذا صادق على مالم يأمر به الشارع ولم يأذن فيه فيلزم الأشاعرة ان يكون حسنه بالعقل (قوله) عند أكثرهم ، قيل للمباح فقط كما هو صريح عبارة شرح المواقف (قوله) وأما فعل البهائم فقد قيل أنه لايوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق ، وأشار بهذه العبارة الى ضعف هذا القول وذلك لأن من عرف الحسن بما لم ينه عنه كان فعل البهائم عنده من الحسن بل صرح في شرح الجمع بان فعل غير المكلف من الحسن عند من عرف الحسن بما لم ينه عنه وسواء كان غير المكلف صبياً أو بهيمة ساهياً أو نائماً فلم يفصل بين فعل البهائم وفعل الصبي على هذا التعريف كما فعل المؤلف حيث فرق بين فعل الصبي وفعل البهيمة فجعل فعل الصبي مختلفاً فيه ولعله يقال أن المؤلف لم يجعل الاختلاف مبنياً على هذا التعريف فقط بل بناه على الاختلاف في تعريف الحسن فمن عرفه بما لم ينه عنه جعله من الحسن ومن عرفه بما أمرنا بالثناء عليه لم يجعله منه والله أعلم

(قوله) وملائمة الغرض ومنافرته ، ونعني بالغرض مالاجله يصدر الفعل من الفاعل المختار اه من شرح البديع للاصفهاني اه ح

(قوله) وما لم يتعلق به شيء منهما ، عبارة الهداية وما لايتعلق بشيء منهما والمذكورة هنا عبارة التجريد وهو أي كون المذكور غير عبارة الهداية ظاهر قول المحشي وقولهم اه ح (قوله) كما ذلك معروف ، في شرح النجري للقلائد مالفظه مسئلة في الحسن وله معنيان خاص وهو مافعله أولى من تركه فيشمل الواجب والمندوب فقط وعام وهو ماليس بقبيح فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه وهذا المعنى الاخير هو المراد حيث اطلق في هذا الفن اه

(قوله) واقتصروا على هذا ، أي على أن الحاكم هو الشرع ولذا عطف عليه قوله وقالوا الخ كالتفسير له (قوله) عائد الى أمر حقيقي أي وصف للذات متحقق من غير جعل الشارع بل الحسن والقبح عندهم بجعل الشارع فما أمر به كان حسناً وما نهى عنه كان قبيحاً ولذا قال المؤلف عليه السلام حاصل في العقل الخ تفسيراً لذلك (قوله) يكشف عنه الشرع هكذا عبارة اكثرهم في تفسيرهم لكلام المعتزلة لكن الكشف لايناسب مايدرك حسنه أو قبحه ضرورة أو نظراً فانه لا كشف فيهما لاستقلال العقل بادراكهما كما لايخفى فلو قيل يوافقه الشرع أو يكشف عنه لكان أولى (قوله) كما في النسخ ، يعنى على مذهب العدلية لكن هذا انما يلزم من قال منهم بان الحسن والقبح عائدان الى الذات أو وصف ملازم للذات اذ ما كان كذلك لايمكن تغيره بالنظر الى الاوقات

واقتصروا على هذا وقالوا الاحكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائداً الى امر حقيقي حاصل في العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ماقبحه وقبح ماحسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الامر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً كما في النسخ(١)

(١) قال القاضي اسحق في الاحتراس عن نار النبراس متعقباً لذلك قلنا ماذا أردت به هل تريد جواز النسخ لما استقلت العقول بادراكه من القضايا الصرفه كوجوب معرفة الله تعالى وشكر المنعم فذلك ممالا يجوز نسخه عندنا أصلا لأن الشرع لايجي بخلاف مايقتضيه العقل الصرف والا لعاد على موضوعه بالنقض ولمثل هذا منع المعتزلة وسائر العدلية نسخ جميع التكاليف وتبعهم على ذلك الامام الغزالي وقد اعترف جمهور من الاشاعرة بانه يمتنع نسخ الخبر قال الاسيوطي في الاتقان واذا عرفت ذلك عرفت فساد وضع من ادخل في كتب النسخ

تفريعاً على الرسم الذى ذكره كما هو الظاهر كان فعل البهائم وفعل الصبي سواء في عدم الاتصاف بالقبيح اذ لانهي وفي الاتصاف بالحسن لعدم النهي اذ مالم ينه عنه فهو حسن ولكن هنا بحث وهو أن هذا الرسم الذى ذكره للاشعرية هو محل الخلاف ويأتى له قريباً ان محل النزاع بينهم وبين المعتزلة ان الحسن ماتعلق به المدح والثواب والقبيح ماتعلق به الذم والعقاب فهم يقولون الحسن والقبيح بهذا المعنى شرعي والمعتزلة يقولون هو عقلي، هذا الذى يأتى له، واذا عرفت هذا فلا يصح قوله هنا ان الاشعرية تقول مانهى عنه الشرع تحريماً أو تنزيهاً قبيح لأن المنهي عنه تنزيهاً لايتعلق به الذم والعقاب وقد جعله معنى المتنازع فيه ولا يصح أيضاً قوله هنا ان الحسن مالم ينه عنه الشرع لصدقه على المباح وعدم صدق الحسن بالمعنى المتنازع فيه عليه اذ لايتعلق به المدح والثواب ثم لايخفى أن فعل البهائم والصبي لايدخل في حد الحسن بذلك المعنى ولا في حد القبيح اذ المراد بالحسن والقبيح حق المكلف اذ هو الذى يستحق الأثابة والمدح أو الذم والعقاب ولايقال أنه أراد الشارح هنا رسم الحسن والقبيح للاعم من محل النزاع هو مايطلقان عليه من المعانى الثلاثة الآتية لأنا نقول لايصح لأن صفة الكمال والنقصان وملائمة الغرض ومخالفته لايلاحظ فيها نهي الشارع ولا عدم نهيه فما اراد به الا محل النزاع ولذا يأتى له ان العدلية يخالفونهم في ذلك كله فكلامه لايخلوا عن النظر

والاحوال والاشخاص فيلزم على القول بذلك عدم قبوله للنسخ وأما على مذهب الجبائية القائلين بان الحسن والقبح لوجوه واعتبارات فانه يصح فيهما التغير والاختلاف باختلاف الاوقات والأحوال والاشخاص فيصح فيهما النسخ على مذهبهم وقد صرح بما ذكرنا في الجواهر ويحتمل أن يريد كما في النسخ عند الاشاعرة بناء على جواز النسخ عندهم قبل امكان الفعل فيكون القبيح حسناً والحسن قبيحاً وعلى هذا فيكون قول المؤلف عليه السلام كما في النسخ ليس استدلالا بما يلتزمه العدلية بل مجرد توضيح لمقالة الأشعرية والله أعلم

(قوله) أي وصف للذات ، لعله يريد مثلا والا فالامر أعم من ذلك كما ستعرف اهح عن خط شيخه (قوله) فلو قيل يوافقه الشرع ، كالذي يدرك ضرورة أو نظراً وقوله أو يكشف عنه كالذى لايدرك لاضرورة ولا نظراً كما سيأتى فى صوم آخر يوم من رمضان اهح وفي حاشية على هذا البحث يكون الكشف في الاولين كالتنبيه واظهار الدفين اه سيدى عبد الله الوزير ح (قوله) اذ ماكان كذلك لايمكن تغيره الخ ، وفي الاحتراس مانصه ولنورد ما اورده ابن القيم في دفع هذا الذي قد يتوهم انه اشكال فلقد جال رحمه الله وصال، وفعل فعل النصال ،حيث قال كما نقله عنه بعض أهل الافضال ، بان هذا الاستدلال من أفسد المسالك لوجوه « أحدها » ان كون الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفة من صفاته لم نعن بذلك انه يقوم بحقيقته لاينفك عنها بحال مثل كونه عرضا وكونه مفتقرا الى محل يقوم به وكون الحمرة والسواد لونا ومن ههنا غلط علينا المنازعون لنا في هذه المسئلة والزمونا مالايلزمنا وانما نعنى بكونه حسناً اوقبيحاً لذاته او لصفة، انه في نفسه منشأ للمصلحة او المفسدة ، وترتبهما عليه كترتب الري على الشرب والشبع على الاكل وترتب منافع الاغذية والادوية ومضارها،

كثيراً من آيات الاخبار والوعد والوعيد انتهى ولايخفاك ان المنع من نسخ الخبر من قبيل المنع من نسخ وجوب الشكر للمنعم وهو من قبيل المنع لنسخ جميع التكاليف أى ان مرجع الكل من نسخ ماستقل العقل بادراكه من القضايا المبتوتة وقد أشار القاضي الماوردي صاحب الحاوي الى هذا وصرح به في أدب الدنيا والدين وقال الامام الرازي في المطالب العالية في الحكمة في نسخ الشرايع مايكفي في ابطال ماذكره المعترض الا ان يقول أنه ميل من الرازي الى الاعتزال حيث قال الشرايع منها مايعلم نفعه بالعقل معاشاً ومعاداً فهذا يمتنع طرو النسخ عليه كمعرفة الله وطاعته أبداً ويجامع هذه الشرائع العقلية أمران التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله تعالى ، ومنها سمعية لايعرف الانتفاع بها الامن السمع وهذا يمكن طرو نسخه وتبديله، وحكمة نسخه ان الاعمال البدنية اذا واضب عليها الخلق عن السلف صارت كالعادة وظن أنها مطلوبة لذاتها فيمتنع الوصول لما هو المقصود من الاعمال الراجعة الى معرفة الله وتمجيده بخلاف مااذا تغيرت تلك الطرائق وعلم أن المقصود من الاعمال انما هو رعاية احوال القلب والروح في المعرفة والمحبة فان الاوهام تنقطع عن الاشتغال بتلك الصور والظواهر الى تطهير السرائر انتهى باللفظ الذي نقله ابن حجر في شرح الهمزية، فمثالك أيها المعترض غير مطابق للحال او تريد النسخ لمالا يكون من القضايا الصرفة كما هو الواقع فذلك جائز ولا ينافي الحسن والقبح عقلا ألا ترى ان الامام الرازي ابدى بعض الحكمة فيه كما مر وانما قلنا انه لاينافي الحسن والقبح عقلا لانا لانريد أن مطلق الفعل يوصف بالحسن والقبح عقلا بل لابد من اعتبار القيود التي معها يحكم العقل بالحسن والقبح وهذا معنى مايقال لافرق بين مذهبي البصرية والبغدادية من اصحابنا لأن البغدادية نظروا الى ذات المجموع من القيد والمقيد فقالوا ذاتي والبصرية نظروا الى القيود على حدة فقالوا لوجوه صيرته حسناً أو قبيحاً فالنسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الي الحرمة جائز في الحكمة غير مناف لشيء من المذهبين لجواز انعدام مابتمامه صار الفعل حسناً أو قبيحاً من القيود المعتبرة التي لاتتم العلة التامة للحسن والقبح الا بها فاحفظه فانه قد غلط فيه حتى المؤلف رحمه الله يعني الامام القاسم عليه السلام كما ستقف عليه في كتاب العدل ومنشأ غلطهم عدم تيقظهم لمعنى الذاتي في كلام البغدادية وسيأتي له مزيد توضيح ، وقد قال الامام الرازي في حد النسخ بانه اللفظ الدال على انتفاء شرط دوام الحكم الأول، قال العضد ومعناه ان الحكم الأول كان دائماً في علم الله مشروطاً بشرط لايعلمه الا هو وأجل الدوام أن يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وماذاك الابتوقيفه تعالى اياه فاذاقال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ انتهى كما في شرح المختصر الحاجبي بلفظه ، وقد سبق ان المعتزلة لايدعون ادراك عقولهم لاكثر الاحكام فضلا عن وجوهها واعتباراتها واعترف سعد الدين وغيره بذلك فالمثال المذكور منحرف عن قنطرة المنازعة ، على أن بيان انتهاء الحكم العقلي ليس بنسخ بالاتفاق فتسميته نسخ خطأ فلا تستقيم ارادة الحكم العقلي بل نقول ان النسخ والتخصيص من باب واحد ولهذا لم يفرق بينهما بعض العلماء وستعرف أن شاء الله تعالى امتناع التخصيص في الاحكام العقلية باعتراف الدواني وذلك مما لايتصور

فحسن الفعل وقبحه هو من جنس كون الدواء الفلاني حسناً نافعاً اوقبيحاً ضاراً وكذلك الغذاء واللباس والمسكن والجماع والاستفراغ والنوم والرياضة وغيرها فان ترتب آثارها عليها ترتب المعلومات والمسببات على عللها واسبابها ومع ذلك فانها تختلف باختلاف الازمان والاحوال والاماكن والمحل والقابل ووجود المعارض فتخلف الشبع والري عن اللحم والخبز والماء في حق المريض ومن به علة تمنعه من قبول الغذاء لايخرجه عن كونه مقتضياً لذلك لذاته حتى يقال لو كان ذلك لذاته لايتخلف لان ماكان لذاته لايتخلف وكذا تخلف الانتفاع بالدواء في شدة الحر والبرد في وقت تزايد العلة لايخرجه عن كونه نافعاً في ذاته وكذا تخلف الانتفاع باللباس في زمن الحر لايدل على أنه ليس في ذاته نافعاً ولا حسناً فهذه قوى الاغذية والادوية واللباس ومنافع الجماع والنوم تتخلف عنها آثارها زمانا ومكانا وحالا وبحسب القبول والاستعداد فتكون نافعة حسنة في زمان دون زمان ومكان دون مكان وحال دون حال وفي حق طائفة وشخص دون غيرهم ولم يخرجها ذلك عن كونها مقتضية لآثارها بقواها وصفاتها، وهكذا أوامر الرب تبارك وتعالى وشرائعه سواء، كما يكون الامر منشأ لمصلحة ونافعاً للمأمور في وقت دون وقت فيأمر به تعالى في الوقت الذي علم انه مصلحة فيه ثم ينهى عنه في الوقت الذي يكون تناوله مفسدة ، بل أحكم الحاكمين الذي بهرت العيون حكمته أولى بمراعاة مصالح عباده ومفاسدهم في الاوقات والاحوال والاماكن والاشخاص وهل وضعت الشرائع الاعلى هذا وان خفي وجه المصلحة والمفسدة على اكثر الناس انتهى المراد نقله من الاحتراس للقاضي اسحق رحمه الله ح

من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة (و)العدلية يخالفونهم في ذلك كله ويقولون (العقل) حاكم بهما ايضاً وهما عائدان الى امر حقيقي اما بالذات (١) او وصف ملازم او وجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف فلا يجوز العكس الا اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او لاحوال كان له ان يكشف عما يصير الفعل اليه من حسنه اوقبحه في نفسه، ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع «فنقول وبالله التوفيق »الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة

فيه خلاف كما سنحققه في موضع يليق به ان شاء الله وأيضاً قدتقرر مراعاة المصالح في الاحكام الشرعية وجوباً في الحكمة عند اصحابنا وتفضلا عند غيرهم أي لاتفاق انه تفضل من الله لأنهم يريدون ان الله تعالى جعل ذلك للتفضل اذ لاغرض له في أفعاله تعالى ولا في أحكامه كما سبقت الاشارة اليه في صدر الكتاب انما هي كالاتفاقية بل اتفاقية وكلامه في غاية الاشكال والمراد هنا ليس الابيان انه لو ثبت النسخ عندنا وعند من يثبت الحكمة منهم لم يثبت الابعد وجوبه في الحكمة واذا وجب فيها لم يجز من الحكيم المختار تركه فضلا عن أن يكون منافياً للحكمة كما حاوله المعترض فان الحكم المنسوخ الذي كان حسناً مثلا ليس في الحقيقة هو الحكم الثابت بعد النسخ فلم يتوارد الحسن والقبح على محل واحد حتى يلزم انتفاء الحسن أو القبح العقليين وهذا ليس مغموراً فانه قد جرى ذكره حتى في الاشعار قال البوصيري، ولحكم من الزمان انتهاء ،ولحكم من الزمان ابتداء، وستقف على تحقيقه في مسئلة القرآن اه المراد نقله منه ثم ذكر القاضي في أواخر هذا البحث بحثاً يتضمن الايراد على صحة النسخ في مذهب المجبرة النافين للحسن والقبح عقلا اه (١) عند أوائلهم وقوله أو وصف ملازم هو قول بعض الأوائل وقوله أو وجوه واعتبارات هو قول الجبائية اه

(قوله) والعدلية يخالفونهم في ذلك كله ويقولون العقل حاكم ، أقول اقتصاره على العدلية أوهم أنه لايقول هذا غيرهم قال ابن تيمية في منهاج السنة أنه قول جمهور الحنفية وكثير من أصحاب مالك والشافعي واحمد ثم قال أنه قال أبو الخطاب أنه قول أكثر أهل العلم وهو قول أبي علي بن أبي هريرة والقفال وغيرهما من أصحاب الشافعي وطوائف من أئمة الحديث وعدوا القول الأول من أقوال أهل البدع كما ذكر أبو نصر الشجري في رسالته المعروفة في السنة وذكره صاحبه أبو القاسم اسعد بن علي الزنجاني في شرح قصيدته المعروفة في السنة « وأعلم » أنه سيأتي عن الفخر الرازي القول بالوجوب العقلي وانه لاتتم حجية الرسل الا باثباته وهو قول بالتحسين عقلا ويأتي لفظه في آخر البحث ان شاء الله تعالى (قوله) ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ، أقول انما كان لابد منه لترد الأدلة عليه نفياً واثباتاً (قوله) الحسن والتقبيح يقالان لمعان ثلاثة ، أقول هكذا ذكره ابن الحاجب وذكره الرازي في المحصول نقله عنه في العواصم واقره وكذا الزركشي في جمع الجوامع وكل هؤلاء أشعرية وتبعهم المصنف لكن تتبعت كتب المحققين من المعتزلة كالمجتبى للشيخ مختار والتمائق لقاضي القضاة وشرح الاصول الخمسة والمنهاج للقرشي وغيرها فلم أجد حرفاً واحداً يفيد هذه الدعوى على هذه الاطلاقات الثلاثة ولم يذكروا المعنيين الأولين أصلا وذكروا الثالث بالمعنى الذي سنحققه بمعنى ماذكره المصنف هنا فما كان يحسن بالمصنف تقليد ابن الحاجب في النقل عن خصومه ونسبة الأقوال اليهم وقد حذرنا في كتاب الايقاض عن نقل كلام الخصوم من كتب خصومهم فكم رأينا من حيف وتحريف وقع بسبب ذلك وهذا هنا

(قوله)وهما عائدان الى أمر حقيقي بالذات الخ ، لايقال ان القسم الثالث وهو الوجوه والاعتبارات لايستقيم جعله قسما من الأمر الحقيقي لأنا نقول أرادوا بالأمر الحقيقي ماكان بسبب الذات أو بسبب صفة مستندة الى الذات لابسبب أمر مباين وهو جعل الشارع للفعل حسناً أو قبيحاً وسواء كانت الصفة المستندة الى الذات الموجبة للحسن والقبح حقيقية لازمة كما ذهب اليه بعض الأوائل أو غير حقيقية لازمة بل هي وجوه واعتبارات تختلف كما ذهب اليه الجبائية فلا اشكال حينئذ والحاصل ان الأمر المتحقق المتفق عليه بين المعتزلة العائد اليه الحسن والقبح عندهم جميعاً هو مالم يكن بجعل الشارع فيتناول المذاهب الثلاثة الآتية ، هذا خلاصة ماذكره المحققون في هذا المقام (قوله) الا اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح الخ ، ظاهره جرى هذا على المذاهب الثلاثة ومقتضاه جواز النسخ على المذاهب جميعها ، وهو خلاف ماصرح به في الجواهر كما عرفت من جري النسخ على المذهب الثالث لاعلى المذهبين الأولين

« الاول » صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كونها صفة نقصان يقال العلم حسن اى كمال لمن اتصف به وارتفاع ، والجهل قبيح اى نقصان لمن اتصف به واتضاع ولا نزاع فى ان هذا المعنى امر ثابت للصفات فى انفسها يدركه العقل « الثانى » ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لم يكن ايهما وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة وماخلا عنهما لايكون ايهما وهذا ايضاً يدركه العقل اتفاقاً ويختلف بالاعتبار « الثالث » تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا

منه ومن عدم الانصاف نقل دليل الخصم من غير كتابة وتحويله الى عبارة غير عبارته ومن عنوان الحيف ان يعنون دليل خصمه بقوله وشبهته (قوله) ولا نزاع في ان هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها يدركه العقل ، أقول معنى ادراك العقل لذلك أن يستحسن الرفع من شأن من اتصف بالعلم والعدل ونحوهما والوضع من شأن من اتصف بالظلم والجهل ونحوهما وهذا لايخفى أنه المدح والذم الذى أرادته المعتزلة وغايته أن الأشعرية عبروا عن الحسن بصفة الكمال وعبروا عن القبيح بصفة النقص وأثبتوا ادراك العقل لمدح من اتصف بالاول وذمه لمن اتصف بالثانى وهذا وفاق منهم للمعتزلة بغير نية وسيأتى ان الشريف لم يظهر له فرق صفة بين النقص في الفعل وبين القبيح العقلي فيقال له عدم ظهور الفرق دليل الاتحاد كما أنه لافرق بين صفة الكمال وبين الحسن العقلي وما يأتى من أنه اعتراض على أصحابه لاتقرير لمرادهم تحقيق لزوم عدم الفرق بين الصفة التى هي الكلام النفسى والكلام اللفظي الذى هو عبارة عنه وقال الرازى انما يمتنع الكذب على الله لأنه صفة نقص لايجوز على الله تعالى قال السيد محمد في الايثار بعد نقله وهذا كلام صحيح لكن كونه صفة نقص اعتراف بالتحسين والتقبيح وثبوت الحكمة عقلا انتهى وهو على ماقررناه (قوله) ملائمة الغرض ومنافرته ، أقول مثلوه بحسن الحلو وقبح المر وظاهر كلام ابن الحاجب وشراح كلامه ان المراد غرض الفاعل ولهذا قالوا انها لاتوصف أفعاله تعالى بالحسن بهذا المعنى لأنه لاغرض له اذ الغرض عبارة عن لذة الفاعل بدنية أو عقلية والله تعالى يتعالى عن ذلك « واعترض » بأنا لانسلم أن الغرض عبارة عن اللذة بل هو في حق الله تعالى قصد فائدة تحصل لعباده اما رحمة لهم كالغيث أو وسيلة الى رحمة كالآلام المستلزمة لاعواض تربو على ضرر الألم ثم بأنا نصف هلاك عدو الاسلام بانه حسن لأنه وافق غرضنا فالغرض أعم من أن يكون للفاعل أو غيره (قوله) وهذا أيضاً يدركه العقل ، أقول معنى ادراكه ماعرفته قريباً من أنه يستحسن الرفع من شأن من اتصف بالاول والوضع من شأن من اتصف بالثانى وهذا بعينه من أقسام الحسن والقبح العقليين وسيعلم أنهم فرقوا الأقسام وهي شيء واحد وذلك بسبب التخليط في محل النزاع كما يأتى قريباً (قوله) تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا الخ ، اعلم ان المصنف اعتمد على ابن الحاجب وشراح كلامه في هذه النقول ، والذى رأينا في كتب المعتزلة التى ذكرناها وغيرها في تقرير محل النزاع أن العقل يقضى بذم فاعل القبيح ومدح فاعل الحسن ومثل كلام ابن الحاجب كلام غيره من الاشاعرة كالرازى وغيره وقد أشرنا اليه قريباً ولم يذكروا ثواباً ولا عقاباً ولا عاجلا ولا آجلا ولم يذكروا غير هذا المعنى للحسن والقبح أصلا ولننقل لك الفاظ بعض كتبهم لتزداد يقيناً ، قال القرشى في المنهاج القبيح ماإذا فعله القادر استحق

(قوله) الأول صفة الكمال الخ ، هكذا في شرح الجواهر والمواقف وجمع الجوامع ولم يذكر ابن الحاجب صفة الكمال لأنه عدل عنه الى قسم آخر هو مالاحرج فيه واعتذر الشريف لعدوله عنه بان كلامه في الأفعال وصفة الكمال والنقص في الصفات والاولى ماذكره المؤلف هنا لأنهم قد ذكروا مايتعلق بالصفات وهو حسن الكذب كما سيأتى للمؤلف الالزام به وكذا ذكره ابن الحاجب ولهذا قال المؤلف فيما يأتى كون الصفة صفة كمال فجعل الحسن متعلقاً بالصفة فالاولى ذكر هذا القسم (قوله) الأول صفة الكمال ، أي كون الصفة صفة كمال كما في الجواهر لأن حسن الصفة التى هي العلم هو كونها صفة كمال ومقتضى عبارة المؤلف ان الحسن نفس صفة الكمال التى هي العلم وقد رجع المؤلف عليه السلام الى ما ذكرنا حيث قال فالحسن كون الصفة صفة كمال (قوله) أي كمال ، انما لم يقل أي صفة كمال تنبيهاً على أن اضافة الصفة الى الكمال بيانية (قوله) ملائمة الغرض ، كحسن الحلو وقبح المر (قوله) وقد يعبر عنهما ، أي عن الملائمة والمنافرة (قوله) ويختلف بالاعتبار ، فان قتل زيد مصلحة لاعدائه موافق لغرضهم مفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم

وآجلاوالذم والعقاب كذلك فالحسن ماتعلق به المدح والثواب، والقبيح ماتعلق به الذم

الذم على بعض الوجوه الا في حالة عارضة انتهى «وقال» في المحيط لقاضي القضاة عبدالجبار بن احمد أن القبيح مايستحق عليه الذم والحسن مايستحق المدح وفي الاصول الخمسة للسيدمانكديم الرسم الحقيقي للقبيح ماليس لفاعله أن يفعله والحدالرسمي مايستحق فاعله الذم وذكر البرماوى في شرح منظومته بعد ذكره لما ذكره غيره من أصحابه الأشعرية في محل النزاع من ذكر العاجل والآجل والثواب والعقاب أن للمعتزلة مذهباً آخر هو ان العقل يدرك المدح والذم في الحال ولا يدرك الثواب والعقاب في الآجل «قال» واقتصر عليه كثير منهم من النقلة وأقره بعضهم انتهى «قلت» هذا الذى ذكره أخيراً هو الذى في كتب المعتزلة لاغير «نعم» بعض متأخرى المعتزلة ينقل مذاهب أصحابه من كتب الأشعرية كالمصنف فيقع له من التخليط ماوقع لمن نقل عنه جهلالاصول أصحابه ، اذا عرفت هذا علمت ان ذكر العاجل والآجل والاثابة والعقاب تخليط لايليق بمصنف أن يضمه الى محل النزاع فيما يدرك العقل فان معرفة العاجل شرعي محض قطعاً جاءت الرسل بتعريفه ومعرفة تفاصيله وجمله وقد علم يقيناً أن العرب عقلاء ولذا بعث اليهم الرسل اذ لو لم يكونوا كذلك لم يكلفوا ولم يبعث اليهم رسول ولا ضربت أعناقهم وسبيت أهلهم وابيحت أموالهم ، ومعلوم أنهم منكرون للبعث قالوا «هل ندلكم على رجل ينبئكم أنكم إذا مزقتم كل ممزق» الى قوله تعالى «افترى على الله كذبا وقالوا أئذا ضللنا في الأرض انا لفي خلق جديد» وقالوا «ماهي الاحيوتنا الدنيا نموت ونحيي وما نحن بمبعوثين» والقرآن مملوء بحكاية ذلك عنهم فالعجب كله كيف يروج لفاهم ان يدعي أنه يعرف بالعقل الثواب والعقاب الآجل قبل ورود الشرع ويجعله محل النزاع ويلطخ به المعتزلة افتراء وتتابع على هذا الناظرون والمؤلفون المحققون والمصنف يأتى مقرراً لكلام ابن الحاجب في النقل عن خصومه ، وقد عرف من آداب البحث أنه يطلب من الناقل الصحة فكيف يقلد المصنف ابن الحاجب في مثل هذه المسئلة التى هي من امهات الدين بل هي قطبه التى لاتدور الا عليه كما سنحققه «وأعلم» أنهم أجملوا العبارة وحذفوا فاعل الذم والمدح والعقاب والثواب وهو البشر أو الرب وما كان يحسن الاهمال للفاعل ويأتى في الدليل مايدل على أن الفاعل هو البشر لكن العقل يقضى بمدحنا لمن أحسن وذمنا لمن أساء على هذا تطابقت عقلاء الجاهلية فمدحوا حاتماً لكرمه وذموا مادراً لبخله ومدحوا السموءل لوفائه وذموا عرقوباً لخلفه الوعد واستقبحوا المطل للدين وفعلوا حلف الفضول كل ذلك انما هو لما أدركوه بالعقول وأما اثابتنا فاعل الحسن فان أرادوا اثابته بالمدح وانه اثابة فنعم يقضى العقل بمدح من فعل الحسن ممن فعل اليه ومن غيره وان اريد بالاثابة منا غير المدح وهي المكافاة فنعم العقل يقضى بمكافاة من أسدى احساناً الى غيره ويذم من لم يكافه ويجرى هذا في الذم والعقاب الا أنه في الاساءة يقضى العقل بحسن العفو عن المسيء فان ذم أحد من أساء اليه وعاقبه عده العقل حسناً وان عفى عنه كان أحسن عند العقل ، اذا عرفت أن ادخال الثواب والعقاب والعاجل والآجل في محل النزاع باطل وقد علمت ان صفة الكمال هي الحسن وان صفة النقص هي القبح عرفت أنه قد اتفق المعتزلي وخصمه على أدراك العقل لهما بذلك المعنى وليس معنى ادراكه لهما الا أنه يحسن عنده الرفع من شأن المتصف بصفة الكمال بالمدح والوضع من شأن المتصف بصفة النقص بالذم وان الظلم ونحوه صفة نقص والعدل ونحوه صفة كمال فشكر المنعم صفة كمال وكفرانه صفة نقص وعلمت ان الفريقين قد اتفقوا في محل الاختلاف وتلاقوا في المعنى فيما جعلوه عين التنافي ولكن محبة الخلاف ومتابعة الأسلاف أفضت الى

(قوله) ماتعلق به المدح الخ ، أشار بعض العارفين الى ان تعلق المدح وتعلق الذم ليس بشرط بل المعتبر استحقاق المدح والذم كما ذلك عبارة غير المؤلف كالسعد والشريف وقد رجع المؤلف الى ذلك حيث قال فيما يأتى جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً وعقاباً، ويردفي هذا المقام سؤال وهو أنه ان قيد الاستحقاق بالعقلي لم يتصور النزاع في أنه هل هو شرعي أو عقلي اذ هو عقلي قطعاً «والجواب» أنه ذكر بعض المحققين من أهل الحواشى ان هنا ثلاث حالات ، الاولى ان لايقيد الاستحقاق بالعقل والشرع فيكون النزاع فيه في اتصاف الأفعال بحسب الشرع أو العقل بمعنى هل تتصف الأفعال باستحقاق المدح والذم أولا ، الحالة الثانية أن يقيد بالعقل فيكون النزاع فيه في اطلاق لفظ القبيح والحسن عليه وفي اتصاف الأفعال بذلك بمعنى أنه هل يقال لما يستحق عليه المدح عقلا أنه حسن ولما يستحق عليه الذم عقلا أنه قبيح فالاشعري لايثبته لعدم تحققه عنده والمعتزلة يثبتونه وليس النزاع في أنه شرعي

(قوله) الى ان تعلق المدح وتعلق الذم الخ ، اذاحمل التعلق على ماهو أعم مما هو بالفعل او بالقوة كان مؤداه مؤدى الاستحقاق فانظره اه سيدي محمد زيد ح

والعقاب ومالا يتعلق بشيء منهما(١) فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد، وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اقتصر على تعلق المدح والذم وهذا هو محل النزاع ، فعند الاشاعرة هو شرعي (٢) لان الافعال كلها عندهم ليس شيء منها يقتضي في نفسه مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها ونهيه عنها، وعند العدلية عقلي لان للفعل في نفسه من غير نظر الى الشرع جهة محسنة مقتضية لإستحقاق فاعله مدحاً وثوابا أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً وعقابا الا ان تلك الجهة قد يدركها العقل بالضرورة (٣)

(١) عبارة شرح التجريد ومالا يتعلق به شيء منهما اه (٢) ومعنى كون الشيء متعلق المدح أو الذم والثواب أو العقاب شرعاً نص الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه اه تلويح (*) في التلويح ما لفظه وعند الأشعري لايثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبنى على أمرين يعنى ان العمدة في اثبات ذلك أمران أحدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل انه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح، وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على مالا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الأشعري مبنى على هذين الأمرين بمعنى انه لابد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كلا الامرين مستقل بإفادة مطلوبه بل وله أدلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين اه (٣) شكل على قوله بالضرورة ، ووجه التشكيل أنه قال المؤلف الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا وليس المدرك له العقل بالضرورة غير العاجل لا الآجل فانه مدرك بالنظر فلو قال قد يدرك العقل بعضها بالضرورة لكان صوابا اه وفي سيلان كلام يظهر به وجه التشكيل اه

تخليط الكلام وتفرع عنه كل شرو ملات المقاولة بالمنافرة الوهاد واليفاع، والناظر بعين التحقيق والانصاف يعلم اتفاق الفريقين، الا ان العصبية والاهوية صيرت بينهما بعد الخافقين ، ومن هنا يعلم أن ما في الفصول عن بعض الأشعرية وبعض الحنفية وبعض الحنابلة أنهم فصلوا وقالوا اما كونه متعلقاً للمدح أو الذم عاجلا فعقلي واما كونه متعلقاً للثواب والعقاب آجلا فشرعي واختاره الزركشي ، وقال السيد محمد بن ابراهيم وقول الزركشي صحيح انتهى هو بعينه كلام المعتزلة الناطقة به كتبهم كما سمعت لكن كل ناظر من بعد ابن الحاجب من معتزلي وأشعري تابع ابن الحاجب على نقله وتحرير محل النزاع فحصل ماعرفت من الخلط والغلط وليس العجب الامن الامام الكبير محمد بن ابراهيم الوزير فانه مشى في عواصمه وايثاره على هذا التخليط وذكر ان هذا القول الذى قررناه المعتزلة كلام أسعد الزنجانى ، والتحقيق أنه قول المعتزلة وانه لا يصح غيره كما سيظهر من أدلة المعتزلة التى ساقها المصنف (قوله) وانما صارت كذلك بسبب الشرع فقط ، أقول نعم اما بزيادة الثواب والعقاب آجلا فما صارت كذلك الا بالشرع عند الجميع كما عرفت (قوله) ونهيه عنها ، أقول يزاد وأمره بها (قوله) جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً ، أقول يجب الاقتصار على هذا لأنه الذى قالته المعتزلة وهذه الجهة المحسنة هي التى سماها الاشعرية صفة كمال (قوله) أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً ، أقول يجب الاقتصار على هذا كما عرفت وهذه الجهة هي بعينها صفة النقص عند الاشعرى (قوله) الا أن تلك الجهة قد يدركها العقل الخ ، أقول لاشك في تفاوت مدركات العقل وانقسامها الى بديهي فطرى أولى ونظرى

أو عقلي كما في الأول اذ لا مجال هنا لتوهم كونه شرعيا بمعنى أنه يثبت بمجرد اعتبار الشرع لتقييده بقوله عند العقل « الحالة الثالثة» أن يقيد بالشرع بان يقال ما يستحق فاعله المدح أو الذم من قبل الشرع بمعنى أنه لا تحسين ولا تقبيح الا من جهته فلا يكون النزاع ايضاً في أنه عقلي أو شرعي اذ لا مجال لذلك انتهى ثم اختار هذا المحشي الحالة الاولى قال وكلام المحقق الشريف مبنى عليه كما يعرف من كلامه وحينئذ يندفع السؤال فتأمل (قوله) بالضرورة ،كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار

وقد يدركها بالنظر وقد لا يدركها لابالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم أن ثمه جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان او مقبحة كما في صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين(١)فهو مؤيد لحكم العقل بهما امابضرورته او بنظره ، ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن

(١) اما الضروری والنظری اه

(قوله) وقد لايدركها بالضرورة ولا بالنظر ، أقول لاريب أن العقل لا يدرك في افطار ما ذكر وصوم ماذكر جهة حسن ولا قبح بل ينقاد لما أمر به الشارع مذعناً له عالماً أنه لحكمة لم يطلعنا الرب عليها كما يذعن فيما لايعرف فيه وجه الحكمة أصلا (قوله) ثم أنهم اختلفوا ، أقول أي ان المعتزلة بعد اثباتهم للحسن والقبيح العقلي اختلفوا لماذا حسنت الأفعال وقبحت الى آخر كلامه ، قال بعض المحققين تحقيق كلام مذهب المعتزلة أنه لاخلاف بينهم وانما يذكر أن البغدادية تقول الحسن والقبح لذات الفعل والبصرية لوجوه واعتبارات ووجه التوفيق ان مطلق الفعل لايحكم عليه بحسن ولا بقبيح اتفاقاً ومقيده بوجه ملغى كذلك ،وبوجه يحكم العقل عنده بالحسن أو القبح عليه كذلك ،فنظرت البغدادية الى الفعل مع قيده فقالوا أنه لذاته أي لذات المجموع كالظلم لايكون الفعل ظلماً الا مع قيد كونه ضرراً عارياً عن نفع ودفع واستحقاق فقالوا الظلم قبيح لذاته وقالت البصرية يقبح الفعل أي مطلقه لوجوه صيرته ظلماً مثلا ، هذا تحقيق مذهبهم فانتبه له لترد الحجج له وعليه « قلت » وفي شرح الاصول الخمسة تفسير قولهم لذاته بانه لايقع ظلماً الا وهو كذلك فيقبح وكذا سائر القبائح لاتقبح الا وقد حصل فيها وجه القبح لا بمجرد الذات ويعود مذهبهم الى مذهب البصرية انتهى

(قوله) بالنظر ، كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع اذ لايهتدي العقل بضرورته الى حسن الأول لأن فيه ضرراً والضرر غير مستحسن في العقول ولا الى قبح الثاني لأن فيه نفعاً وهو مستحسن في العقول لكنه يدرك ذلك بالنظر لأن الصدق حسن لذاته والكذب قبيح لذاته فلا يغيرهما عما هما عليه مصاحبة الضرر في الأول والنفع في الثاني « واعلم » ان الامام المهدي عليه السلام صرح في الغايات بان الكذب مما لايقضي العقل فيه بشيء لابضرورة ولا بدلالة وانما يعلم قبحه بالسمع كعموم وكونوا مع الصادقين ونحوها فيصح تخصيص ذلك بخبر سويد بن غفلة مارخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الكذب الا في ثلاث ، الرجل يحدث أهله والرجل يقول في الجهاد والرجل يصلح بين اثنين ،وكخبر نعيم والحجاج بن علاط ومحمد بن مسلمة في قتل كعب بن الاشرف كما ذلك مستوفى في موضعه ، وهذا في الكذب ، واما في الصدق فكتم نعيم على صدقه في قوله ان الناس قد جمعوا لكم وقوله واذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به فانه نهي عن ذلك وان كان صدقاً وكما في النميمة وان كانت صدقاً ذكره في شرح الفصول (قوله) وقد لايدركها الخ ، فعلى هذا يراد بالعقلي ماكان في نفسه عقلياً مع قطع النظر عن أمر الشرع ونهيه اذ لو اريد بالعقلي ما يدركه العقل لامن قبل الشرع لخرج هذا القسم عن العقلي ذكر معناه في الجواهر ، قال بعض المحققين من أهل الحواشي ماملخصه الظاهر أن تحقق مايدرك بالضرورة وما يدرك بالنظر مبنى على ترك قيد الثواب والعقاب في تفسير الحسن والقبح لأن الحكم بانا نعلم بالضرورة أو بالنظر ان الصدق النافع أو الكذب النافع يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقبى بعيد لأن العقل لايستقل في أمر الآخرة انتهى وظاهر كلامه ان المدح والذم يدركها العقل فيوافق مارواه في الفصول عن بعض الأشعرية وبعض الحنفية وبعض الحنابلة فانهم فصلوا وقالوا اما كونه متعلقاً للمدح أو الذم عاجلا فعقلي واما كونه متعلقاً للثواب آجلا فشرعي واختاره الزركشي قال السيد محمد بن ابراهيم وقول الزركشي صحيح (قوله) وأما كشفه عنهما في الاولين الخ ، قد تقدم مافي هذه العبارة فالاولى واماموافقة الشرع في الأولين الخ

(قوله) صرح في الغايات الخ ، كلام الامام في الغايات قاض بالتفصيل لا على مانقله المحشى وهو ان ماوقع منه في نفع او دفع ضرر لايعلم قبحه الا بالسمع ، وماعداه عقلي اه سيدي محمد زيد (قوله) لا بضرورة ولا بدلالة ، ومن قال انه يدرك قبح الكذب وحسن الصدق بضرورة العقل اودلالته لم يجوز الكذب مهما وجدت المعاريض اه ح

الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما، وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك في الحسن والقبح وذهب ابو الحسين الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة، وذهب ابو علي وعليه المتأخرون الى ان حسن الافعال وقبحها ليس لاعيانها ولا لصفات حقيقية فيها بل لوجوه تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم ظلماً وتأديباً، وبعد تحرير محل النزاع نقول المختار ان العقل حاكم بحسن الاشياء وقبحها لوجوه «أولها» ماأفاده بقوله (لان الناس طراً يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار ويذمون عليه) اى على مايجزمون بقبحه (وليس ذلك بالشرع اذ يقول به المتشرع وغيره) من منكرى الشرائع ويعترف به قطعا (ولا العرف لاختلافه) اى العرف (باختلاف الامم وهذا لايختلف) بل الامم قاطبة متفقون عليه واختلاف الابدان والاديان والاخلاق والاقطار والازمان يمنع تجويز عرف عام

(قوله) ويذمون عليه، أقول قد عرفت أن القبيح بالمعنى المتنازع فيه قد اخذ في مفهومه الذم عليه فلا حاجة الى قوله يذمون عليه وكأنه أراد زيادة البيان «واعلم» أنه أفادنا تصريحه بذكر الناس انهم فاعل الذم المطوى في محل النزاع كما قررناه كما أفادنا اقتصاره على ذم الناس أنه لادخل للثواب والعقاب ولا للعاجل والآجل فهذا الدليل حقق لك ماقررناه من الغلط في محل النزاع، ويزيد تعجبك من غفلة الناظرين قرناً بعد قرن عن تطبيق الدليل على محل النزاع فان ذلك دليل اختلال محل النزاع أو بطلان الدليل وقد وجدنا الدليل صحيحاً فالاختلال في محل النزاع، ثم كان ينبغي أن يزيد في الدليل ويجزمون بحسن العدل ليشمل الدليل طرفي الدعوى وينطبق عليها وسيأتي له في الشرح (قوله) وغيره من منكرى الشرايع يعترف به قطعاً، أقول كيف يعترف منكر الشرائع بادراك الثواب والعقاب الآجلين المأخوذين في محل النزاع ولا يقر بهما الا من عرف الشرائع وآمن بها فهذا مما يقرر لك الخلط في محل النزاع فان الذى يعترف به منكر الشرائع ليس الا الذم والمدح وهو الذى ذكره في الدليل وان اقتصر فيه على الاول كما نبهنا عليه ولا يعزب عنك بعد هذا انه لايجرى الحسن والقبح في أفعال الله تعالى على المعنى الذى حرره المصنف وغيره في محل النزاع اذ لايتصور في حقه تعالى استحقاق الثواب والعقاب ولا يتصف بهما على الوجه الذى قرر عند الأشعرية وهو الامر والنهي اذ لا آمر ولا ناه فليكن هذا على ذكر منك لتعرف مايأتي في غضون الابحاث

(قوله) بل يكفيه الخ، هذا الفرق اشارة الى ماذكره السعد من أن الاصل في الفعل هو الحسن وعدم الحرج والذم مالم يطرأ مايوجبه (قوله) لان الناس طراً الخ، استدل المؤلف عليه السلام بالاتفاق على الجزم بالقبح كما في شرح المواقف والمعتزلة استدلوا بان القبح يدرك بالضرورة ووجه التوفيق أن الاتفاق على القبح أثر كونه ضروريا فاكتفى المؤلف عليه السلام بذكر الاتفاق عن ذكر الضرورة فكانه قال لأن قبح ذلك بديهة ولذلك اتفق الناس الخ ولذا قال في شرح المختصر بعد أن حكم بان ذلك بالضرورة مالفظه ولذلك اتفق عليه العقلاء من غير اختلاف مع اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وعادتهم الخ والمؤلف عليه السلام قد رجع في آخر الكلام الى الاستدلال بالضرورة حيث قال كل ذلك يدركه العقل بديهة (قوله) ويذمون عليه، قد عرفت ان القبح بالمعنى المتنازع فيه تعلق الذم والعقاب فقد دخل الذم في معنى القبح وكان المؤلف عليه السلام أعاده اعتناء باحد جزئي معنى القبح لظهور الاستدلال به ولهذا قال بقبح الشيء بمعنى الذم عليه من لم يقل بقبحه بمعنى تعلق العقاب به كما عرفت (قوله) أي على مالا يجزمون بقبحه، هذا اشارة الى وجه أفراد الضمير مع تقدم الظلم والكذب يعني أنه عائد اليهما بتأويل المجزوم بقبحه (قوله) واختلاف الابدان الخ، هذا دفع ايراد على قوله ولا العرف لاختلافه باختلاف الامم الخ لأنه في معنى لو كان ذلك للعرف اختلف لكنه غير مختلف فورد منع الملازمة أي منع استلزام العرف للاختلاف بتجويز عرف عام لايختلف «فاجاب» بان العادة تمنع هذا التجويز لاختلاف الامم في الابدان اذ لقوة الابدان وضعفها واعتدال طبعها وعدمه أثر في اختلاف الاعراف وكذا الاديان قد يبنى على بعضها من العرف مالا يبنى على الآخر وكذا الاخلاق ومابعده (قوله) يمنع تجويز عرف الخ، اشارة الى دفع ماأورده الشريف في شرح المواقف حيث قال على أنه يقال جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك

(قوله) كما عرفت، مما رواه في الفصول من الخلاف اهـ ح عن خط شيخه

يكون مبدأ لذلك الجزم المشترك عادة وهكذا العدل والصدق النافع والاحسان فان الناس طراً يجزمون بحسنها واستحقاق المدح عليها كل ذلك يدركه العقل بديهة والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف فلا يرد ماقيل ان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة أوصفة الكمال والنقص «وثانيها» وهو طريق الزامى (١) بخلاف الاول فانه حقيق قوله (وايضاً لو لم يكن عقلياً) كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي الذي لايتصور في افعاله تعالى (لحسن منه تعالى الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب) وفى ذلك ابطال الشرايع (٢) وبعثة الرسل بالكلية اذ لايتميز صدقه تعالى عن كذبه

(١) الجواب الالزامى هو الذى لم تنحل به الشبهة ولم يتبين فسادها مفصلا والجواب التحقيق بخلافه ذكره السيد المحقق في مبادى اللغة في بحث قوله والحق أن المجاز في المفرد ولا مجاز في الاسناد اه (٢) قال في الاحتراس ولهذا قال الامام الغزالي في شرح الاسماء الحسنى أن الأشعرية قدحوا في الحكمة باسرها فكان ماذهب اليه المعتزلة أهون انتهى كما نقله عنه صاحب الايثار وغيره وقال ابن القيم ونعم ماقال وحسبك بمذهب فساداً استلزامه جواز ظهور المعجزات على يد كاذب واستلزامه جواز نسبة الكذب الى أصدق الصادقين وانه لايقبح منه تعالى واستلزامه جواز التسوية بين التثليث والتوحيد في العقل وانه قبل ورود النبوءة لايقبح التثليث ولاعبادة الاصنام ولا تشبيه المعبود ولاشيء من أنواع الكفر ولا السعي في الأرض بالفساد ولا يقبح شيء من أنواع القبائح أصلا وقد التزم النفاة ذلك وقالوا ان هذه الأشياء لم تقبح عقلا وانما جهة قبحها السمع وانه لافرق قبل السمع بين ذكر الله والثناء عليه وحمده وبين ضد ذلك ولا بين شكره بما يقدر عليه العبد وبين ضده ولا بين الصدق والكذب والعفة والفجور والاحسان الى العالم والاساءة اليه بوجه ما وان التفريق بالشرع بين متماثلين من كل وجه وقد كان تصور هذا المذهب على حقيقته كافياً في العلم ببطلانه وانه لايتكلف رده ولهذا رغب عنه فحول النظار من الطوائف كلهم فاطبق أصحاب أبي حنيفة على خلافه وحكوه عن ابى حنيفة أيضاً واختاره من اصحاب احمد أبو الخطاب وابن عقيل وأبو يعلى الصغير ولم يقل أحد من متقدميهم بخلافه ولا يمكن أن ينقل عنه حرف واحد يوافق النفاة واختاره من أئمة الشافعية الامام أبو بكر محمد بن اسمعيل القفال الكبير وبالغ في اثباته وبنى كتابه محاسن الشريعة عليه وكذا الامام اسعد بن على الزنجانى بالغ في

(قوله) والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف، أقول الانصاف أنه لامكابرة ولاخلاف بين الفريقين كما قررناه لك لكن لما خالطوا محل النزاع راح فريق مشرقاً وفريق مغرباً

راحت مشرقة ورحت مغربا   شتان بين مشرق ومغرب

ولو حذفوا الثواب والعقاب الآجلين ليتيقنوا جميعاً ان الحسن صفة الكمال والقبح صفة النقص وانه لامكابرة ولا جدال ولا قيل ولا قال وبهذا سقط قوله فلا يرد ماقيل بل يقال يرد وهو المراد (قوله) لحسن منه، أقول أى من الرب تعالى يدل له وخلق المعجزة والا فلم يتقدم له ذكر من أول البحث واذا رجعت الى ماحققناه علمت عدم وروده اذ ان هذا قبيح عند الفريقين، أولئك لكونه قبيحاً عقلياً، وخصومهم لكونه صفة نقص وهي هو، وقد قرره كلام الشريف المنقول في الشرح تقريراً شافياً

(قوله) والصدق النافع، قد عرفت ماذكره الامام المهدي عليه السلام وهذا يدفع دعوى البديهة فيه (قوله) والمنع مكابرة، أطلق المؤلف المنع لأن الأشاعرة ذكروا هاهنا جوابين «الأول» منع كون الحسن أو القبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم معلومين بضرورة العقل بل هما معلومان بالشرع أو العرف وهذا المنع قد سبق جوابه حيث قال المؤلف وليس ذلك بالشرع الخ فلم يقصده المؤلف لسبق الكلام عليه «الجواب الثانى» منع كون الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب هو المعلوم ضرورة بل المعلوم ضرورة هو الحسن أو القبح بمعنى آخر وهو ملائمة الغرض ومنافرته وهذا هو الذي قصده المؤلف بقوله والمنع مكابرة فلذا رتب عليه قوله فلا يرد ماقيل الخ وقد رد السعد المنع الثانى بقريب مما ذكره المؤلف حيث قال والمنع الثانى تكلف محض (قوله) فانه حقيقي، لأن فيه هدم دعوى المخالف (قوله) اذ لايتميز صدقه اشارة الى قوله لحسن منه الكذب

(قوله) قد عرفت ماذكره الامام المهدى عليه السلام الخ، ينظر في كون كلام الامام المهدى عليه السلام يدفع دعوى البداهة فتأمل اهح عن خط شيخه وفي حاشية الذي ذكره في الكذب الضار اه

ولا النبي عن المتنبي « واجيب » بانه نقص والنقص على الله محال وهو ساقط

انكاره على أبي الحسن الاشعري القول بنفي التحسين والتقبيح وانه لم يسبقه اليه أحد وكذا أبو القسم الراغب وكذا أبو عبد الله الحليمي وخلائق لايحصون وكل من تكلم في علل الشرع ومحاسنه وما تضمنه من المصالح ودرء المفاسد فلا يمكنه ذلك الا بتقرير الحسن والقبح العقليين اذ لو كان حسنه وقبحه بمجرد الأمر والنهي لم يتعرض في اثبات ذلك لغير الأمر والنهي فقط ولاينتج الكلام في القياس وتتعلق الاحكام بالاوصاف المناسبة المقتضية لها دون الاوصاف الطردية التي لامناسبة فيها فيجعل الاول ضابطاً للحكم دون الثاني الاعلى اثبات هذا الأصل فلو تساوت لانسد باب القياس والمناسبات والتعليل بالحكم والمصالح ومراعاة الأوصاف التي لاأثر لها انتهى ومنه يعلم مجازفة ابن حجر المكي في فتاويه الصغرى حيث ضلل العلامة ابن تيمية في ذهابه الى قاعدة الحسن والقبح عقلا وأوهم أنه انفرد بذلك عن جماعته وأهل نحلته والتزم كل مايلزم على هذه القاعدة بناء أنها لوازم فاسدة وماعلم ان مايلزمها لافساد فيه ومافيه فساد لايلزمها وانها لو بطلت لبطل القياس وانهار الأساس كما أشار اليه ابن القيم في هذا الكلام الذي بلغ أعلى درجات النصيحة ولقد صدق رحمه الله تعالى فان العضد وناهيك به لما بلغ الى القياس في شرح اصول ابن الحاجب اضطرب وبعد وقرب حتى وقع في مناقضة المذهب ، وكذا من هو أكبر منه في فن الكلام كالبيضاوي في المنهاج وكفى به وكذا من هو دونهما كابن السبكي في جمع الجوامع والمحلي في شرحه والقاضي زكريا في لبه وشرحه فمن شاء ان يراجعها فليراجع وانما يقولون بافواههم ماليس في قلوبهم حتى ان ابن عبد السلام وهو كما قالوا سلطان علمائهم قال ان مرجع الشرائع الى اعتبار المصالح ودرء المفاسد وتبعه ابن السبكي قال ان درء المفاسد من جملة المصالح فرجع الشرائع الى اعتبار المصالح فقط كذا نقله عنهما الاسيوطي في أوائل الاشباه والنظائر الفقهية وكم وكم لهم من جنس هذا الصنيع وليست هذه المناقضة باغرب من التصميم على مناقضة القرآن العظيم فان قولهم لو عكس الشارع القضية كما قال المعترض فقبح ماحسنه وحسن ماقبحه لانقلب الأمر مناد بخلاف قوله تعالى « أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون » فكانهم في هذا الخطاب وأمثاله هم المعنيون فانا لله وانا اليه راجعون ، وفي لفظ تحكمون من هذه الآية الكريمة اشارة جليلة جلية الى ان الاحكام العقلية يفهمها كل من سلمت فطرته عن تغيير الجبرية انتهى المراد نقله

(قوله) ولا النبي عن المتنبي ، اشارة الى قوله وخلق المعجز الخ (قوله) واجيب بانه نقص الخ ، هذا الكلام الى قوله ولا يخفى مافي هذا الكلام من التعسف نقله المؤلف عليه السلام من المواقف وشرحه ماخلا قوله وهو ساقط فانه من المؤلف عليه السلام رداً لهذا الجواب فيكون قوله قال في المواقف وشرحه بياناً لسقوطه وذلك مبني على ان صاحب المواقف أراد الاعتراض على أصحابه من الاشاعرة بان جوابهم بالنقص فيه تسليم المدعى وهو القبح العقلي وانما قلنا ان كلام المؤلف مبني على ذلك ليتم كون قوله قال في المواقف الخ بياناً لقوله عليه السلام وهو ساقط ، لكن يقال ان صاحب المواقف لم يقصد الاعتراض على أصحابه بان فيه تسليم المدعى بل قصد الاعتراض بغير ذلك وهو أن النقص الذي هو محال عليه تعالى عندهم هو النقص في صفاته وهو الكلام النفسي الذي جعلوه من صفاته الازلية عندهم ، وأما خلق الكلام اللفظي الكاذب في جسم وخلق المعجز فانه عندهم ليس من صفاته الازلية بل هو عندهم فعل من أفعاله وهو ممكن وليس بقبيح كسائر أفعاله إذ لاحكم للعقل عندهم « وتوضيح » المقام أنهم لما استدلوا على امتناع الكذب عليه تعالى بوجوه أحدها أنه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعاً قال السيد في شرح المواقف هذا الوجه انما يدل على أن الكلام النفسي الذي هو صفة له قائمة بذاته يكون صادقاً والا لزم النقصان في صفته ولا يدل على صدقه في

(قوله) لم يقصد الاعتراض على أصحابه ، الظاهر من كلام صاحب المواقف أنه قصد الاعتراض على أصحابه بان فيه تسليم المدعى لعدم الفرق بين النقص العقلي والقبح العقلي كما افاده المؤلف عليه السلام لا كما قرره المحشي تبعاً للشريف وعنوان البحث بقوله واعلم اشعار بالاعتراض على التقرير الذي ذكره المؤلف عليه السلام وهذا هو الذي أفاده السعد في شرح المقاصد ونقل كلام العضد قال فيه بعد ايراد ان الكذب نقص باتفاق العقلاء مالفظه ، واماوجه استحالة النقص ففي كلام البعض أنه لايتم الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي ، وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقلياً كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعياً لزم الدور ، وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلي بل هو بعينه انتهى المراد نقله من المقاصد وهو ظاهر في أنه اريد الاعتراض بان النقص في العقل هو بعينه القول بالقبح العقلي وهذا ما أراده المؤلف عليه السلام اهـ ح

الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ، ثم قال ولما كان لقائل أن يقول خلق الكذب أيضاً نقص في فعله فيعود المحذور اشار الى دفعه بقوله « واعلم » أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى انتهى « فظهر » ان قوله واعلم الخ أورده في المواقف اعتراضاً على الأشاعرة بأن الكلام اللفظي الكاذب عندهم ليس من النقص في صفاته الذي هو محال عندهم لأن المحال هو النفسي ولذا عدل الى الاستدلال على امتناع الكذب عليه تعالى بوجه آخر حيث قال الوجه الثالث من الأوجه الدالة على امتناع الكذب عليه تعالى قال وعليه الاعتماد، قال في شرح المواقف لدلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً وقد أشار المؤلف بقوله « واجيب » بأن امتناع الكذب الخ ، وبما نقلناه يظهر وجه تخصيص الكلام اللفظي بالذكر فانه لا يظهر بما أراد المؤلف من نقل كلام المواقف وعلى ماذكرنا كان الاولى أن يقول المؤلف عليه السلام وهو ساقط اذ المحال عندهم هو الكلام النفسي لا الكذب اللفظي فخلق المعجز على يد الكاذب ليس بمحال اذ هو فعل من أفعاله وهو عندهم ممكن فاذا منعوا ذلك لأجل النقص لزم منه تسليم المدعى وهو التقبيح العقلي ثم يقول المؤلف عليه السلام ولذا قال في المواقف واعلم الخ ثم يقول ولأجل هذا الاعتراض عدلوا الى استدلال آخر على امتناع الكذب عليه تعالى وقالوا انما امتنع الكذب بخبر النبي الخ وبهذه العبارة ينتظم المعنى ويظهر المراد وقد عرفت بما ذكرناه ان الذي أورده المؤلف جواباً ثانياً لم يجعلوه جواباً لقوله واعلم بل جعلوه دليلاً ثانياً على امتناع الكذب منه تعالى فتأمل

قال في المواقف وشرحه « واعلم » انه لم يظهر لي فرق (١) بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص (٢) في افعاله تعالى

---

(١) الأشعرية يقولون لا حسن ولا قبح للافعال أي لا تتصف بايهما قبل ورود الشرع الامن جهتين فتحسن الأفعال وتقبح أي تتصف بايهما ، الأول كون الفعل ملائماً للطبع أو منافراً له فيوصف من هذه الجهة بحسن وقبح ، والثانية كونه صفة كمال أو صفة نقص كالعلم والجهل فيوصف بكونه حسناً أو قبيحاً من هذه الجهة ولا يدرك العقل استقلال الاشياء ولا يوصف أي هذين بكونه حسناً عقلياً أو قبيحاً عقلياً اذ هم نافون للقبح العقلي كما ذكره عضد الدين في المواقف تصريحاً ولهذا قال « واعلم » انه لم يظهر لي فرق الخ فظهر أن الاتفاق بين العدلية والاشعرية انما هو في كون بعض الأفعال قد توصف بحسن وقبح بأي الجهتين لا بكونه قبيحاً عقلياً أي ان العقل يدركه فتأمل اه من خط سيدي الصفي احمد بن محمد بن اسحق رحمه الله

(٢) في الاحتراس مالفظه واما مايقال من أن مرجع الكذب في اللفظي الى المعنى وهم مصرحون بأن النفسي مدلول اللفظي ومعناه فيلزم من الكذب في اللفظي نقص في النفسي لأنه معناه، فمما لا يلتفت اليه طالب الحقائق وذلك لأنهم مصرحون بأن كلامه تعالى في الأزل لا يتصف بمضي ولا حال ولا استقبال ولا غير ذلك مما يمتنع ويستحيل في الأزلي القديم وانما يتصف بها فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات فكيف يمكن أن يكون معنى ومدلولا للفظي الموصوف بهذه الأوصاف وهم انما احتاجوا الى نفي أوصاف الزمان ونحوها عن النفسي فراراً مما أورده أصحابنا من لزوم الكذب في الكلام النفسي حيث وقع الاخبار فيه بطريق المضي نحو « انا أرسلنا نوحاً » و« عبس وتولى أن جاءه الأعمى » فان ذلك يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يكون الازلي مسبوقاً بغيره سبقاً زمانياً فأجابوا بهذا الدفع ووقعوا بمثل هذا الجواب فيما فروا عنه مع ارتكاب المكابرة وقد اعترف المعترض فيما سيأتي بأن نحو قوله تعالى انا أرسلنا نوحاً متصف بالدلالة على المضي نظراً منه الى قدم اللفظي والتجأ الى جعل مضي الارسال بالنسبة الى زمن الانزال وهو كما يأتي باطل بل محال ، ثم لا يخفى ان اللفظي اذا كان عبارة عن النفسي الذي لا اختيار فيه قطعاً كان قوله تعالى بالحق مما لا اختيار فيه أيضاً والا اختلفت العبارة والمعبر عنه فيكون صيرورته حقاً ترجيح بلا مرجح وهذا معنى ماقاله العضد ان ترجيح الكلام لذاته وعلى هذا فلا مدح في مثل « والله يقول الحق » بل ليس بصحيح على مذهب المعترض كما عرفت آنفاً اه

(قوله) وعلى ماذكرنا كان الاولى الخ ، المتعين هو ماقرره المؤلف ففيه الزام الخصم بالقبح العقلي حيث أقر بان النقص العقلي هو بعينه القبح العقلي وأما حمل كلام العضد على ماقرره المحشي فغاية مايفيده ضعف الدليل المذكور وعدم مطابقته لما عليه المنكرون

« واجيب (١) » بأن امتناع الكذب عليه انما هو لخبر النبي ﷺ وذلك يعلم بالضرورة من الدين قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد(٢)ثم قال« فان قيل » صدق النبي ﷺ انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه على تصديق(٣)النبي اذا امتنع عليه الكذب فيلزم الدور(٤)« قلنا» التصديق بالمعجزة(٥)وهي تصديق فعلي لاقولي(٦) ثم قال وكيفية دلالتها عندنا اجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها(٧)

(١) في حاشية ليس هذا الجواب عن هذا الايراد وانما جعله في المواقف وجهاً مستقلا لامتناع الكذب عندهم اه (٢) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً اه شرح مواقف (٣) عبارة شرح المواقف للشريف مع عبارة المواقف فان قيل صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه اياه على الصدق أى صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب أن يكون كلامه صادقاً فصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الخ اه (٤) اذا ثبت صدقه بصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم اه شرح مواقف (٥) ان قيل من أين يعلم أنها لاجله فانا لا نأمن أن تكون لأجل غيره أولا لسبب وهو لا يقبح عندكم يعنى كونها لالسبب فينظر اه (٦) ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا تتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه اه شرح مواقف للشريف (٧) بالنظر لا بخلق العلم اه

(قوله) قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد ، أقول ان كان الاعتماد على هذا دل على نفي ما أثبتوه من ادراك العقل صفة النقص لأنه لم يلجئهم الى هذا الجواب الا عدم التفرقة بين القبيح العقلي وصفة النقص وهذا خلاف ماقرروه من الاتفاق على ادراك العقل صفة النقص «والتحقيق» ان صاحب المواقف أراد الاعتراض على أصحابه بأنهم انما يثبتون صفة النقص ويعدونها محالة في حقه تعالى في النقص في صفاته وهو الكلام النفسي الذي جعلوه من صفاته الازلية واما خلق الكلام اللفظي في جسم حادث وخلق المعجزة فانه ليس من صفاته الازلية عندهم بل هو فعل من أفعاله تعالى وليس بقبيح كسائر أفعاله كذا قرره سيلان في حاشيته وحقق أنه وهم المصنف في محل نقل كلام المواقف ، اذا عرفت هذا فعنى كلام الشريف فاصحابنا كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى معناه ان الكلام اللفظي من أفعاله وأفعاله تعالى لاتوصف بانها صفة نقص انما يقال ذلك في صفاته وليس الكلام اللفظي منها فقولهم يعنى اصحابه ان الكذب صفة نقص اقرار بالقبح العقلي لان صفة النقص لاتجرى في أفعاله بل قياس رأيهم ان يقولوا انه يفعل تعالى الكذب ولا يقبح منه الا أنه ورد الشرع بتنزهه تعالى عنه وعلم من الدين ضرورة وهو الجواب الذي قال عليه الاعتماد « قلت ولا يخفى انا قد نقلنا نص الفخر الرازي بان الكذب صفة نقص لاتصدر منه تعالى وهب ان تحقيق مذهبهم هو ماقاله الشريف فانه لايخفى بطلان هذا على أصلهم لان الكلام اللفظي هو الكتب السماوية مثلا وان كان من أفعاله فانه اخبار عن الكلام النفسي وعبارة عنه قطعا اذ الالفاظ قوالب المعاني ، واذا كانت اخباراً عنه وهو صفة ذاته فانها لاتكون الا أخباراً صادقة يستحيل فيها الكذب والا لما كانت اخباراً عن الصفة وهي اخبار عنها هذا خلف وحينئذ يتم القول بان الكذب في الكلام اللفظي صفة نقص يتعالى عنها لانه عبارة عن النفسي فكما لايجوز في النفسي أن يكون كذباً لانه يلزم منه صفة النقص فاللفظي عبارة عنه فلا يجوز ان يصح كذب العبارة ويمتنع كذب المعبر عنه

(قوله) انما هو لخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، يعنى خبره بالصدق لا لكونه نقصاً وقوله وذلك أي خبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بامتناع الكذب على الله تعالى (قوله) وهذا عليه الاعتماد ، قد عرفت وجهه مما سبق (قوله)وهي تصديق فعلي ، يعنى فلا يتوقف صدقها على صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم المتوقف على صدقه تعالى بل اذا كانت تصديقاً فعلياً فصدقها باجراء الله تعالى العادة كما سيأتي فلذا قال المؤلف عليه السلام ثم قال وكيفية دلالتها الخ أي دلالة المعجزة على الصدق

للتحسين والتقبيح فان الكذب هو من صفات الافعال وهو غير قبيح عندهم ويجوز على الله سبحانه ولعل هذا هو وجه حمل الشريف لكلام العضد عليه وهو حمل متعسف وخروج عن ظاهر مايفيده كلامه وقد سبق نقل كلام السعد في المقاصد وايراده لكلام العضد على الوجه الذي أراده المؤلف عليه السلام من أن تسليم النقص في الأفعال هو بعينه القول بالقبح العقلي والله سبحانه أعلم ح

(قوله) ولا يخفى مافي هذا الكلام من التعسف ، بحمل التصديق على خلاف حقيقته لغير قرينة ولأن كيفية الدلالة اذا كانت باجراء الله العادة والعادة يجوز تخلفها فدلالتها على امتناع الكذب مع هذا التجويز تعسف « قلت » ويؤيد ذلك ماذكروه في بيان كون دلالتها عادية حيث قالوا دلالة المعجزة على الصدق ليست عقلية كدلالة الفعل على وجود الفاعل اذ لو كانت عقلية لم تتخلف وليس كذلك دلالة المعجزة فان الخوارق الحاصلة عند قيام الساعة كانفطار السماء قد تخلفت دلالتها على صدق مدعي الرسالة اذ لا ارسال في ذلك الوقت وكما في اظهارها على يد الكاذب فانه ممكن امكاناً عقلياً لشمول قدرة الله للممكنات باسرها لكنه ممتنع عادة بل دلالة المعجزة على الصدق عادية لاجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها وبينوا ذلك بمثالين ذكرها في شرح المواقف ثم ان القاضي الباقلاني اعترضهم بان ذلك ان كان باجراء الله تعالى العادات فاذا جوزنا انخراق العادات عن مجراها العادي جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لامحذور سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض أنه جائز (قوله) لعدم النظر منه ، ان اريد بالنظر الفكر فيما يؤدي الى العلم بصدقها فقد عرفت ان العلم بصدقها عندهم عادي حاصل بخلق الله ولعله أراد بالنظر مشاهدة المعجز والشعور بها ليتعقبه العلم العادي ولايخلو الكلام عن خفاء (قوله) مقدور لله ، أي لايحال كما ذكروا لكن قدعرفت ان الاشعرية يقولون ايضاً بانه ممكن مقدور لكنهم يقولون بامتناعه عادة لاعقلا والعدلية يقولون بانه مقدور ايضاً لكن امتناعه لكونه قبيحاً عقلا فيمتنع وقوعه عقلا في حق الله تعالى اذ هو اضلال فيكون العمدة في الجواب هو بيان وجه امتناعه عند العدلية فهم يقولون امتنع عقلا والأشعرية يقولون امتنع عادة ويكون ذكر كونه مقدوراً توطئة لذلك فتأمل

ولا يخفى مافي هذا الكلام من التعسف مع انا نقطع بانه قد لايحصل للبعض العلم بالصدق لعدم النظر منه في المعجزة فلم يخلق فيه فلم تقم عليه الحجة وبطلانه معلوم ، والحق ان خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله تعالى (و) ثالثها وهو الزامي ايضا لو لم يكن الحسن والقبح عقليين بل ثبتا شرعا فقط (لجاز التعاكس) فيهما فان الشارع يجوز ان يحسن ماقبحه ويقبح ماحسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة «واجيب(١)» بان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان بأحد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه وقد اشرنا الى دفع هذا الجواب في اثناء الدليل الاول (٢) وقد استدل على اثباتهما بالعقل بأدلة

(١) هو صاحب شرح التجريد اه (٢) حيث قال فلا يرد ماقيل اه وفي حاشية حيث قال والمنع مكابرة الخ اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

(قوله) لا بالمعنى المتنازع فيه ، أقول قدعرفت ان المعنى غير المتنازع فيه هو أحد المعنيين فتذكر

(قوله) ماقبحه العقل ، لم يذكر لفظ العقل في بعض النسخ كما هو عبارة شرح التجريد وهو الاولى (قوله) في اثناء الدليل الأول ، حيث قال كل ذلك يدركه العقل بديهة الى قوله فلا يرد ماقيل الخ

(قوله) بل دلالة المعجزة على الصدق عادية ، ويمكن أن يقال اذا كانت دلالة المعجزة على الصدق باجراء العادة فكيف بالمعجزة الظاهرة على يد أول نبي اظهرت على يده المعجزات فتأمل اه سيدي اسمعيل بن محمد قال ووافق كلامه كلام المقبلي في الارواح اهـ ح

(قوله) ويكون ذكر كونه مقدوراً توطئة لذلك ، ويحتمل ان المؤلف أراد بقوله مقدور لله الجواب عن ظاهر مقالتهم التي نقلها المؤلف سابقاً حيث قال والنقص على الله تعالى محال اذ قد عرفت تضعيف صاحب المواقف لتلك المقالة كما نقلناه عنه اه منه ح

(قوله) و هو الأولى ، بل هو المتعين كما لايخفى اهـ ح عن خط شيخه

حقيقية والزامية غير ماذكرناه تركناها اختصاراً (قالوا) اولا محتجين على ماذهبوا اليه من نفي حكم العقل بهما (العبد مجبور (١)) في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ماليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا، بيانه (٢)

(١) هذه عبارة المواقف في المقصد الخامس من الموقف الخامس فسرها بعد ذلك بان مرادهم بالمجبور غير المستقل بالفعل اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) أي بيان كونه مجبوراً اه شرح مواقف

(قال) قالوا العبد مجبور الخ، أقول «اعلم» ان هذا الدليل ذكره ابن الحاجب وزيفه بقوله وهو ضعيف ثم ذكر ما ذكره المصنف في وجه الضعف فما كان يحسن من المصنف ان يذكره لانه اذا ضعف الخصم دليل مدعاه فقد كفانا مؤنة الكلام عليه والسعيد من كفي ومثل هذا تضييع للاوراق والاوقات وكأنه لما رأى المحقق العضد قد رد على ابن الحاجب بما سيذكره المصنف قريباً رجح عنده عدم ضعف الدليل فذكره وقوله مجبور في أفعاله، يقال لو كان كذلك بطل ما اتفقوا عليه من اثبات ادراك العقل للقبيح والحسن لصفة النقص والكمال وملائمة الغرض ومنافرته أيضاً «واعلم» أنه قد اجيب عن هذا الالزام بالمعارضة بان العقل حاكم عندكم كالشرع فيمتنع اثبات صفاته تعالى بحكمه حتى يعلم ان خالقه عدل لم يخلقه للحكم بالكذب، ولا نعلم كون خالقه عدلا الا بحكمه فيدور وماهو جوابكم فهو جوابنا وبالحل لجواز كذبه تعالى فان النزاع في صفة الفعل وخبره تعالى الذى جوزتم كذبه صفة ذات لانه نوع من الكلام الذى هو نوع من العلم كما تقرر في علم الكلام ويمتنع تعلق العلم بغير الحقيقة للزوم الجهل المستلزم العجز المنافي للربوبية فيرجع النزاع الى ان كلامه تعالى صفة ذات كما نقول أو صفة فعل كما تقولون ومحله الكلام ويمنع بطلان خلق المعجزة للكاذب مسنداً بخلق الخوارق للدجال ونحوه من السحرة وخلق المضار المصيبة لمن لاذنب له والتمكين من المعاصي ونحو ذلك مما يقبح منا فعل مثله عقلا وشرعا فما هو جوابها تى فهو جواب تلك، ولا يقال ان كذب مثل الدجال وحسن المضار معلوم باخبار الانبياء عليهم السلام فان مامن نبي الا وأنذر قومه الدجال وعرفهم مصلحة خلق المضار من الاعواض والاعتبار لانا نقول ان استقلت المعجزة بالدلالة على الصدق به بدون توقف على العلم بعدل الله تعالى بالعقل فهو ماندعي من كون الاحكام كلها بالشرع وان توقفت على العلم بالعدل بالعقل كان ذلك نقضاً لدلالتها العقلية فانها تبطل بالنقض لجواز كونها كخوارق الدجال واما الاعتبار فنفع الغير بمضرة غيره قبيح، والاعواض لا يعلم وقوعها الا بعد العلم بالعدل لكن العدل لا يعلم الا بوقوعها وهو دور توقف، لا يقال قد قام دليل العدل بغيرها أعني علم الله بقبح القبيح وغناه عنه لانا نقول هذا موجود في الحسن وهو عالم بحسنه وغني عنه وقد فعله فالحق ان تجويز الحكمة في فعل الامرين كاف في حسن الجمع، والقول بلزوم افحام الرسل حيث يقول الكافر لا أنظر في معجزتك حتى يجب علي النظر بالشرع لكن لاوجوب للشرع الا بالشرع فيدور ساقط لانه مع كونه لازماً على تقدير الوجوب بالعقل أيضاً معاندة اذ قوله لا أنظر حتى يجب على ظاهر في العناد فان المناظرة والافحام لا يكونان الا بحجة لا بعناد فان المناظرة ليست على الوجوب بل على الانصاف والانصاف اذا حصل ملزوم للنظر وقد استوفينا أدلة استقلال

(قوله) قالوا العبد مجبور الخ، هذا من أدلتهم المزيفة عند ابن الحاجب لانه ضعفها بما ذكره المؤلف عليه السلام من قولهم ورد ما تمسكوا به الخ وقد أورد المؤلف عليه السلام في تحرير هذا الاستدلال وجوابه حاصل مافي شرح المواقف (قوله) بهذه الصفات، الاشارة الى الحسن والقبح في الأفعال فلذا جمعهما في قوله هذه الصفات نظراً الى تكثرها في الأفعال وان كان المتقدم وصفين فقط وهما الحسن والقبح

(قوله) وان كان المتقدم وصفين، أو باعتبار ان أقل الجمع اثنان اه منه ح

ان العبد ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر لان الفعل منه واجب والترك ممتنع (والا) يكن كذلك بل تمكن من الترك فلا يخلو اما ان يتوقف وجود الفعل منه على مرجح للفعل على الترك او لا (فان لم يتوقف على مرجح) بل صدر عنه تارة ولم

المعجزة بافادة الصدق والعدل في شرح شرح القلائد انتهى الا أنه يقال على قوله حتى يعلم أن خالقه عدل لم يخلقه للحكم بالكذب بماذا يعلم وقد ابطلت العقل والشرع وطويت بساط التكليف وهذه سفسطة لاتسمع ولايلتفت اليها وهذه المعارضة قد أوردها السيد في مؤلفاته كلها الاصولية وهي التى حكى المحقق المقبلي أوائل العلم الشامخ أنه وقف عليها في شرح السيد على الفصول عنده فأورد عليه ثلاثة ايرادات « الاول » ان كلام الناس مبنى على صحة العقول « الثانى » هل بالعقل عرفت هذا « الثالث » اذا بطل العقل والشرع فلا حجة للرسول ، وحكى أجوبة للسيد عليه غير قوية والحق في المسئلة مع المقبلي ، واما الحل الذى ذكره فانه صحيح سواء قالوا الكلام من صفة الذات أو من صفة الفعل فانه ان كان من صفة الذات فالكذب صفة نقص لاتجوز عليه وان كان الكلام من صفة الافعال فانه عبارة عن الكلام النفسى الذى هو صفة الذات والكلام النفسى يمتنع الكذب فيه لما ذكر فيمتنع أيضاً في الكلام اللفظي لكونه عبارة عنه كما ذكرناه قريباً ، وأما قوله وقد استوفينا استقلال المعجزة بافادة العلم بالصدق والعدل في شرح شرح القلائد ، فنقول أنه قال فيه بعد كلام ولانسلم ان العلم بكون المعجزة دالة على الصدق يتوقف على العلم بكون فاعلها لايخلقها الا للصادق وسند المنع هو ان دلالة المعجزة لذاتها أعنى لكونها معجزة ولهذا منعتم أن تخلق للكاذب لدلالتها على تصديقه بمجرد كونها معجزة للبشر لا للنظر الى كونها من فعل الله ويدل عليه قوله تعالى « فأت به ان كنت من الصادقين ، فأتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين » فجعل الصدق لازماً للاتيان بالمعجزة ، وأيضاً لو فرضنا أن الانبياء عليهم السلام يدعون وحاشاهم ان الله تعالى يفعل القبيح أو يبيحه تعالى عن ذلك ثم يجيئون على ذلك بمعجزة على شروطها هل كانت تدل على صدقهم فيجب اتباعهم فيما ادعوه أولاتدل ان قلتم تدل كان ذلك نقضاً واضحاً لما اشترطتم في دلالتها من كون فاعلها لايفعل القبيح وان قلتم بانها لاتدل كان للبراهمة أن يقولوا ذلك لما ادعوه من قبح ماجاءت به الانبياء عليهم السلام من جواز ذبح البهائم ونحوه فلا تكون المعجزة دليلا عليهم ولاحجة لله ولا لرسوله والاجماع منعقد على أنها حجة بالغة على المؤمن والكافر ، واما قولكم في دفعه ان الشارع لما أباح ذبحها علمنا أنه قد ضمن لها عوضا يقابله فيرتفع حقيقة الظلم عنه فانما هو مجرد تصديق للشارع في تحسين الذبح وهو غير مستند الا الى مجيئه بالمعجزة الموجبة لتصديقه وهو وان كان كافياً كما هو الحق لكنه محل نزاع البراهمة اذ محصله الاستدلال بفعل القبيح العقلي على كونه حسناً وهو محل نزاعهم اذ يلزم أن يحسن من الشارع فعل كل قبيح عقلي لحكمة معينة ولا وجه لاستحسان قبيح دون قبيح وذلك يوجب أن لايكون للعقل حكم مبتوت وأنتم تمنعون ذلك حين لاتلقون مقاليد الاحكام كلها لله ، وأيضا لو منع تجويز كون فاعل المعجزة يفعل القبيح عن دلالتها على الصدق لمنع تجويز كون العالم ليس من فعل الله كما تقوله المفوضة والباطنية والمنجمة والطبائعية عن دلالته على وجوده ، يقال فان قلتم قد بطلت هذه التجويزات بالدليل قلنا وكونه يفعل القبيح قد بطل بالدليل وفي المقامين لايلزم تقديم ابطال

(قوله) فان لم يتوقف على مرجح ، أصلا لا ارادة ولا غيرها

يصدر عنه اخرى من غير سبب يرجح وجوده على عدمه (فاتفاقي) أي فالفعل اتفاقي صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا(١) لان الفعل الاختياري لابد له من ارادة جازمة ترجحه (٢) (والا) يكن كذلك بل توقف وجود الفعل منه على مرجح لفعله على تركه فاما ان يكون ذلك المرجح من العبد او لا ان لم يكن من العبد فالفعل مثله وان كان من العبد (عاد التقسيم) بان ينقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه(٣)

---

(١) فلا يتصف بحسن ولا قبح اه (٢) يعني ترجح الوجود على الترك لا أنها تصيره راجحاً اذ قد يريد المرجوح وهو ما تركه أولى من فعله اه (٣) أي عن العبد اه (*) قال العضد ان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازماً فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل ، وعبارة الحلي في شرحه على مختصر المنتهي المسمى غاية الوصول فمع ذلك المرجح اما أن يكون الفعل واجباً أو جائزاً ويعود التقسيم الى أن ينتهي الى الوجوب وهو قول بالجبر اه

(قوله) فاتفاقي ، فهو كفعل الساهي والنائم (قوله) فالفعل مثله ، أي في أنه ليس من العبد كما هو ظاهر العبارة ، وفي شرح المواقف أن الفعل يكون مع ذلك المرجح واجب الصدور والا لم يكن ذلك المرجح مرجحاً تاماً واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه كان اضطرارياً لازماً لا اختيارياً بطريق الاستقلال

خلاف المطلوب على الجزم بالمطلوب لدليله وذلك ان الموصل الى المطلوب انما هو دليله لا إبطال ماعداه وان كان قد يستلزمه اذا كانا في طرفي نقيض، وتحقيق المقامين أيضا ان تصور خلاف المطلوب في نفسه كثيراً ما يتأخر عن الجزم بالمطلوب وان ابطاله يتوقف على تصوره فكيف يتصور الجزم بالمطلوب لدليله على ابطال شيء لم يتصوره، اذاً لوجب ان لا يجزم بمطلوب عند وجود دليله فالتجويز معارض لم يتصور أو قد تصور لكن لا يعلم تمام معارضته وكل ذلك رجوع الى مذهب السوفسطائية من قبول الشك في العلوم كلها ولنعقد الدليل على المطلوب بتصحيحه بأمرين «أحدهما» كون دلالة المعجزة على الصدق لا يتوقف على غير العلم بكونها معجزة كما حققناه «وأما الثاني» فمن المعلوم ان ايمان من آمن بالانبياء عليهم السلام من الكفار الخلص النافين للصانع لم يتوقف الا على العلم بالمعجزة من دون نظر الى كونها من فعل الله أو فعل غيره فضلا عن عدل لا يفعل القبيح من ارسال الكذابين وخلق المعجزة لتصديقهم وهذا المعنى مما علم ضرورة بين أهل الاسلام ومن ادعى أنهم لم يؤمنوا الا بعد تصحيح النظر في الحكم أولا بعدل الله توجه اليه سهام التكذيب بأسنى موارد الكتاب والسنة فان ايمان السحرة عقيب القاء العصى بعد اعتقادهم ربوبية فرعون العقيدة الجازمة وكذلك ايمان فرعون أيضا حال انطباق اللجة عليه وايمان قوم موسى لما رأوا العذاب وغير ذلك مما يطول تعداده ويسمج ايراده كل ذلك مما يدل على أن الايمان بمجرد روية المعجزة لتقدم المهلة المتسعة للنظر في أنه يجوز من الله خلق المعجزة على يد الكذاب أولا يجوز، وأيضا لو سلم بقاء تجويز الكذب عند رؤية المعجزة على بعده فهو تجويز مرجوح فان الخوف معه والامن مع تجويز خلافه وهو الصدق كما يشير اليه قول مؤمن آل فرعون «ان يك كاذبا فعليه كذبه وان يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم» واذا كان الكذب تجويزاً مرجوحا كانت المعجزة دالة على الصدق دلالة راجحة والدلالة الراجحة هنا توجب الطمأنينة للامن ولا نريد من الدليل غير ما يوجب الاعتقاد المطابق الثابت بالطمأنينة واذا ثبتت دلالتها على صدق من جاء بها ثبت الاستدلال بما جاء به في علمي أو عملي من غير فرق وهذا هو المطلوب من صحة الاستدلال بالسمع على الالهيات

فيتسلسل وهو محال فيكون العبد مضطراً لاإختيار له في افعاله على جميع التقادير وكان مجبوراً فيها فلا يتصف بشيء منها بالقبح والحسن العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فاذ لامدخل للعقل فيهما واما عندكم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية (١)(ورد)ماتمسكوا به اولا (بمقابلته للضرورة) فلا يسمع دليل نصب في مقابلتها لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة « بيانه »ان كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختياراً في أفعاله ويجد الفرق بين الاختياري والاضطراري منها كحركتي الصعود والسقوط ويعلم بالضرورة ان الاولى تستند الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منها (و) ثانياً بلزوم (جريه) أي الدليل (في افعال(٢)الله تعالى) بأن يقال ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر والا فان لم يتوقف على مرجح فاتفاقي الى آخر مامر (٣) فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى وثالثاً بلزوم (نفي الحسن والقبح الشرعيين (٤)) لانهما في الشرع من صفات الافعال الاختيارية ايضاً فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لاتوصف بحسن ولا قبح في الشرع ويستلزم ايضاً كون التكاليف باسرها تكليفاً بما لايطاق ولا قائل به «ورابعاً» بأنا نختار مااشرنا اليه بقولنا (ثم المرجح(٥)) لفعل العبد على تركه هو (الارادة) للفعل التي شانها الترجيح والتخصيص فلا يلزم كون العبد

---

(١) يريد وقد بطل كونها اختيارية لأنه مجبور اه (٢) في نسخة في أفعاله اه (*) مع اتصافها بالحسن فلم يلزم الحكم وهو عدم اتصافها بحسن ولا قبح اه (٣) قلت لكن ينبغي هنا أن يقال فامابان يكون ذلك المرجح من الله تعالى بدل قوله فيما سبق اما ان يكون المرجح من العبد الخ أولا اه من خط سيلان (٤) لأن التكليف لغير المختار وان كان جائزاً لكنه غير واقع اه تلويح (٥) لفظ العضد نختار أنه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به اولا، اذ لامعنى للاختياري الامايترجح بالاختيار اه

(قوله)ويعلم بالضرورة ان الاولى تستند الى قدرته واختياره ، أقول أي والثانية لااختيار له فيها « قيل» لايخفى ان الخصم يمنع ضرورة الاختيار في حركة الصاعد لان المستدل ان أراد أن الاختيار فيها بديهي فممنوع مسنداً بان بداهة الاضطرار في حركة الساقط لاتستلزم بداهة الاختيار في حركة الصاعد وان أراد أن ضرورة الاختيار في حركة الصاعد استدلالية كفى ذلك في الفرق المدعى ولم يستلزم ضرورة الاختيار وانما يستلزمها دليل عليها آخر لكنه ان وجد معارض بدليل الاضطرار المذكور فهو مسموع لكونه ليس استدلالا في مقابلة بديهي وانما هو استدلال مقابل استدلال اه (قال) المرجح الارادة ، أقول وقال ابن الحاجب والتحقيق أنه يترجح بالاختيار ولا أدرى ماوجه عدول المصنف عنه الى الارادة الا أن يريد ان ارادة الفعل هي اختيارية تلاق الكلامان الا أن في نجاح الطالب أن القوم يريد الاشعرية مطلون لمعنى الاختيار في

(قوله) ويعلم بالضرورة ان الاولى تستند الى قدرته الخ ، هذا زيادة من المؤلف لم يذكرها ابن الحاجب ولاشراح كلامه في تضعيف الاستدلال لأن استناد الحركة الاولى الى قدرته اذا كان معلوماً بالضرورة وانه لولاها لم تصدر عنه تلك الحركة لم يتوجه قوله عليه السلام فيما يأتى واجيب عن الأول بان الضروري وجود القدرة لاتأثيرها لأن استناد الفعل الى القدرة وتوقف صدوره عليها هو معنى تأثيرها فكيف يتوجه منعه فيما يأتى مع الحكم هاهنا بكونه معلوماً بالضرورة فتأمل (قوله) ولا قائل به ، أي لاقائل بان التكاليف كلها تكليف بمالايطاق وان جوزوا ذلك أو قالوا بان البعض من ذلك فلا يتوجه الاعتراض على المؤلف بان بعضهم جوزوا فلا وفاق

(قوله) هذا زيادة من المؤلف الى آخر القولة، هذه الزيادة من المؤلف هي حاصل مافي المتن وقد نقلوه عن المعتزلة فقول المحشي أنه لوكان ضرورياً لمامنعوه في قوله واجيب عن الأول ، فيه نظر لأنه لايختص بزيادة المؤلف ولأنه قد صرح بان انكار الضرورة مكابرة ولأنه قد أجاب عن منعهم الضرورة في التأثير ودعواهم أن الضروري وجود القدرة لاتأثيرها أن وجود القدرة انما طريقه التأثير ففي كلامهم مغالطة وعدم انصاف الخ والله أعلم اه عن خط سيدنا ابراهيم خالد رحمه الله ح (قوله) فكيف يتوجه منعه الخ ، ينظر في كلام القاضي فكلام المؤلف قيم لأن الذي يحصل من كلامه الأول اثبات الضرورة للتأثير لالوجود القدرة والذي وقع به الجواب من جانب الاشاعرة أن الضروري وجودها لاتأثيرها فلا تدافع في كلام المؤلف الا لوكن من جانب قائل واحد فتأمل اهح عن خط شيخه (قوله) أي لاقائل الخ ، ينظر كيف توجيه هذه القولة فلم يظهر لها معنى اهح عن خط شيخه

مجبوراً في أفعاله وهذا هو الحل،(١) وما قبله اما نقض أو في حكمه « واجيب » عن الاول

(١) قال العضد وهو التحقيق والبواقي الزامية اه

البارى تعالى وفي المخلوق اما في البارى تعالى فلان المرجح قديم كما ذكره العضد هنا وذكره غيره مع قولهم يجب الفعل عند حصول المرجح دفعا للتسلسل فصار مضطراً أي ليس له ان لايفعل فلا يكون مختاراً وأما في حق العبد فلان الاختيار بزعمهم مخلوق فيصير العبد عند خلقه مضطراً اذ يوجد الله فيه الفعل وليس له دفعه فقد عاد الوجود كله الى الايجاب والاضطرار وهو الفاسفة المحضة وهم تارة يفسرون الكسب بالاختيار ويصرحون بانه مخلوق لله تعالى واخرى بانه قيام الفعل بالعبد ويفسرون القيام بحلوله فيه كلونه كما مضى من تصريح العضد والمواقف والجواهر وكما قال هنا وحقيقة القيام هو التبعية في التحيز وصرح به السعد وغيره انتهى « قلت » وقد قدمنا تصريح ابن أبي شريف بمرادهم بالقيام وتفسيره له بما لامزيد فيه بل قال ابن تيمية في كتابه منهاج السنة مالفظه ان المكن لايترجح وجوده على عدمه الا بمرجح تام يستلزم وجود ذلك المكن لان ذلك المرجح التام لو لم يستلزم وجود المكن لكان وجوده مع المرجح التام جائزاً لاواجبا ولا ممتنعا وحينئذ فيكون ممكنا فيتوقف على مرجح لان المكن لايحصل الا بمرجح فدل ذلك على أن المكن اذا لم يحصل بمرجح يستلزم وجوده امتنع وجوده وما دام وجوده جائزاً غير لازم لايوجد وهذا هو الذي يقوله أئمة أهل السنة المثبتون للقدر مع موافقة أئمة الفلاسفة لهم وهذا مما احتجوا به على أن الله خالق أفعال العباد انتهى بلفظه فقد أبان لك ايجاب المرجح لوجود المكن وانه كذلك في حق الله تعالى ويضم الى قول العضد المرجح قديم فيلزم قدم العالم اضطراراً لا اختياراً وقوله ان هذا مما احتجوا به على أن الله تعالى خالق أفعال العباد لانهم يقولون أن الله تعالى خالق المرجح للعبد وبعد خلقه تجب الافعال اضطراراً وهذا نفي للاختيار بالكلية « واعلم » أن التحقيق انا نختار أن الفعل مفتقر الى مرجح غير موجب وتمنع التقسيم وتسلسله لان تسلسله ينقطع لا بالاختيار للفعل عند وجود ذلك المرجح ، واما قول أبي هاشم انه اذا وجد الداعي وانتفى الصارف وجب الفعل، وصولة الرازى بهذا على المعتزلة والزام أبي هاشم الجبر فالتحقيق ان الداعي الى الفعل لاينفك عن الصارف عنه الذي هو داعي الترك فانه مامن فعل الا وهو مشتمل على مصلحة ومفسدة فالداعي والصارف متمانعان على الفعل والترك ولا يترجح أحدهما الا باختيار العبد وقال الحلي في شرح المختصر « فان قلت » التقسيم وارد لانه مع الاختيار ان وجب الفعل لزم الجبر والا لزم الاتفاق « قلت » عنه جوابان « أحدهما » وهو الحق أن الفعل مع الاختيار يكون واجباً ولا يلزم من وجوبه الجبر اذ هو وجوب لاحق حصل بعد فرض وجود العلة التامة التى هي القدرة والداعي ولا يلزم من حصول هذا الوجوب حصول الواجب السابق والموجب للجبر انما هو الوجوب بالمعنى الثانى لا الاول انتهى وقد طال البحث لما فيه من الاشكال فأردنا ايضاحه لفحول الرجال(قوله) واجيب عن الاول ، أقول هذه الاجوبة للعضد في شرحه لكلام ابن الحاجب

(قوله) وماقبله اما نقض ، كالثانى والثالث أو في حكمه أي في حكم النقض ، ومعنى النقض كما ذكره في الآداب تخلف الحكم عن الدليل كأن يقال وجد الدليل بعينه في هذه الصورة ولم يوجد الحكم فيها كما في الثانى والثالث ومعنى كونه في حكم النقض أن يستلزم الدليل فساداً آخر كما في الاول فانه استلزم نصب الدليل في مقابلة الضرورة وذكر شارح الآداب بان النقض لايختص بالتخلف وجعل القسمين نقضاً وجعل النقض عبارة عن منع بان يقال ان هذا الدليل غير صحيح اما لتخلف الحكم المذكور عنه أو لاستلزامه فساداً آخر على أي وجه (قوله) واجيب عن الاول الخ ، هذه الاجوبة ذكرها في شرح المختصر وتبعه شارح المواقف رداً لتضعيف ابن الحاجب

(قوله) كما ذكره في الآداب ، آداب البحث العضدي اه ح

(قوله) وجود القدرة لاتأثيرها ، أي لا وقوع الفعل بتأثير قدرة العبد واختياره والاستدلال انما هو على نفي الثاني وهو التأثير لا الأول وهو وجودها فلا يكون مصادماً للضرورة (قوله) بان مرجح فاعليته تعالى قديم الخ ، هذا الجواب ذكرته الاشعرية على تقدير تسليم ان الفعل الواقع لالمرجح اتفاقي لأن استدلالهم به فيما سبق انما هو الزام للمعتزلة على أصلهم من أن قدرة العبد لاتؤثر في فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي كما ذكره في شرح المواقف وهم لايقولون بذلك كما في الهارب من سبع اذا عرض له طريقان فانه يعدل الى أحدهما من غير مرجح ثم قالوا وعلى تقدير صحة ذلك نختار ان فعله تعالى متوقف على مرجح لكن مرجح فاعليته قديم الخ (قوله) هو ارادته القديمة ، أى تعلق ارادته كما ذكره الشريف قال لأن الارادة القديمة لاتكفي في وجود الحادث بل لابد من تعلق لها به وقد اعترض صاحب الجواهر ماذكروه من اتصاف التعلق بالقدم قال لأن التعلق أمر اعتباري واتصاف الاعتباري بالقدم أو الحدوث محال (قوله) لايجب تأثير قدرة الفاعل في الشرعي الخ ، لابد من تقييد الشرعي بكونه عند الاشعرية والعقلي بكونه عند المعتزلة كما هي عبارة المحقق الشريف اذ الاشعرية هم القائلون بانه يكفي مجرد وجود القدرة في الشرعي لاالمعتزلة والعقلي انما يقول به المعتزلة وهم القائلون بانه لايكفي مجرد وجود القدرة لا الاشعرية ولعل التقييد هو مراد المؤلف عليه السلام (قوله) في الجملة ، يعنى وان لم تكن تلك المقارنة على وجه التأثير أولم يكن لها مدخل في ايجاد الفعل أصلا (قوله) والجواب عن الأول ، يعنى من أجوبة شارح المختصر

بان الضروري وجود القدرة لاتأثيرها (١) وعن الثاني بان مرجح فاعليته تعالى قديم هو ارادته القديمة فلا يحتاج الى مرجح آخر (٢) بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث فيحتاج الى مؤثر فان صدر عن العبد تسلسل (٣) والا كان مجبوراً فى فعله « وعن الثالث » بانه لايجب تأثير قدرة الفاعل فى الشرعي (٤) بل يجب أن يكون مما تقارنه القدرة والاختيار في الجملة بخلاف العقلي (٥) « وعن الرابع » بان الاختيار والارادة من فعل الله تعالى لان اختيار العبد ليس باختياره والالزم التسلسل فيبطل استقلال العبد بفعله « والجواب » عن الاول بان جعل الضرورى وجود القدرة

(١) أى المعلوم بالضرورة هو ان للعبد قدرة في مثل الصعود دون السقوط . واما ان قدرته مؤثرة فيه ليكون اختيارياً فلا اه سعد (٢) أى متجدد إذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا هو الحدوث دون الامكان اه تلويح (٣) في حاشية بعد كلام مالفظه على أن الشريف في أثناء هذا المقصد يعنى السادس قال ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لاتتوقف على ارادته لتلك الارادة بل تحصل له تلك الارادة سواء أرادها أم لم يردها اه فبطل قوله تسلسل اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله بزيادة مفيدة (٤) في العضد وعن الثالث ان وجود الاختيار كاف في الشرعي يعنى لايحتاج الى استقلال العبد بالايجاد والتأثير وعندكم لولا استقلال العبد بالايجاد والتأثير اه (٥) أجمل المؤلف ماقصدوا في هذا الجواب ، والحاصل انهم قصدوا أنه يكفى في الشرع المقارنة الجملية عندهم بخلاف العقلي فلا يكفى عند المعتزلة وأما الاشاعرة فلا يقولون بالعقلي فلو قالوا به لكفى أيضاً المقارنة الجملية والمؤلف لم يقيد الشرعي بكونه عند الأشاعرة والعقلي بكونه عند المعتزلة والكلام مصرح به في شرح المختصر اه من خط سيلان

(قوله) وعن الثانى بان مرجح فاعلية العبد الخ ، أقول لفظ العضد وعن الثانى بان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد انتهى وكانه نقله الشارح بالمعنى وبسطه ايضاحاً لمرادهم ولا يخفى أنهم قد التزموا أن العبد مجبور وانما فروا عن كونه تعالى مجبوراً ولكنهم كروا الى ماعنه فروا كما قررناه (قوله) وعن الثالث الخ ، أقول عبارة العضد وعن الثالث ان وجود الاختيار كاف في الشرعي قال السعد أى لايحتاج الى استقلال العبد بالايجاد والتأثير

(قوله) كما في الهارب من سبع الخ ، تمثيل لما أراده الاشاعرة اهح عن خط شيخه (قوله) بل لابد من تعلق لها به ، أي بالحادث اه وقد اعترض صاحب الجواهر ماذكروه من اتصاف التعلق بالقدم قال لأن التعلق أمر اعتباري واتصاف الاعتبار بالقدم أو الحدوث محال اه منه ح وقد تقدم نقله في بحث اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى اهح

(قوله) مغالطة ، بجعل مجرد وجود القدرة هو الضروري وهو تأثيرها على ماهو الحق ولهذا قال وعدول عن الانصاف وذلك لأنهم عدلوا في الجواب عن التأثير الى مجرد الوجود هذا ماينبغي في توجيه كون ماذكروه مغالطة فان الظاهر ان ماذكروه منع لامغالطة (قوله) فانه لاطريق الى العلم بوجودها الا العلم الضروري باختيارنا ، « اعلم » أن المؤلف عليه السلام قد ذكر العلم بوجود القدرة طريقين الأول ماذكره هاهنا والثاني ماسيأتي من قوله ولولا تعلقها بافعال الخ ، وقد ذكر المؤلف مايفيد الحصر في الاول والثاني فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين وفي وجه ذكرهما جميعاً مع أن الثاني مغن عن الاول ومغن عنها ذكره بينهما . ولعله يجاب بان الأول طريق الى العلم بوجودها في الفاعل قبل ايجاد الفعل والثاني طريق الى وجودها فيه حال الفعل لأنها هي المؤثرة فيه « وبيان » ذلك ان معنى اختيارنا في أفعالنا عدم توقفها على شيء سوى الارادة منا ومعنى هذا التوقف انا ان أردنا الفعل أوجدناه وان لم نرده لم نوجده وهذا هو معنى الاختيار فلذا عطف عدم التوقف على قوله باختيارنا كالتفسير له وهذا طريق الى العلم بوجود القدرة فينا قبل الفعل وأما قوله ثم انا وجدنا مختاراً الخ فهو نتيجة الكلام السابق فلو قال فاذا وجدنا مختاراً الخ لكان أولى وقوله ولولا تعلقها أي القدرة وقوله لم نعلم وجودها أي حال الفعل « اذا عرفت » هذا الكلام اندفع قول الاشاعرة ان الضروري هو العلم بوجودها لاتأثيرها (قوله) وعن الثاني بانه لايفيدكم الخ ، هذا الجواب قوي لازم ولهذا لم يتخلص منه السيد المحقق في شرح المواقف والحمد لله فانه قال لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة بطريق الايجاب فاذا وجب الفعل الى آخر ماذكره المؤلف وجعله بعض المحققين من أهل حواشي شرح المختصر قادحاً عليهم حيث قال لكن الحق ان القول بتحقق شوب من الايجاب في حقه تعالى مما لايجري عليه المؤمن بل لايبعد أن يقال أنه كفر انتهى وصاحب الجواهر أيضاً ضعف الثاني من أجوبة العضد بقريب مما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) بطريق الايجاب ، اذ لو كان صدور الارادة القديمة بطريق الاختيار لزم أن لايكون القديم قديماً فثبت أن استنادها بطريق الايجاب (قوله) تطرق اليه الايجاب ، فلا يكون بطريق الاختيار

لا تأثيرها مغالطة وعدول عن الانصاف فانه لاطريق الى العلم بوجودها الا العلم الضروري باختيارنا في أفعالنا وعدم توقفها على شيء سوى ارادتنا ثم اذا وجدنا مختاراً يتمكن من فعل دون آخر علمنا وجودها في الاول دون الثاني ولولا تعلقها بافعالنا وتأثيرها فيها لم نعلم وجودها أصلا على أن نفي تأثيرها يرفع فائدة خلقها اذ وجودها ولا أثر لها كعدمها ، وعن الثاني بانه لايفيدكم ماذكرتموه لان ارادته تعالى قديمة عندكم وفعله تعالى مستند اليها وجوباً عندكم وهي مستندة الى ذاته بطريق الايجاب واذا وجب الفعل بما ليس اختيارياً له تطرق اليه الايجاب (١)

(١) لكن في المقصد السادس من الموقف الخامس من كتاب المواقف ماحاصله أن الأصل عند الاشعرية أن الفعل لايحتاج الى الداعي وان الترجيح للفعل أو الترك يقع بلا مرجح فلا يلزمهم ماذكر هنا من تطرق الايجاب الى فعل الله . وانما لزمهم لما اعترفوا بلزوم المرجح ليتم لهم الزام المعتزلة بالجبر اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

(قوله) مغالطة الخ ، أقول ولانه لابرهان على وجودها الا أثرها فان الأثر برهان أني على اللمي والا لما علم اللمي فانا لانعلم بعض الاخلاط الا بالحمى (قوله) بطريق الايجاب ، أقول أي فلا يكون تعالى مختاراً في أفعاله بل مجبوراً كما حققناه قريباً على أنه لايصلح الجواب عن المعتزلة على الاشعرية بقدم الارادة

(قوله) فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين الخ ، ينظر فان في الكلام تناقضاً فقوله أولا فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين ينقضه قوله مع ان الثاني مغن عن الأول لأنه هو ويحتاج الى التصحيح لو اختلف الطريقان وهذا انما هو اختلاف عبارة فتأمل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) فلو قال فاذا وجدنا مختاراً الخ ، هو كذلك في النسخة المقروة على المؤلف اه من خط سيدي احمد رحمه الله ح (قوله) اندفع قول الأشاعرة الخ ، لكن هذا اذا سلم دعوى الضرورة على اختيارنا اه منه عن خط ح وغيره

(قوله) لايدفع الجبر، أي عدم استقلال العبد كما هو مرادهم في هذا المقام حيث يقولون فعل العبد واسطة بين الجبر والاختيار فأشار المؤلف عليه السلام الى أن لافرق عند التحقيق (قوله) بالضرورة، متعلق بالمنافي (قوله) بعض الأفعال الواجبة، أي الذي يجب وجودها عند تحقق الارادة والمراد بالبعض هو الفعل الشرعي أي ماحسنه الشرع أو قبحه كما عرفت (قوله) اختيارياً، قد عرفت أنهم لايقولون بان بعض الأفعال اختياري بل ان وجود القدرة والاختيار في الجملة كاف في بعض الأفعال عندهم وغير كاف في بعضها وهو العقلي عند المعتزلة لاعندهم لكن المؤلف بنى هذا الجواب على ماسبق له من اطلاق الشرعي والعقلي وقد عرفت أنه لابد فيهما من التقييد كما سبق (قوله) تكذبها الحقيقة، لما عرفت من أنه لافرق بين وجود القدرة من غير تأثير وهو المسمى عندهم بعدم الاستقلال وبين الجبر المحض (قوله) لانسلم ان الارادة من فعل الله، لم يذكر المؤلف سند هذا وهو محقق في موضعه من علم الكلام (قوله) لأن المحتاج اليها، أي الارادة (قوله) هو المتوجه، على لفظ اسم المفعول وهو المراد (قوله) لا الحاصل، وهو الارادة (قوله) بتبعية القصد الى غيره، أي الى غير الحاصل وهو المراد ولو قال بتبعية غيره لكان أولى لأن القصد هو الارادة فيكون المعنى حصلت الارادة بتبعية ارادة الغير فيعود الاشكال وهو التسلسل (قوله) قالوا ثانياً الخ، هذا أيضاً من أدلتهم المزيفة عند ابن الحاجب (قوله) ثم أنه موجود، أي موجود زايد ولا بد من زيادة قيد وهو أنه غير قائم بنفسه كما ذكره السعد واذا كان موجوداً زايداً غير قائم بنفسه فهو معنى العرض القائم بغيره (قوله) لانه، أي القبيح الدال عليه لفظ القبيح فيما سبق. وهذا الى آخره بيان للملازمة (قوله) القائم بالمعدوم، لايحتاج في بيان الملازمة الى ذكر القيام بالمعدوم فلذا لم يذكروه بل يكفي

«وعن الثالث» بان ماذكرتموه لايدفع الجبر المنافي للاختيار بالضرورة وجعل بعض الافعال الواجبة اختيارياً مجرد تسمية تكذبها الحقيقة «وعن الرابع» بانا لانسلم أن الارادة من فعل الله تعالى بل من فعل العبد ولايلزم التسلسل لان المحتاج اليها هو المتوجه اليه قصداً لا الحاصل بتبعية القصد الى غيره (قالوا) ثانياً (لو كان قبيحاً(١)) عقلا (لقام المعنى) الذى هو القبح (بالمعنى(٢)) الذى هو الفعل (لانه) أى القبح وكذلك الحسن ليس نفس ذات الفعل ولاجزءاً منها بل هو امر (زايد) على الذات (لتعقل الذات دونه(٣)) ثم أنه (موجود لانه نقيض اللاقبح القائم بالمعدوم) والقائم بالمعدوم معدوم فالقبح موجود والا لزم ارتفاع النقيضين والتالي باطل لان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف ولا يتصور الا فى المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لايكون متبوعاً لثالث اذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث أولى من كونه تابعاً له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر (٤) فلا يقوم به غيره (ورد بجريه فى الشرعي) بان يقال لو كان

(١) اسم كان ضمير يعود الى المذكور سابقاً من الظلم والكذب الضار اه (٢) لكنه لم يقم المعنى بالمعنى اه (٣) تعليل للزيادة وقوله لأنه نقيض اللاقبح تعليل لوجوده اه (٤) قال الآمدى ان قيام العرض بالجوهر لامعنى له غير وجوده حيث الجوهر تبعاً له فيه وقيام أحد العرضين بالآخر لامعنى له سوى أنه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض الآخر هو حيث ذلك الجوهر فهما معاً حيث الجوهر وقائمان به ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر وان كان قيام أحدهما بالآخر مشروطاً بقيام الآخر به اه سعد

أن يقال لاقبح سلب، اذ لو لم يكن سلباً لاستلزم محلا موجوداً فيمتنع صدقه على المعدوم وهو باطل ضرورة أنه يصدق على المعدوم أنه ليس بقبيح (قوله) معدوم، فلوكان اللاقبح ايجاباً لما قام بالمعدوم (قوله) والتالي، أي قيام المعنى بالمعنى (قوله) قيام الصفة، كالقبح مثلا بالموصوف وهو العقل القائم بالفاعل (قوله) لأن المتحيز، وهو الفعل كالظلم مثلا (قوله) بتبعية غيره، وهو الفاعل لايكون أي ذلك التابع متبوعاً لثالث وهو القبح وحينئذ فلا يكون للفعل وهو الظلم صفة وهي القبح (قوله) اذ ليس كونه، أي المتحيز بالتبع (قوله) من كونه، أي المتحيز بالتبع تابعاً له أى للثالث وهو القبح اذ لامزية لأحدهما على الآخر لكونهما متحيزين لابالذات بخلاف الجوهر فله مزية وهو تحيزه بنفسه فكان أحق بان يكون محلا للعرض قائماً به

(قوله) فلذا لم يذكروه، لأن القيام بالمعدوم غير صحيح اذ لا حقيقة له اه ح

قبيحاً شرعاً لقام المعنى بالمعنى الى آخره (و) كذا (الحدوث) فان هذا الدليل الذى أوردتموه على كون القبيح أمراً موجوداً جار فيه وكذلك الوجوب والامكان (١) والقدم والثبوت ونحوها (ويمنع الاولى) وهي الشرطية وما ذكر في بيانها باطل (فان نقيض (٢) العدمى لايجب وجوده) فقد يكون الشيء ونقيضه معدومين معاً وموجودين معاً ومنقسمين (وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق (٣)) دون الوجود، وتحقيقه ان الوجودي يطلق على معنيين الموجود وما ليس فى مفهومه سلب والعدمى يقابله فيهما والنقيضان لابد ان يكون احدهما وجودياً والآخر عدمياً بالمعنى الثانى لكن الوجودي بهذا المعنى لايجب ان يكون موجوداً لجواز كونه مفهوماً اعتبارياً ليس فيه سلب ولا يجب ذلك لمعنى الاول لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود في الخارج انما المتنع ارتفاعها فى الصدق (ومنع الثانية) وهو بطلان قيام المعنى

---

(١) بان يقال امكان المعنى الممكن كالعلم مثلا زائد على مفهومه اذ يعقل العلم مع الذهول عن معنى الامكان والامكان وجودى لأن نقيضه لاامكان وهو سلب اذ يحمل على المعدوم واذا كان الامكان وصفاً وجودياً وهو قائم بالعلم لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لكن صحة اتصاف المعانى بالامكان جائزة بالاتفاق فذلك باطل اه منتهى السؤل (٢) في شرح ابن جحاف على الغاية مالفظه وثانياً بمنع الملازمة، قولكم أنه يلزم أن يكون القبح أمراً وجودياً محققاً لان نقيضه لاقبح وهو أمر عدمى لقيامه بالمعدوم اذا كان أمراً عدمياً فنقيضه وهو القبح أمر وجودى والا كان القبح ونقيضه عدميين ويرتفع النقيضان وهو محال، ممنوع الملازمة اذ لايلزم من كون اللاقبح أمراً عدمياً أن يكون القبح أمراً وجودياً محققاً لجواز أن يكون أمراً اعتبارياً ثبوتياً ويكون نفيه نفى ثبوت لانفى وجود محقق ويكونان امرين عدميين معاً لاوجود لأيهما في الخارج وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق بمعنى أن الشيء الوجودى الصادق في الخارج لايمكن أن يكون هو ونقيضه مرتفعين فيه وأما الأمر العدمى الذى لايصدق في الخارج فانه يكون هو ونقيضه مرتفعين عن الخارج بلا استحالة في ذلك كالابوة واللا أبوه فانهما مرتفعان في الخارج معاً لأنهما أمر عدمى والعدمى لايلزم أن يكون نقيضه موجوداً في الخارج بل يكون عدمياً مثله فلا يلزم وجود شيء منهما فيه اه (٣) قال الشريف وهذا التحقيق ينفعك في مواضع كثيرة فليكن على ذكر منك اه

(قوله) والحدوث ، أي حدوث الفعل (قوله) والوجوب ، أي وجوب الفعل وامكانه وقدمه وثبوته ونحوها من سائر صفات الفعل (قوله) الاولى ، وهي الشرطية أي الملازمة (قوله) لايجب وجوده ، فلا يكون معنى فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى (قوله) معدومين معاً ، كالممتنع واللاممتنع لصدق الثانى على المعدوم الممكن (قوله) وموجودين معاً ، كالبياض واللابياض لصدق الثانى على السواد (قوله) ومنقسمين ، كلونية الجسم واللالونية « وأعلم » أن المقصود يحصل بكونهما عدميين وانما ذكر القسمين الآخرين استيفاء لأقسام المتضادين (قوله) وتحقيقه ، ذكره الشريف ووصى بالمحافظة عليه (قوله) والعدمي يقابله ، أي يقابل الوجودي (قوله) فيهما ، أي في المعنيين المتقدمين فيكون العدمي هو المعدوم وما في مفهومه سلب (قوله) بالمعنى الثانى ، يعنى ومقابله ولو قال كذلك لكان أولى والمراد بالثانى ماليس في مفهومه سلب (قوله) لكن الوجودي بهذا المعنى ، أي المعنى الثانى وهو ماليس في مفهومه سلب (قوله) ولا يجب ذلك ، أي كون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً [illegible] معطوف على الوجودي أي لكن لايجب الخ اذ لا يصلح عطفه [illegible] فتأمل (قوله) في المعنى الاول ، وهو الموجود ولو قال ومقابله وهو المعدوم لكان أولى (قوله) بحسب الوجود في الخارج ، [illegible] واللاقبح معدومين [illegible] « فائدة » ذكر في [illegible] ان الجمهور منعوا كون نقيض العدمي عدمياً لان التقابل بين الايجاب والسلب معناه أن أحدهما وجودي والآخر عدمي كما لايخفى على الناظر في كلام العلماء في كتبهم قال وذهب المحققون الى جواز ذلك لوقوعه بين نقايض الامور الاعتبارية والمراد بوجوب كون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً ان يكون أحدهما عدم الآخر لأن نقيض كل شيء عدمه لا كونه عدمياً

(قوله) اذ لايصلح عطفه على غيره فتأمل ، الظاهر صلاح عطفه على قوله لابد أن يكون ، يظهر ذلك بجعل المشار اليه مكان اسم الاشارة اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لا كونه عدمياً ، وقد استوفى الكلام في هذا المقام وهو بحث نفيس اهـ منه ح

(قوله) أن يختص شيء بآخر ، وان لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معلوماً لنا كما ذكره في شرح التجريد (قوله) وسواء فيه الجوهر وغيره ، مثل السرعة والبطء للحركة (قوله) والا فان قلنا الخ ، أي والا يصدق هذا النفي بل قلنا ان التحيز متحيز تبعاً لتحيز الجوهر فان قلنا الخ (قوله) نفس التحيز ، أي المتبوع (قوله) فقد اشترط قيامه ، أي قيام التحيز (قوله) بقيامه ، متعلق باشتراط والضمير التحيز (قوله) واشتراط الشيء ، الذي هو قيام التحيز و (قوله) لنفسه ، متعلق باشتراط أي اشتراط الشيء لنفس ذلك الشيء (قوله) وتقدمه ، أي ذلك الشيء عليه أي على نفس ذلك الشيء (قوله) كان كل تحيز به ، لو قال كان قيام كل تحيز به مشروطاً الخ لكان أولى كما في شرح التجريد (قوله) فيتسلسل ، قال في شرح التجريد ولأن أوصاف الباري تعالى قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته « واعلم » ان صاحب الجواهر بعد أن استوفى بيان ماذكروه في مسئلة التحسين أوردما اختاره فيها وذكر أن كون حسن الفعل أو قبحه ذاتياً يراد به ثلاثة معان وكذا كون ذلك عقلياً يراد به ثلاثة معان واختار ان الحسن والقبيح ليس بشرعي في الكل بل ذاتي وعقلي في الكل على أحد المعاني الثلاثة وذاتي في البعض وعقلي في البعض على أحدها واستدل على ما اختاره بالمعقول والمنقول وهو بحث نفيس قد نقلته في أوراق منفردة اذ لايحتمله المقام (قوله) وأقسامه ، من تكليفي ووضعي وقسمة التكليفي الى الخمسة وقسمة الواجب منها الى معين ومخير الخ وقسمة الوضعي الى ثلاثة (قوله) من الاحكام ، ككون الوجوب والمخير متعلقاً بالجميع أو بالبعض وكون الوجوب في الكفاية على الجميع أوعلى البعض ونحو ذلك من الاحكام وأما أحكام الوضعي فلم يتعرض المؤلف عليه السلام هنا لشيء منها وكأنه استغنى بما ذكره عليه السلام في باب القياس من ذكر أحكام العلة وقد ذكر في الفصول هنا بعض أحكام الوضعي من أنه لايشترط فيه مايشترط في التكليفي من التكليف وعلم المكلف (قوله) ماعلق شرعاً أو عقلا ، انتصاب شرعاً وعقلا لقيامه مقام مصدر علق مضاف اليه للنوع أي تعليق شرع أو عقل ومثله انتصاب يقيناً وظناً في قولهم في مسالك العلة وقد يحصل المقصود يقيناً أوظناً وليس نصب شرعاً وعقلا على الظرفية كما في قولهم ثبت شرعا اذ ليس المعنى هنا على الظرفية وأما قوله اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً فالظاهر أنه منصوب على أنه مفعول لأجله علة لقوله علق شرعاً أي هذا التعليق لأجل اقتضاء الشرع لفعل المكلف أو تخييره فيه أو لوضع شيء علامة لماعلق بفعل المكلف ككون الزمان مثلا علامة لوجوب فعل المكلف ويؤيد هذا عبارة ابن الحاجب حيث قال خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير فان عبارته تشعر بالسببية ويحتمل أن يكون انتصاب اقتضاء وما بعده أيضاً على المصدر النوعي أي تعليق اقتضاء والاحتمال الأول أظهر وأوفق « واعلم » أن هذا صادق على الخطاب المعلق شرعا بفعل المكلف نحو أقيموا الصلوة مع ان خطاب الشارع ليس هو الحكم الشرعي عندنا بل الحكم صفة فعل المكلف من الوجوب ونحوه وهو مايثبت بالخطاب لانفس الخطاب

بالمعنى لانا لانسلم ان القيام التبعية في التحيز كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت(١) وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للاخر(٢) والاخر منعوتاً وسواء فيه الجوهر وغيره(٣) ويحققه ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزاً تبعاً لتحيز الجوهر والا فان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر فلا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه(٤) غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء لنفسه وتقدمه عليه « وان قلنا » بتعدد التحيز القائم بالجوهر كان كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز آخر قبله فيتسلسل

﴿ فصل ﴾ في حقيقة الحكم واقسامه ومايتعلق باقسامه

من الاحكام (الحكم) في الاصطلاح (ماعلق شرعاً او عقلا

(١) اذ لا محذور في أن يكون للشيء اختصاص ناعت بالقياس الى أمر ذلك الأمر ناعت لغيره ولا يكون ذلك الشيء ناعتاً لذلك الغير بل انما كان ناعتاً لهذا الأمر فقط اه ميرزاجان (٢) ويسمى حالا وقوله والآخر منعوتاً ويسمي محلا اه جواهر (٣) كقولنا الحركة سريعة وبطيئة فانهما قائمان بالحركة على قول الفلاسفة والصحيح أنهما قائمان بالجسم ومثله في حاشية السعد اه (٤) قوله حتى يتبعه أي التحيز غيره يعنى من الاعراض وقوله فقد اشترط قيامه أي التحيز بقيامه أي بقيامه نفسه بالجوهر وهو الخ اه

(قوله) أي المتبوع ، في بعض النسخ أي لمتبوعه وهي أولى كما لايخفى اذ التحيز تابع لامتبوع اه ح عن خط شيخه

ويؤيد هذا الاعتراض أن المؤلف عليه السلام أخرج قوله والله خلقكم وما تعملون بقوله فعل المكلف بناء على أنه خطاب علق شرعاً فلو لم يصدق عليه أول الحد أعني ماعلق شرعا لم يحتج الى اخراجه بفعل المكلف لخروجه بقوله ماعلق شرعا ، وأما الأشعرية فانهم يجعلون الحكم نفس الخطاب ولذا قال ابن الحاجب الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فلوقال المؤلف عليه السلام الحكم ماثبت بخطاب الشارع أو بالعقل تعليقه بفعل المكلف الخ لاندفع ماذكرنا ولم يحتج الى الاحترازعن قوله والله خلقكم وما تعملون اذ هو انما يرد على حد ابن الحاجب « واعلم » أنه لا يرد على حد المؤلف ما أورد على حد ابن الحاجب من أنه غير منعكس لعدم صدقه على الاحكام الثابتة بالسنة والاجماع والقياس اذ لا يصدق عليها انها خطابات الهية « وقد اجيب » عنه بان المراد بالخطاب الالهي أعم من أن يكون بواسطة أو ابتداءاً اذ نقول الاحكام الشرعية لاتثبت بالسنة والاجماع والقياس بل هي كاشفات ومعرفات للاحكام الشرعية التي هي الخطابات الالهية المتعلقة بافعال المكلفين (قوله) بفعل المكلف ، هذا يشمل خواصه صلى الله عليه وآله وسلم الواجبة شمولا ظاهراً بخلاف عبارة ابن الحاجب حيث قال المتعلق بافعال المكلفين والمراد بالفعل مايتناول الفعل القلبي والقولي وغيره وكذا الكف ولذا اقتصر المؤلف على الفعل (قوله) كالطهارة والنجاسة ، وهما خارجان عن التعريف بقوله اقتضاء أو تخييراً ولعل الوجه أنهما ليسا علامة في شيء حتى يقال أنهما من خطاب الوضع ولايقال انهما شرطان في الصحة وعدمها لأنا نقول ان سلم ذلك فليسا بحكمين شرعيين وظاهر كلام المؤلف اخراج الطهارة سواء كانت كالوضوء ونحوه أولا وكلام الفصول مصرح بان الوضوء شرط في صحة الصلوة لتأثير عدمه في عدمها « واعترض » بعض شراح الفصول بان الصحة ليست بحكم شرعي كما يأتي قال ولايصح أن يراد بالحكم ماهو أعم من الشرعي أو العقلي لأنه أراد بالوضعي ماجعل علامة للتكليفي وقد صرح المؤلف عليه السلام بهذا في بحث الاحكام الوضعية كما يأتي حيث قال وسميت احكاماً وضعية لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفية قال في شرح الفصول والالازم كون جزء الصلوة كالركعة مثلا شرطاً لأنه يؤثر عدمها في عدم الصحة ولا يؤثر وجودها وحدها في وجود الصحة فلعل المؤلف عليه السلام لمح الى هذا الاعتراض فأخرجه من الحد (قوله) كالعلل الخ ، العلل كالاسكار والاسباب كدلوك الشمس والشروط كالحول

بفعل المكلف اقتضاء او تخييراً أو وضعاً) الاحكام منها ماهو من صفات الاعيان كالطهارة والنجاسة ومنها ماهو من صفات الافعال كالخمسة والصحة والبطلان والفساد والانعقاد والنفوذ ، ومنها ماليس صفة كالعلل والاسباب والشروط والامارات والمقصود بالبحث ماشملته الحقيقة والمراد بالتعليق مايشمل تعلق الصفات بموصوفاتها

لوجوب الزكوة وينظر في وجه اغفال المؤلف للمانع هنا مع ذكره فيما سيأتي (قوله) والامارات نحو كون الشيء دليلا قطعياً كان أو ظنياً كما ذكره شراح كلام ابن الحاجب حيث قالوا كون الشيء دليلا مثل كون الاجماع والقياس لما يجب بهما ويحتمل أن المؤلف أراد بالامارات العلل التي ليست باعثة على شرعية الحكم ككون العصير مايعاً يقذف بالزبد والحيض مثلا فانه أمارة لخلو الرحم عن النطفة (قوله) والمقصود بالبحث الخ ، لو أخر هذا وقدم قوله والمراد بالتعليق مايشمل الخ لكان أولى لأن التعليق في هذا الحد كالجنس وهذا كالتقييد له فلو أخره لكان المعنى والمراد بالتعليق مايشمل الخ لكن المقصود الخ فتنتظم العبارة (قوله) ماشملته الحقيقة أي هذا الحد لشموله تعلق الاحكام والاسباب والشروط والامارات فقط (قوله) مايشمل تعلق الصفات بموصوفاتها ، سواء كانت الموصوفات أعياناً أو أفعالا أو ماليس كذلك كتعلق الاسباب والشروط والامارات بل يشمل أيضاً تعلق اللازم بملزومه وقد أشار المؤلف الى التعميم بقوله وغير ذلك

(قوله) ولم يحتج الى الاحتراز عن قوله والله خلقكم وما تعملون ، الظاهر أنه يحتاج اليه في هذه العبارة أعني قوله ماثبت الخ أيضاً لأنه يصدق على قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » أنه خطاب ثبت به شيء وهو اعلامنا ان عملنا مخلوق له تعالى وهو أي اعلامنا متعلق بفعل المكلف على هذا الكلام فهو يرد عليه كما ورد على عبارة المؤلف اهـ ح عن خط شيخه (قوله) وهما خارجان عن التعريف بقوله اقتضاء الخ ، بل بقوله بفعل المكلف اذ هما من صفات الأعيان ولا حاجة الى التطويل بلا فائدة اهـ ح (قوله) فليسا بحكمين شرعيين ، أي الصحة وعدمها والشرط انما يكون بحكم شرعي اهـ ح عن خط شيخه (قوله) وينظر في وجه اغفال المؤلف الخ ، لعله يريد مثلا ، بدليل الكاف فلا وجه للتنظير اهـ ح عن خط شيخه (قوله) والحيض مثلا الخ ، ان قيل الحيض باعث على شرعية حكم هو وجوب ترك الصلاة ونحو ذلك اهـ عن خط سيدي عبد الله الوزير ح

(قوله) يشمل الاحكام الشرعية والعقلية ، فيكون قوله اقتضاء أو تخييراً أو وضعا تقسيما لهما لكن ينظر هل يوجد حكم وضعي في أحكام العقل فالظاهر أن الوضعي يختص بالشرعي (قوله) كتعلق اللازم بملزومه ، نحو تعلق الضوء بالشمس فان تعلقه بالشمس لم يثبت بالشرع ولا بالعقل اذ هو ثابت في الواقع غير متوقف على دلالة العقل عليه بخلاف قضاء الدين ونحوه من الاحكام العقلية ، لكن يقال فلا وجه لجعل خروجه مبنياً على اثبات حكم العقل لمعنى التحسين والتقبيح كما يفهم من قول المؤلف عليه السلام لما تقرر من اثبات حكم العقل لان تعلق اللازم غير متوقف على دلالة العقل مطلقاسواء قلنا باثبات حكم العقل أعني التحسين والتقبيح أم لا وذلك ظاهر مع أنه لو فرض توقف خروجه على ذلك لم ينتظم تقدير ذلك في قوله أو عقلا ، وان قيل التقدير أو حكم علق عقلا واريد بالحكم التحسين أو التقبيح فلا دليل على هذا التقييد ولا حاجة أيضاً في اخراجه الى ذلك لما عرفت من أن خروجه غير متوقف على اثبات حكم العقل مطلقا فالاولى أن يجعل خروجه بقوله بفعل المكلف اقتضاء أو تخييراً مع أنه لو جعل خروجه بقوله عقلا خرج كثير من تعلق اللوازم بملزوماتها التي ثبوتها بالعقل والله اعلم (قوله) وفعل المكلف ، يخرج نحو قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » هذا بناء على ماعليه أهل الحق واعتمده في الكشاف من كون ما موصولة فالمراد والذي تعملون من الاصنام المنحوتة ليناسب قوله تعالى « ما تنحتون » فانها فيه موصولة واذا كان المراد ذلك لم يكن شيء متعلق بالفعل بل بالذوات وأما شارح المختصر فانه لما جعل ما مصدرية بناء على مذهبهم وكان التقدير والله خلقكم وعملكم فقد تعلق بفعل المكلف احتاج في اخراجه الى اعتبار قيد الحيثية أي من حيث أنه مكلف فان قيد الحيثية معتبر في الحدود وان لم يصرح به وقد صرح به صاحب الجمع حيث قال من حيث هو مكلف « وبيان » ذلك على مذهبهم أن قوله والله خلقكم الخ خطاب تعلق بفعل المكلف لكن لامن حيث أنه مكلف بل من حيث أنه اخبار بحال لفعل المكلف وهو كونه مخلوقاً بناء على جعل ما مصدرية وأما ابن الحاجب فلم يعتبر قيد الحيثية بل جعله خارجاً من قوله بالاقتضاء أو التخيير وهو ظاهر (قوله) والسبب والشرط والمانع ، أغفل المؤلف عليه السلام هنا العلل

والعلل والاسباب بمعلولاتها ومسبباتها ونحو ذلك(١)، وقوله شرعاً أو عقلا يشمل الاحكام الشرعية والعقلية لما تقرر من اثبات حكم العقل ويخرج ماتعلق لامن جهتهما كتعلق اللازم بملزومه ، وفعل المكلف يخرج نحو قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » وما تعلق بفعل الصبي والمجنون والنائم وغير ذلك ، وقوله اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً يخرج ماعدا الخمسة والسبب والشرط والمانع لان الوضع عبارة

(١) كتعلق اللازم بملزومه كالضوء بالشمس اه

والامارات أما العلل فلعل وجه ذلك أنه اعتبرهنا دخولها في السبب كما في الفصول فانه جعل السبب علة وغيرعلة وكما في الجواهر فانه قسم السبب الى وقتي لايستلزم حكمة باعثة كالزوال والى معنوي مستلزم لحكمة باعثة كالاسكار وأما ذكره عليه السلام للعلل فيما سبق فاعتبار لما في كثير من كتب الفن وأما الامارات فلدخولها في السبب أيضاً كما أشار الى ذلك الشريف في حاشيته أو لترجيح مافعل الآمدي فانه لم يذكر الامارة بمعنى جعل الشيء دليلا في خطاب الوضع (قوله) لان الوضع عبارة ، هذا التعليل أشارة الى دفع اعتراض ذكره في الفصول عن بعض المتأخرين « حاصله » ان السبب والشرط والمانع ليست أنفسها أحكاماً وانما هي علامات للاحكام فلا تسمى أحكاماً « ووجه » الدفع ان الحكم جعل الشارع لها سبباً وشرطاً ومانعاً لا نفس السبب والشرط والمانع « بيانه » أن الزنا مثلا لا كلام في كونه ليس بحكم انما الحكم جعل الشارع له علامة لوجوب الحد وهذا هو المراد فلا إشكال

(قوله) فلا وجه لجعل خروجه مبنياً الخ ، لعل هذا غلط فان قول المؤلف لما تقرر الخ علة لشمول الحد للشرعية والعقلية فقط لا لخروج تعلق اللازم بالملزوم كما ذلك نار على علم اه حسن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله (قوله) لأن تعلق اللازم غير متوقف على دلالة العقل الخ ، لما بنى المحشي أن المؤلف بنى اخراج تعلق اللازم بملزومه على قوله لما تقرر من اثبات حكم العقل اعترض عليه بان اخراج تعلق اللازم بملزومه غير متوقف على حكم العقل يعني التحسين والتقبيح اذ لايدركه العقل مطلقا سواء قلنا باثبات حكم العقل أم لا والظاهر أن قول المؤلف لما تقرر الخ راجع الى بيان شمول قوله شرعاً أو عقلا للاحكام الشرعية والعقلية والمخرج لتعلق اللازم بملزومه قوله شرعاً أوعقلا من غير تقييده باثبات حكم العقل يعني التحسين والتقبيح كما وهمه المحشي فلا وجه لاسناد إخراجه الى قوله بفعل المكلف فتأمل اهح عن خط شيخه

عن جعل الشيء سبباً أو شرطاً او مانعاً (وهو) اى الحكم المبحوث عنه (تكليفي ووضعي (١) الاول) وهو التكليفي (خمسة) اقسام وتسميته تكليفياً لكون بعض اقسامه كذلك وان كان بعضها غير تكليفي فلا مشاحة في الاصطلاح وانقسم الى الخمسة (لان معرف الحكم) اي الدليل عليه اما ان يقتضى الفعل اولا ثم (ان اقتضى الفعل) فاما ان يمنع الترك اولا (فان منع من الترك فوجوب(٢) والا فندب) وان لم يقتض الفعل فاما ان يقتضى الترك اولا (وان(٣) اقتضى الترك) فاماان يمنع من الفعل اولا (فان منع من الفعل فحظر والا فكراهة) وان لم يقتض الترك والمفروض انه لم يقتض الفعل فلا محالة يكون مخيراً وهو قوله (وان خير فاباحة) فهذه خمسة اقسام وهذه مسائل تتعلق بها فللواجب ست وللمندوب ثنتان وللمحظور ثنتان وللمكروه واحدة وللمباح ثلاث ﴿مسئلة﴾ قد عرفت الوجوب (والواجب) متعلقه(٤) فهو فعل اقتضاه الدليل ومنع من تركه وهكذا سائر الاقسام قد افاد التقسيم المذكور سابقاً حدودها وحدود متعلقاتها وللواجب حدود غير ما اخرجه التقسيم ذكر منها قوله (مايذم تاركه بوجه ما) اى فعل يستحق تاركه في الشرع او العقل الذم على تركه فيخرج عنه سائر متعلقات اقسام الحكم كلها اذ لا يستحق تارك شيء منها ذماً وقوله بوجه ما متعلق بقوله تاركه(٥) زيد لادخال ما لا يستحق تاركه الذم كيفما تركه

---

(١) والفرق بين خطاب الوضع والتكليف من حيث الحقيقة ان الحكم في الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً وخطاب التكليف طلب مايقرن بالاسباب والشروط والموانع اه هامع (٢) فان قلت هل بين الايجاب والوجوب والحرمة والتحريم والتحليل والحل فرق «قلت» نعم قال بعض المحققين ماعناه الايجاب نفس قوله تعالى افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية لأن الصفة الحقيقية يجب أن تقوم بموصوفها والايجاب ليس قائماً بفعل المكلف فقوله صلى الله عليه وآله وسلم افعل اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجاباً واذا نسب الى فعل المكلف يسمى وجوباً فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة تارة والايجاب والتحريم تارة اه حلواني قوله اذا نسب الى فعل المكلف يسمى وجوباً هو مبنى على مذهب الأشعرية أن الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فتأمل اه (٣) ضرب على الواو في نسخة وجعل الواو في قوله وان لم يقتض الفعل حمزة اه (٤) اشارة الى أن ماوقع في عبارة البعض من أن الواجب والمندوب ونحوهما اقسام للحكم ليس على ظاهره لأن الواجب هو الفعل المتعلق للوجوب وكذا سائرها اه (٥) وفي نظام الفصول متعلق بالذم أى ليس الشرط هو الذم على كل وجوه الترك بل اذا حصل الذم على بعض الوجوه حقق الوجوب ليدخل الواجب المخير فان كل واحد يتصف بالوجوب لكنه لايذم في كل حالات تركه بل اذا تركه وغيره واما من يرى ان الواجب واحد مبهم فلا يحتاج الى القيد اه

(قوله) وان كان بعضها غير تكليفي ، كالاباحة وكذا الندب والكراهة على المختار ذكره الشيخ العلامة في شرح الفصول والتفتازاني بناء على أن التكليف انما يكون بفعل اما كف او غير كف دون عدم الفعل وسيأتي (قوله) ان اقتضى الفعل ، هذا (قوله) فوجوب و (قوله) فندب الخ ، الظاهر أنها أخبار لمبتدى محذوف وهو ضمير عائد الى المعرف بكسر الراء أي فالمعرف هو وجوب وقد عرفت أن نفس المعرف وهو الخطاب ليس نفس الحكم ويمكن تأويل عبارته بجعل الضمير عائداً الى الحكم وان كان خلاف الظاهر وعبارة الفصول ان اقتضى الفعل حتما فمعرف الوجوب أو غير حتم فمعرف الندب الخ وهي سالمة عما ذكرنا (قوله) قد أفاد التقسيم ، وهو قوله لان معرف الحكم الخ (قوله) وحدود متعلقاتها ، ففي المندوب يقال فعل اقتضاه الدليل ولم يمنع من تركه وقس باقيها (قوله) ما أخرجه التقسيم ، أى كان سبباً في اخراجه واستحصاله منه فالاسناد مجازي (قوله) يستحق تاركه في الشرع أو العقل الذم على تركه ، المراد بذم الشارع أن ينص بالذم كأن يقول ذموا أو هو مذموم أو ينص بدليل الذم كقوله تعالى «ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالداً فيها الى غير ذلك من الآيات الدالة على الذم ذكره في شرح المختصر وحواشيه فيندفع مايقال ان اريد بذم الشارع نصه على ذلك فلم يوجد في الجميع أي كل تارك واجب وان اريد نص أهل الشرع لزم الدور لتوقف ذمهم على وجوب الفعل

(قوله) ويمكن تأويل عبارته الخ ، وأقرب منه جعله عائداً الى اقتضاء المعرف للفعل الدال عليه يعني الاقتضاء لفظ اقتضى اهح عن خط شيخه بتصرف يسير للايضاح (قوله) أو ينص بدليل الذم الخ ، أو يقال معناه مايستحق تاركه الذم بدليل الشرع وهو دليل

من الواجبات وانما يذم بوجه دون وجه وهو فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره والواجب المخير فانه يذم اذا تركه مع الآخر (١)، اما الموسع فداخل من دون زيادة هذا القيد لان تركه انما يتحقق بتركه في جميع الوقت لافي بعضه (٢) « فان قيل » زيادته تدخل ماليس من المحدود كصلوة النائم والناسي وصوم المسافر فان تارك احدها يستحق الذم على تقدير انتفاء العذر (٣) « اجيب » بالفرق فان ترك احدنا الكفاية مثلا متردد بين ان يترك غيره فيذم وان لايترك فلا يذم وهذا الترك بحاله لم يتغير وقد تغير خارجي (٤) بخلاف ترك النائم فان عدم النوم تقديرى ولا يبقى حينئذ هذا الترك بحاله والمتغايران اذا اريد احدهما (٥) لم يرد الآخر نقضاً عليه « توضيحه » اذا ترك واجب فهناك ترك مخصوص وتارك موصوف فالتارك تارك للواجب بذلك الترك المخصوص والذم انما يلحقه بسببه فمعنى استحقاق التارك للذم استحقاقه له بسبب ذلك الترك الذى ترك به الواجب ، وتارك الكفاية يذم في الجملة بسبب تركه الذى هو تارك للكفاية بذلك الترك لان تركه الكفاية ترك واحد لايتغير فى نفسه باتيان الغير وعدمه واذا لم يأت به غيره لحقه الذم بذلك الترك وان اتى به لم يلحقه فهناك ترك واحد يلحق بسببه استحقاق الذم على وجه (٦) فلو لم يقيد الحد بقوله بوجه ما لتبادر منه العموم الى الفهم وخرج الكفاية والمخير (٧) واذا زيد دخلا قطعاً واما التارك الذى هو النائم مثلا فان تركه فى حال النوم مغاير لتركه حال عدمه ولا يلحقه بسبب الترك الاول استحقاق ذم اصلا فلا يصدق عليها (٨) أنه يستحق الذم

(١) وذلك اذا قلنا كل واحد واجب وأما على القول بان الواجب أحدها مبهما كما يراه ابن الحاجب فيذم تاركه بأى وجه فرض اه عضد يعنى لما كان رأى ابن الحاجب أن الواجب المخير هو أحد الأمرين مبهما لم يتصور تركه الا بترك الجميع وحينئذ يلزمه الذم قطعا اه سعد (٢) وفي حاشية العلوى الاحتياج الى التقييد بوجه ما انما هو على مذهب من قال ان الواجب الموسع في أول الوقت وأما من قال ان الواجب الموسع واجب في جزء ما من الوقت فلا يحتاج الى هذا التقييد اه باختصار مفيد (٣) وهو عدم النوم والنسيان والسفر مع أنه لايذم تارك الصلوة في تلك الاحوال بل مع ترك القضاء اه (*) وهو حال عدم العذر وليست بواجبة ولا يمكن التفصى بدعوى أنها واجبة ولكن سقطت بالعذر لانا نقول وكذا المخير والكفاية واجبة وسقطت بفعل الغير فلا يحتاج الى القيد اه نظام فصول (٤) وهو كون الغير لم يفعل اه (*) أى أمر خارجي وهو ترك الغير فانه قد يتحقق وقد لايتحقق فيكون المراد بالترك المأخوذ في الحد هو الترك الذى يبقى بحاله عند الوجه الذى يذم به اه مما نسب الى البرطي (٥) كترك الكفاية وقوله لم يرد الآخر نقضا عليه كترك النائم اه (٦) حيث لم يقم به غيره، دون وجه وهو حيث قام به غيره اه (٧) لانه لايذم على العموم بل في حال دون حال اه (٨) أى صلاة النائم وفي نسخة عليه وقد انبنى على هذه النسخة تذكير الضمير في قوله أنه يستحق الذم على تركه اه

(قوله) وقد تغير خارجي ، حال. والمراد بالخارجي هو فعل الغير وتركه (قوله) تقديري ، أي منسوب الى التقدير والفرض لأن الحاصل منه والواقع هو النوم وعدم النوم مقدر مفروض (قوله) والمتغايران ، هما ترك الكفاية وترك النائم (قوله) على وجه ، زاد الشريف دون وجه (قوله) لتبادر منه العموم ، أي عموم استحقاق الذم للحالتين (قوله) فلا يصدق عليها ، عبارة الشريف فلا يصدق على صلوته

الحكم المقتضي للفعل حتما لأن تارك المطلوب حتما عاص مذموم والاولى عقلية والثانية للآية الكريمة فعلى هذا الذي اقتضى الذم هو دليل الشرع على ذلك الحكم المطلوب حتما والآية تصلح استدلالا على اقتضاء الدليل ذم التارك شرعاً لانص الشارع والله أعلم اه لسيدي حسن يحيى الكبسي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي (قوله) هو فعل الغير وتركه ، بل الترك حال النوم والترك حال عدمه وانما وهم المحشي بسبب قوله فيما سيأتي فعلم أن ترك الكفاية الخ اه سيدي عبد الله الوزير بل الوهم من السيد اه ح

على تركها بترك آخر(١)وهو الترك الحاصل عند عدم النوم ، فعلم ان ترك الكفاية والمخير وترك النائم متغايران بالوجه المذكور اعنى التغير (٢)وعدمه ، ملخصه ان فرض الكفاية والمخير وصلاة النائم خارجة عن الحد بدون ذلك القيد لكن خروج الاولين بسبب العموم فى استحقاق الذم وخروج الثالث بسبب اعتبار استحقاق الذم للتارك بالترك الذي هو تارك له به فاذا زيد القيد ارتفع العموم فقط فيدخل الاول دون الثانى لبقاء مخرجه على حاله(٣) (و)الواجب(يرادفه الفرض(٤))عند الجمهور وقالت(الحنفية)ووافقهم الناصر والداعي (الفرض قطعي) وهو ما كان دليله قطعي الدلالة(٥) والسند(والواجب ظني)وهو ما كان دليله ظنى الدلالة او السند او كليهما « واعلم » انه لانزاع فى تفاوت مفهومى الفرض

---

(١) لأن المتغايرين اذا اريد أحدهما الخ اه (٢) قال المحقق الجلال في تقريره وقد اجيب بأن حالة النوم غير حالة اليقظة فالترك في احدى الحالتين غير الترك في الاخرى والذم اذا تعلق باحدى التركين المتغايرين لم يرد عدم تعلقه بالآخر نقضاً ولا كذلك الكفاية فان الترك حال فعل الغير هو الترك حال عدمه لأن حالة التارك لما تتغير وان تغير أمر غيرها من فعل غيره أو عدمه فالذم متعلق بهذا الترك الواحد الذى لاتغير فيه ، وفيه نظر لأنه فرق من وراء الجمع فان كون الحالة المتغيرة هى حالة الفاعل يعنى حالة النائم وحالة غيره في الآخر لايوجب تعدد الترك لأنه عبارة عن عدم الفعل الحاصل في الحالتين والفارق طرد لامحالة فلا مخلص عن كون القيد مستدركا لأن الكفاية كالموسع والمطلق في ان الكل من الواجب المخير لافرق الا بأن الموسع والمطلق تخيير في الزمان والكفاية تخيير في الفاعل كما سنحققه ان شاء الله تعالى وسيأتى تحقيق أن الواجب في المخير هو المبهم وان المعين لايتصف بالوجوب قبل الفعل فتارك الكفاية مع فعل الغير لها ليس تاركا لواجب كما ان النائم ليس بتارك لواجب مع نومه فالوجوب في الأمرين انما هو مع عدم النوم وعدم فعل الغير للكفاية لأن الوجوب في مثله مشروط بالعدمين المذكورين والتارك في هاتين الحالتين مذموم لتركه واجباً اه من شرح المختصر (٣) أعنى لحوق الذم للتارك بالترك الذى هو تارك به اه (٤) الا أن في الترادف اشكال وهو أن الذم الذى ذكره في رسم الواجب لازم للعقاب والعقاب لازم للفسق لامتناع عقاب المؤمن فالذم لازم الفسق والواجب الظنى لايفسق تاركه اتفاقاً لأن التفسيق لايكون الا بقاطع فالحق عدم الترادف اه من شرح الفصول (٥) كقراءة القرآن في الصلوة الثابت بقوله تعالى « فاقرؤا ماتيسر من القرآن » والظنى تعيين الفاتحة الثابتة بقوله لاصلوة الا بفاتحة الكتاب وهو آحاد ونفى الفضيلة محتمل ظاهر والنزاع لفظي عائد الى التسمية اه عضد (*) قال في الجمع وشرحه للمحلي ما لفظه وهو﴿ لفظي عائد الى اللفظ والتسمية اذ حاصله أن ما ثبت بقطعى كما يسمى فرضاً هل يسمى واجباً وما ثبت بظنى كما يسمى واجباً هل يسمى فرضاً فعندهم لا ، أخذاً للفرض من فرض الشيء بمعنى حزه أى قطع بعضه وللواجب من وجب الشيء وجبة أى سقط وما ثبت بظنى ساقط عن قسم المعلوم ، وعندنا نعم يسمى أخذاً من فرض الشيء قدره ووجب الشيء وجوباً ثبت وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظنى ومأخذنا أكثر استعمالا اه ﴿ أى الخلاف ومثله في شرح المختصر وقال ابن لقمان أن الخلاف معنوى وأن الفرض عند الحنفية يفسق تاركه ويكفر مستحله ويقضى كالصلوات

(قوله) بسبب العموم في استحقاق الذم ، للحالين (قوله) الذي هو تارك له به ، فالنائم لايذم لأجل الترك الذي هو تارك له به فيخرج عن الحد (قوله) لبقاء مخرجه ، وهو الاعتبار المذكور

(قوله) فيخرج عن الحد ، رجع الأمر الى اعتبار عناية في الترك والا فهو متواطي أو مشترك لفظي اه من خط سيدي عبد الله الوزير ح

والواجب لغة ولافى تفاوت ماثبت بدليل قطعي كمحكم الـكتاب وما ثبت بدليل ظنى كخبر الواحد فان جاحد الاول كافر لاالثاني وتارك العمل بالاول فاسق لا الثانى وانما النزاع فيهما هل هما لفظان مترادفان منقولان من معنييهما اللغويين الى معنى واحد هو مايمدح فاعله ويذم تاركه سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظنى او نقل كل واحد منهما من معناه الى معنى مخصوص، فالفرض هو مايمدح فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بدليل قطعي، والواجب هو مايمدح فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بظنى وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى لاحتجاج ابي حنيفة بان التفاوت بين الـكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير (١) والوجوب هو السقوط فالفرض ماعلم قطعاً انه مقدر علينا والواجب ماسقط علينا بطريق الظن فلا يكون المظنون مقدراً ولا المعلوم القطعي ساقطاً علينا على انه يقال لوسلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع كون الشيء مقدراً بدليل ظنى وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الاترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر علينا في المسح هو الربع، وايضاً الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظنى والواجب فيما ثبت بقطعي شايع (٢)

الخمس والواجب عندهم كالوتر بالعكس من ذلك وانه لايكفر مستحله ولا يفسق تاركه ولا يقضى وذكر السيد محمد الأمير في اجابة السائل القولين في ثمرة الخلاف ولم يختر لنفسه شيئاً وصدر الأول اه

(١) قال في المنار وشرحه مع زيادة ايضاح «الفريضة هي المقدرة التي لاتحتمل زيادة ولا نقصاناً لـكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ لأوجه لاتحتمل التغيير الى زيادة ونقصان ونحن لانحكم بذلك الا بدليل قطعي لاشبهة فيه ولايجوز أن نحكم بمجرد الظن على مافي اللوح بخلاف الواجب بمعنى الثابت شرعا فانه يجوز الحكم به بدليل ظنى اذ ليس اخباراً عما في اللوح اه وبهذا التحقيق يظهر معنى احتجاج أبي حنيفة اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

(٢) وفي الدرر مالفظه وينبغي أن يتنبه ههنا لأمرين أحدهما ان هذا الاصطلاح وان اشتهر عند الحنفية فقد شاع عندهم خلافه وهو اطلاق الفرض على ماثبت بظنى والواجب على ماثبت بقطعي كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمونه فرضاً عملياً لاعلمياً

(قوله) كمحكم الـكتاب ، الاولى كنص الـكتاب اذ المحكم قد يكون ظاهراً على المختار كما سيأتى انشاء الله تعالى (قوله) فان جاحد الاول كافر الخ ، ومثل هذا في الفصول وشرحه (قوله) وهذا مجرد اصطلاح ، اذ لانزاع في المعنى بل النزاع لفظي عائد الى التسمية (قوله) فلا معنى لاحتجاج أبي حنيفة ، أي اذا كان الجميع متفقين على عدم تفاوت ماثبت بقطعي وماثبت بظنى كما عرفت لم يكن لاحتجاجه معنى اذ لايتوجه هذا الاحتجاج مع ذلك الاتفاق (قوله) بين الـكتاب وخبر الواحد ، الاولى ان يقال بين الـكتاب القطعي وخبر الواحد ليظهر الاحتجاج وعبارة السعد وقد يتوهم أن من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظنى بل القياس المبنى عليه في مرتبة الـكتاب القطعي حيث جعل مدلولها واحد وهو غلط ظاهر اه (قوله) فالفرض ماعلم قطعاً الى قوله والواجب ماسقط علينا ، هكذا في حاشية الشريف وأظهر من ذلك في وجه المناسبة ماذكره في شرح الجمع للمحلي حيث قال الفرض عند الحنفية مأخوذ من فرض الشيء بمعنى حزه أي قطعه والواجب من وجب الشيء وجبة سقط وما ثبت بظنى ساقط من قسم المعلوم انتهى (قوله) ماسقط علينا ، أي وجب ونزل ، شبهه بالشيء الساقط من فوق على شيء بناء على أن السقوط هو الوجوب (قوله) ألا ترى الى قولهم ، أى الحنفية الفرض الخ فقد أطلقوه على ماثبت بظنى قال في شرح الجمع ماحاصله نقض الحنفية أصلهم في أشياء منها هذا ومنها جعلهم القعدة في آخر الصلوة فرضاً مع أنهما لم يثبتا بدليل قطعي (قوله) هو الثبوت ، لا السقوط كما زعموا (قوله) والمضطرب ، يقال وجب القلب وجباً ووجيباً رجف كذا في المصباح (قوله) شايع ، يعنى عند الحنفية ولذا استدل بما في التوضيح من كتبهم

(قوله) أى اذا كان الجميع متفقين الخ ، يحقق هذا الارتكاب فان الأمر بالعكس مما ذكر وهو الاتفاق على تفاوت الأمرين ، والظاهر أن وجه قوله فلا معنى لاحتجاج أبي حنيفة هو مجرد كونه اصطلاح اذ الاختلاف فيه لفظي اه لسيدي حسن الـكبسي ح (قوله) فالفرض ماعلم قطعاً ، قال القاضي حسن رحمه الله هكذا في حاشية الشريف الى قوله انتهى قال السيد العلامة صلاح بن حسين الاخفش رحمه الله ولايخفى مابين الـكلامين من التغاير فليتأمل اهح عن خط شيخه

(قوله) ومنه خواصه صلى الله عليه وآله وسلم ، لعل المراد هاهنا الواجبة عليه صلى الله عليه وآله وسلم وهذه العبارة أجود من عبارة الفصول حيث قال ومن العين مايعم جميع المكلفين لعدم شمولها لخواصه صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) التى أوجبها الله تعالى بقضية العقل ، لعله أراد التى أثبتها بان جعل العقل حجة بالدلالة على الحجية سمعاً وبخلقه للعقل (قوله) الأمر اذا ورد باشياء الخ ، « واعلم » أن الاستدلال بالاشتراك في خطاب الايجاب كما يأتى انما يتم اذا ثبت الاتفاق على ورود الامر باشياء على التخيير كما هو مقتضى عبارة المؤلف هنا ومع الاتفاق على هذا يكون النزاع في شيء آخر وهو في ان هذا هل يقتضي تعلق الوجوب بالجميع أو ببعض مبهم كما هو ظاهر قول المؤلف عليه السلام هل تكون كلها متعلقاً للوجوب أم لا لكن المخالف ينازع في ورود الامر باشياء على التخيير ويدعي دلالة النص على الأمر بواحد مبهم لان العطف بأو وهي لأحد الشيئين وسيذكره المؤلف عليه السلام عنهم فيما يأتى والامام الحسن عليه السلام في القسطاس جعل منازعة الخصم قادحة في هذا الاستدلال والمؤلف عليه السلام أجمل الكلام ترويجاً للاستدلال « فان قيل » سيأتى للمؤلف أنه لانزاع لنا في تعلق الامر في واحد مبهم ظاهراً ومثله صرح به شراح كلام ابن الحاجب كالسعد والشريف حين ذكروا أنه لانزاع لأحد في أن الامر لواحدمبهم وارد وحينئذ ان اريد بالامر بأشياءعلى التخييرهو الامر بها ظاهراً لم يستقم ماسيأتى من أنه لانزاع لنا في تعلق الامر بالمبهم ظاهراً مع القول بتعلق الامر بالاشياءظاهراً وان اريد انه تعلق بها ظاهراً وحقيقة فكذا أيضاً « ولعله يجاب » بان المراد ان الامر تعلق بها حقيقة فقط فيندفع التنافي ويتلائم الكلام ، يؤيد هذا ان المؤلف نقل ماسيأتى عن الشريف وأغفل منه كلاماً هو مقتضى هذا الجواب « وحاصله » أن من قال بوجوب الجميع يلزمه القول بتعلق الامر بالجميع حقيقة ، قال فقول بعض المعتزلة الجميع واجب في قوة قولهم الامر فيما يظن فيه التعلق بواحد مبهم يتعلق بالجميع فيجب الجميع هذا كلامه وبه يندفع التنافي اذ الموافقة في تعلق الامر بواحد مبهم انما هو في الظاهر وأما في التحقيق فالأمر يتعلق بالاشياء على البدل كما ان الوجوب متعلق بها على البدل وهذا الجواب ظاهر لولا قول المؤلف فيما يأتى شرك في الخطاب المفيد للايجاب فانه ربما يشعر بخلاف ماذكرنا فتأمل ففي المقام اشتباه والله أعلم

قال في التوضيح وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضاً (وينقسم) الواجب بالنظر الى ذاته (الى معين) كصلوة الظهر وصلوة الجنازة ومخير كخصال الكفارة (و) بالنظر الى فاعله (الى فرض عين) وهو مالايسقط عن مكلف به بفعل مكلف آخر كصلوة الظهر ومنه خواصه ﷺ (و) فرض (كفاية) وهو بخلافه كصلوة الجنازة (و) بالنظر الى وقته باعتبار كونه زايداً عليه اومساويا له (الى مضيق) وهو ماكان الوقت فيه بمقدار العمل كالصيام (وموسع) وهو بخلافه قال القاضي عبد الله الواجبات الموقتة مضيقة كانت اوموسعة لاتكون الا في الواجبات الشرعية فاما الواجبات التى اوجبهاالله بقضية العقل(١) فلايدخلها التوقيت علمية كانت اوعملية وان كان فيها ما يجري مجرى المضيق كالمعارف الالهية ورد الوديعة ،والدين عند المطالبة ، وفيها مايجري مجرى الموسع كرد الدين والوديعة اذاوكل صاحبها ذلك الى من توجه عليه (و) باعتبار وقوعه في وقته او خارجه الى (اداء واعادة وقضاء) وسيأتي ان شاء الله تعالى (و) بالنظر الى مقدمة وجوده (الى مطلق) عنها (ومقيد) بها وسيأتي ان شاء الله تعالى ﴿ مسئلة ﴾ اختلف في الامر اذا ورد بأشياء على التخيير كالكفارات

أي لاعملياً يلزم اعتقاد حقيته وكقولهم الصلوة واجبة الزكوة واجبة « الثانى » الواجب عندهم ينقسم الى ماهو في قوة الفرض في العمل كالوتر فان أبا حنيفة رحمه الله يمنع بتذكره صحة الفجر كتذكر العشاء والى ماهو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعين الفاتحة حتى لاتفسد الصلوة بتركها عند أبي حنيفة لكن يجب سجود السهو وهوعنده لايشرع بترك سنة اه

(١) هي أربع ، رد الوديعة ، وقضاء الدين ، وشكر المنعم ، ومعرفة الله ، والقبائح العقلية أربع ، الظلم ، والكذب ، والعبث ، والجهل اه

(قوله) فانه يشعر بخلاف ماذكرنا ، ينظر في قول القاضي فانه ربمايشعر الخ بل ربمايظهر من كلام المؤلف تأييد الجواب فتأمل اهح عن خط شيخه

(قوله) يعنى أنه لايجوز للمكلف الاخلال ، هذا تفسير لمعنى الوجوب على الجميع و (قوله) ولا يلزمه الجمع بينها تفسير لقوله بدلا و (قوله) ويكون فعل كل واحد الخ ، عطف على قوله ولا يلزمه الجمع بينها كالتفسير له ولو قال بل يكون لكان أظهر (وقوله) لتساويها تعليل له يعنى ان وجه تخيير المكلف في الاتيان بأيها شاء هو تساويها في وجه الوجوب وهو اللطفية لأن اللطفية في كل واحدة منها تقوم مقام الاخرى فيما هي لطف فيه ذكره الامام المهدي عليه السلام في المنهاج (قوله) فلكل منها حظ فيه ، أي في الوجوب يعنى على البدل كما في القسطاس وكما ذكره المؤلف عليه السلام في الشرح فيما يأتى حيث قال فبان ان لكل منها حظاً في الوجوب على البدل ولابد من هذا القيد اذ المراد بالاشتراك في خطاب الايجاب الاشتراك في قوله تعالى فكفارته الخ لأنه في معنى فيلزم كفارته الخ وهذا الاشتراك انما حصل بلفظ أو الموضوعة للتخيير فقوله فلكل منها حظ فيه تفريع على الاشتراك في خطاب الايجاب وكونه على البدل تفريع على الثانى أعنى كون الاشتراك بلفظ أو ، وقرر المؤلف عليه السلام الطرف الاول بقوله يعنى ان الشارع والثانى بلفظ أو الخ وقوله فبان الخ نتيجة مجموع الأمرين (قوله) ولفظ أو الخ ، عطفه على ماقبله أعنى الخطاب أو الايجاب غير منتظم وجعله ابتداء كلام لايستقيم اذ هو من تتمة ماقبله ولعل الاظهر أن يكون حالا من الايجاب ولايضر خلو الحال من الضمير كما في نظائره

الثلاث هل تكون كلها متعلقاً للوجوب ام لا والمختار ان (متعلق الوجوب فى)الواجب (المخير (١) الجميع بدلا) اي على جهة البدل بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها (٢) ويكون فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره لتساويها في وجه الوجوب(٣)وهو قول اصحابنا والمعتزلة والفقهاء(للاشتراك في خطاب الايجاب فلكل منها حظ فيه)يعني ان الشارع قد شرك بين هذه الاشياء كالكفارات الثلاث فى الخطاب المفيد للايجاب ولفظ أو موضوع للتخيير فبان ان لكل واحد منها

---

(١) قال البيضاوى في المنهاج بعد ذكره لتفسير وجوب الجميع بدلا بمثل ماهنا مالفظه ولاخلاف في المعنى قال الاصفهاني في شرحه لاخلاف بين الاصحاب وبين المعتزلة في المعنى وان اختلفوا في اللفظ اه (*) وفي الفصول وشرحه النظام والخلاف لفظي للاتفاق على أنه يسقط الوجوب بأيها ، الجمهور بل معنوى وتظهر فائدة الخلاف فيمن حلف بعد حنثه وقبل تكفيره بالطلاق ماعليه عتق فيقع الطلاق على الاول من الأقوال ولا يقع على الثاني والثالث اذ الأصل براءة الذمة عن تعلق وجوب العتق بخصوصه ويقع على الرابع بالعتق لأنه قد تحقق وجوب العتق عليه وقيل لا اذ لم يتعين الوجوب فيه الا بفعله واليمين منعقدة على أنه لا وجوب عليه في حال اليمين « واعلم » أن جعل فائدة الخلاف تظهر في الايمان مما لاينبغي لان الايمان مبنية على عرف الحالف واعتقاده وان خالف الشرع واللغة والنزاع انما هو في المدلول الشرعي واللغوى للتخيير ثم ينبنى أيضاً على كون حكم الله بوجوب العتق تابعاً لحكم الحالف كما هو التصويب فان كانت المسئلة ظنية فلا نزاع في أنه يجب على المجتهد ماظنه ولو كان خلاف ماعند الله وان كانت قطعية كما يدعى في مسائل الاصول فلله مطلوب فيها معين فينبنى وقوع الطلاق على تحقق قطعية دليل وجوب العتق عليه والقطع عنه بمراحل اه (٢) هكذا قرره أبو الحسين لكنه ينافي ماذهب اليه بعض المعتزلة من أنه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الأداء وان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام في البرهان ان أبا هاشم اعترف بان تارك خصال الكفارة لايأثم اثم من ترك الواجبات ومن أتى بها جميعاً لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال بواحد اه سعد
(٣) هو اللطفية أو الشكر اه

(قوله) وكونه على البدل تفريع على الثانى ، التفريع في الاول ظاهر وأما قول المحشي وكونه على البدل تفريع على الثانى فلم يتقدم له ذكر حتى يتفرع عليه اللهم الا أن يقال التفريع بحسب نفس الأمر استقام فتأمل اه ح من خط شيخه لعل مراد القاضي ماذكره المؤلف في الشرح أعنى ان الشارع الخ وفيها تصريح بالاول والثانى وما تفرع عنهما اه ح قال من خط شيخنا علامة الاسلام الخولانى (قوله) ولعل الاظهر أن يكون حالا الخ ، بل الاظهر عطفه على اسم ان من قوله يعنى ان الشارع والتقدير يعنى أن الشارع قد شرك بين هذه الخ ويعنى ان لفظ أو الخ ويكون معطوفاً على مفرد والله أعلم فتأمل اه عن خط شيخه الحسن بن محمد المغربى

(قوله) اذ لانعنى ، هذا تفسير للدعوى أعنى وجوب الجميع بدلا وقد تقدم تفسيرها بقوله بمعنى أنه لا يجوز للمكلف الخ وانما أعاد تفسيرها هنا ليظهر به انطباق الدليل وهو الاشتراك في خطاب الايجاب على الدعوى فيكون تعليلا لترتب قوله فبان الخ على هذا الدليل وذلك أنه لما فسر الدليل بان الشارع شرك بينهما في خطاب الايجاب على البدل الذى هو صفة الخطاب وجعل النتيجة اشتراكها في الوجوب الذي هو صفة الفعل بين المؤلف عليه السلام بقوله اذ لانعنى الخ أنه لافرق بين وجوب الجميع الذي هو المدعى وبين ايجاب الشارع لها مع التخيير بناء على ان وجوب الجميع وايجابها وان اختلفا بالاعتبار فهما متحدان بالذات فظهر وجه تكرير المؤلف عليه السلام لتفسير المدعى بقوله بمعنى أنه لايجوز الخ وبقوله فبان الخ وبقوله اذ لانعنى الخ وظهر كون قوله اذ لا نعنى الخ علة لما قبله (قوله) واحد لابعينه ، فالمخير فيه عندهم افراد الواجب وهو الاحد المبهم لحصوله في ضمن الافراد فمعنى الواجب المخير هو المخير في أفراده لا أنه خير في نفس الواجب كما يتبادر من العبارة ذكره الشريف وأما عند الاولين فالمخير فيه هو نفس الواجب (قوله) ثم النص دل على وجوب واحد الخ ، هذا يدل على الوقوع والوقوع يدل على الجواز فلا يرد انه غير مناسب للاستدلال على الجواز كما هو مقتضى قوله والجزم بجواز الامر به الخ لكن قول المؤلف عليه السلام ان اريد تعلقه به الخ وقوله في الشرح اذلانزاع لنا في جواز تعلق الامر الخ جواب عن الجواز فقط لاعن الوقوع فينظر

حظاً في الوجوب على البدل اذلا نعني بوجوبها (١) على البدل الا انه تعالى اوجبها علينا (٢) وخيرنا في تأدية ايها شئنا فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا (٣) ، وقالت الاشاعرة واكثر الفقهاء واحد لا بعينه وفسره المتأخرون بالقدر المشترك (٤) بينها وهو ماشار اليه بقوله (لامبهم و) احتجوا اولا بانه وقع (الجزم بجواز الامر به) لانه لو قال اوجبت عليك واحداً مبهماً من هذه الامور وأياً فعلت فقد أتيت بالواجب وان تركت الجميع تذم لتركك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال ، ثم النص دل على وجوب واحد من هذه الامور فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا «والجواب» ان الوجوب لازم للامر مستفاد منه (٥)

---

(١) يعنى حيث قلنا على الجميع لأنه من الدعوى اه (٢) وكونه أوجبها علينا وخيرنا هو معنى الدليل الذى هو التشريك اه (٣) والخصم لايساعد الى عدم امتناعه لأنه المتنازع فيه ويدعي دلالة النص على وجوب واحد من تلك الامور ليس الا اه شرح فصول (٤) قال الاسنوى ولك أن تقول أحد الاشياء قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها وحينئذ فلا تعدد فيه وانما التعدد في محاله لان المتواطي موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالانسان وليس موضوعاً لمعان متعددة واذا كان أحد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحال فيه التخيير وانما التخيير في الخصوصيات وهي خصوص الاطعام أو الكسوة أو الاعتاق فالذى هو متعلق الوجوب لاتخيير فيه والذى هو متعلق التخيير لاوجوب فيه قال وهذا نافع في المباحث الآتية فافهمه اه (٥) حاصل هذا الجواب أن الأشعرية قالوا وقع الجزم بجواز الأمر بالمبهم ولانخالفهم في أن الوجوب لازم للامر فاذا تعلق الأمر بمبهم تعلق الوجوب به في الجملة فنقول على طريق الاستفسار ان أردتم أن الأمر بالمبهم يتعلق به أى بالمبهم ظاهراً فغير محل النزاع الى آخر ماذكره المؤلف هذا مراده وفيه خفاء فلذا حمل سيلان عبارة المؤلف على خلاف مراده ثم اعترضه ولا وجه للاعتراض اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

(قوله) فينظر ، يقال المقصود اولا وبالذات هو الجواب عن الجواز لاعن الوقوع فلا وجه للتنظير اهح عن خط شيخه وفي حاشية مالفظه ولعله يقال انه لما توقف بيان وجوب الواحد المبهم على بيان جواز الامر به بين عدم استحالته وحينئذ لايستحيل ماهو متوقف عليه وهو وجوب المبهم كما فيما نحن فيه فيكون ماذكر من قول المؤلف مناسباً للمراد كما لايخفى انه اذا جاز الامر بالمبهم لم تمتنع دلالة النص على وجوب المبهم والله اعلم اه حسن يحى الكبسي عن خط العلامه احمد بن محمد السياغي

(قوله) فاذا تعلق الخ ، هكذا في حواشي المحقق الشريف لكن قول المؤلف عليه السلام فنقول الخ لايظهر وجه تفرعه عليه لعدم لزومه لما قبله انما المناسب له ان يقول فان تعلق بالواحد المبهم ظاهراً تعلق الوجوب به ظاهراً وان تعلق به حقيقة تعلق الوجوب به كذلك لكن هذا وان ناسب السياق فهو بمعزل عن المقصود بالجواب كما لايخفى فلو اقتصر المؤلف عليه السلام على قوله والجواب ان اريد الخ وترك هذا المنقول عن الشريف لكان اولى لان الشريف انما اورده دفعاً لكلام السعد حيث ذكر انه لانزاع في ان الامر بواحد مبهم مستقيم انما النزاع في انه ماذا يجب حينئذ فاجاب الشريف بما نقله المؤلف من تلازم تعلق الامر وتعلق الوجوب وكلام الشريف مستقيم في موضعه فتأمل (قوله) تعلقه به ظاهراً ، اي تعلق الامر بالواحد المبهم في الظاهر والمراد في الحقيقة طلب مفرداته وتحصيلها (قوله) وهو مصادرة على المطلوب، المصادرة على المطلوب على اربعة أوجه «أحدها» ان يكون المدعى عين الدليل «والثانى» ان يكون المدعى جزءاً من الدليل «والثالث» ان يكون المدعى موقوفاً عليه صحة الدليل «والرابع» ان يكون المدعى موقوفاً عليه صحة جزء الدليل (قوله) ولهذا زيادة تحقيق تجيء في مباحث الامر ان شاء الله تعالى ، هو ماسيأتى في باب الامر من ان للماهية اعتبارات ثلاثة بشرط شيء وبشرط لاشيء والماهية المطلقة عن القيدين المذكورين والمؤلف عليه السلام اختار استحالة وجودها في الاعيان وامتناع طلبها فهذا الجواب مبنى على مااختاره عليه السلام وهو مختار ابن الحاجب أيضاً ولهذا استشكل الشريف تعلق الوجوب بالواحد المبهم حيث قال «فان قلت» هذا يدل على ان الواجب الامر الكلي وذلك خلاف ماذهب اليه ابن الحاجب من ان الامر بالكلي امر بالجزئي مطابق له لامتناع وجوده في الخارج كما سيأتى ثم اجاب بان ماذكره ابن الحاجب هنالك سهو انتهى وماذكره الشريف

فاذا تعلق بالواحد المبهم تعلق الوجوب به أيضاً وان تعلق بكل واحد كان الوجوب أيضاً كذلك فنقول (ان اريد) بالامر المبهم (تعلقه به ظاهراً) أي من غير نظر الى متعلقه الحقيق ماذا هو (فغير النزاع) اذ لانزاع لنا في جواز تعلق الامر به ظاهراً وهو الذي وقع الجزم به (أو اريد) بالامر المبهم تعلقه به (حقيقة (١) فعينه) أى عين النزاع وهو مصادرة على المطلوب على أن الجزم بجواز تعلق الامر بالمبهم حقيقة يتوقف على امكان المبهم فى نفسه(٢) ووجوده في الخارج والا كان تكليفاً بالمحال(٣) وهذا معنى قوله (ثم الجواز يتوقف على امكانه وهو ممنوع) اذ النزاع فى وجود الماهيات فى الخارج ظاهر لايخفى وأدلة الامتناع اوضح وأقوى ولهذا زيادة تحقيق يجيء فى مباحث الامر ان شاء الله تعالى، وايضاً يمكن معارضة ماذكروه بان يقال نجزم عقلا بجواز الامر بأشياء على البدل لانه لو قال أوجبت عليك كل واحد من هذه الامور على البدل فأياً فعلت فقد أتيت بالواجب وان تركت الجميع فقد اخللت بالواجب لم يلزم منه محال ثم النص دل على وجوبها لتعلق الامر بها فيجب الحمل عليه الى آخره(٤)

---

(١) يعنى في الواقع ونفس الأمر لابحسب ظاهر المفهوم اه (٢) وهو ماهية المبهم الذى هو الأمر الكلي اه (*) قد استشعر هذا الشارح العلامة وقال «فان قيل» الواحد الجنسى وهو الواحد بما هو واحد انما يتصور وجوده في الأذهان لافي الأعيان فيستحيل طلبه ، قلنا يستحيل طلبه دون الأفراد لافي ضمنها لجواز طلب المشترك في ضمن الافراد وأجاب في المنتهى بان المطلوب هو الواحد الوجودى الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لاباعتبار ماكان به جزئياً ورده العلامة بانه ينافي كون الواجب هو المشترك اه (٣) قال صاحب فصول البدايع مالفظه ، للمعتزلة ان التكليف بغير المعين تكليف بالمجهول وعلم المكلف بالمكلف به ضرورى ، وبالمحال لان غير المعين يستحيل وقوعه وكل واقع معين ولاقائل بانه هو ، قلنا مفهومه معلوم والابهام في ذاته كامر ، اه المراد (٤) ماتقدم في شرح قوله واحتجوا أولا وهو ان الصرف عن المدلول الخ اه

(قوله) لايظهر وجه تفرعه عليه ، كلام ابن الامام في غاية الوضوح والتفريع ظاهر ولم يفهم مقصد المحشي فيتأمل ان شاء الله تعالى اه عن خط شيخه وفى حاشية يقال لعل المراد استيفاء قسمي التعلق بالجميع او بالواحد المبهم فالاول هو المختار لايحتاج الى ابطاله انما يحتاج الى ابطال ماشمله دليلهم وهو الثانى فاجاب عن ذلك بقوله فنقول ان اريد الخ كما لايخفى والله اعلم اه سيدي حسن الكبسي من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) بشرط شيء وهي ، المجردة وهي لاتوجد في الخارج وقوله وبشرط لاشيء وهي المخلوطة وهي

(و)احتجوا ثانياً بانه لو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع للزم(وجوب تزويج(١)) الـكفوين (الخاطبين واعتاق)جميع(الرقاب(٢))في الـكفارة المتعين فيها العتق(٣)وهو خلاف الاجماع لان الامة اجمعت على وجوب تزويج واحد من الـكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة بالتخيير « والجواب » بان يقال ان اردتم بقولكم وجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقاب تزويج الجميع معاً واعتاق الجميع معاً منعنا اللازمة اذ لم نقل بوجوب الجميع معاً فالوجوب (لا على جهة البدل غير لازم) لنا انما نقول بان الجميع متعلق الوجوب على معنى أنه لايجوز الاخلال بالـكل وبايها فعل يخرج عن عهدة التـكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واحد أو تركه وان اردتم الجميع بهذا المعنى التزمنا اللازم وليس مخالفاً للاجماع انما المخالف له هو المعنى الاول (وقيل)الواجب واحد معين عند الله وهو(مايفعل(٤))فيختلف بالنسبة الى المـكلفين(وقيل)الواجب واحد غير معين عند المـكلفين لـكنه(معين(٥)عند الله تعالى ويسقط الوجوب به)ان فعله(و)يسقط(بالآخر)ان لم يفعله بل فعل الاخر وظاهر عبارات القدماء ان هذا بعينه مذهب الفقهاء ومن وافقهم من الاشعرية وجعلوه وما قبله قولا واحداً فتارة يجعلون المعين عند الله مايفعله المـكلف ويختلف بالنسبة الى المـكلفين ، وتارة يجعلونه

---

(١) قال في فصول البدايع بعد أن ذكر أن التخيير لو اقتضى وجوب الجميع للزم وجوب تزويج الـكفوين وهو باطل اجماعاً الخ ما لفظه وطعن الامام الرازى بان وجوب الجميع جمعاً غير لازم وبدلا غير مجمع على بطلانه وليس بشيء لأن وجوب الجميع بدلا عين وجوب الواحد المبهم فالملازمة انما هي على تقدير نقيض المدعى اه (٢) في صورة الامر باعتاق واحد من العبيد على التخيير اه من شرح العلامة على المختصر (٣) كالقتل مثلا والظهار حيث يجدها اه (٤) هذا هو الحق لان الوجوب صفة الفعل ولاموصوف قبل الفعل فلا صفة اه من شرح الجلال ولايخفى مافيه اه من خط السيد صلاح رحمه الله (*) وهذا يشبه ماتقوله المصوبة من أن حكم الله تابع لفعل المجتهد اه من شرح الجلال على الفصول (٥) القائلون بان الواجب واحد معين قالوا الله تعالى يعلم مايفعله المـكلف فيكون متعيناً في علم الله تعالى والوجوب تعلق به فيكون الواجب معيناً وهو مايفعله المكلف لامالا يفعله المكلف لان مالا يفعله يعلم الله تعالى عدم وقوعه ويمتنع ايجاب ماعلم الله تعالى عدم وقوعه « قلنا » لانسلم أنه يمتنع ايجاب ماعلم الله عدم وقوعه لانه لو امتنع ايجابه لما وجب على الـكافر ماعلم الله تعالى عدم وقوعه ولما وجب على المكلف ماتركـ لان الله تعالى علم عدم وقوعه وللزم تفاوت المكلفين في الواجب المخير عند فعل كل غير مافعله الآخر واللازم باطل للقطع بتساوى المكلفين في الواجب وعدم اختلاف الواجب بالنسبة الى المكلفين اه من شرح بدايع الاصفهانى باختصار يسير (*) مجهول عند المكلف فان فعله سقط الوجوب به وان فعل غيره فنفل سقط به الفرض وهذا يشبه ماتقوله المخطئة في ان لله مطلوباً معيناً عند تعارض الادلة على المدلولات المختلفة اه فصول وشرحه للجلال

من أنه سهو مبنى على ماختاره في شرح المختصر هنالك من صحة طلب الماهية المطلقة وسيأتى تحقيق الـكلام ان شاء الله تعالى

موجودة في الاجزاء الخارجية لا المحمولة اه ح عن خط شيخه

واحداً ويسقط الوجوب به ان فعله اوبالآخر وفي عبارة المجزي مايفهم ماذكرناه(١) ، اما الاول فحيث قال « فان قيل » انما جاز حصول الاجماع على ان المكفر متى أتى باية واحدة منها أراد فقد أدى الواجب لان الواجب منها عندنا(٢) هو الذي يفعل ويتعين لنا وجوبه بالفعل ثم أجاب عنه ، واما الثاني فحيث(٣) قال ولو كان كذلك لوجب ان يجعل للمكفر طريقاً الى التميز بين ماهو واجب منها وبين غيره ليتميز له الواجب من تركه ، واما التصريح فلم يصرح بهذين القولين احد فسميا قولي التراجم(٤) ، قال في المحصول ههنا مذهب يرويه اصحابنا عن المعتزلة ويرويه المعتزلة عن اصحابنا واتفق الفريقان(٥) على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان المكلف لايختار الا ذلك الذي هو واجب عليه ، والحجة لهذين القولين ، اما الاول فالاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب بأي منها يفعل واما الثاني فلوجوب علم الآمر بما امر به لاستحالة طلب المجهول(٦) (وبطلانهما) اي القولين (واضح (٧)) غير خفي وماذكر متمسكا لهما ظاهر السقوط ، اما الاول فلان الخروج به عن عهدة الواجب لكونه واجباً(٨) على جهة البدل او لكونه احدها لابخصوصه ، واما الثاني (٩) فلان علم الآمر بالمأمور به حاصل لتعلق الامر بالجميع ولذا اشترط ان يكون التخيير بين امور معينة او لانه يكفي في علمه به ان يكون متميزاً عنده وذلك حاصل على القول بالمبهم لتميز المبهم عن غيره من حيث تعينها ويلزم على الاول تفاوت المكلفين فيه (١٠) فيكون الواجب على زيد غير الواجب على عمرو

---

(١) وهو أنهما قولان اهـ (٢) أي عند الخصم اهـ (٣) قوله فحيث قال ولو كان أي الواجب كذلك أي غير معين عند المكلف لكنه معين عند الله اهـ (٤) لان الفريقين يتراجمان بهما فكل فريق ينسبهما الى الآخر اهـ (٥) قال ابن أبي شريف « اعلم » أن القول الاخير وهو القول بانه معين عند الله وهو مايختاره المكلف المسمى قول التراجم لما في المحصول من أنه ينسبه أصحابنا الى المعتزلة وتنسبه المعتزلة الى أصحابنا واتفق الفريقان على فساده قال والد المصنف يعني التقي السبكي فيما كتبه على منهاج الاصول وعندي أنه لم يقل به قائل اهـ وفيه نظر فان ابن القطان مع جلالته قد حكاه عن بعض الاصوليين فكيف ينكر ذلك هذا وقد وهم المصنف في شرح المختصر بجعل التراجم هو القول بأن الواجب معين عند الله فان فعل غيره سقط واجبيته اهـ (٦) فيجب أن يكون معيناً عند الله (٧) أما الاول فلانه تكليف بما لم يعلم وأما الثاني فلان الوجوب اذا توقف على الفعل لزم أن لايكون وجوب فلا يذم على ترك التكفير والجواب ماعرفت من جرى القولين كليهما على مذهب التخطئة والتصويب فالعذر العذر ولا وجه للحكم بالبطلان اهـ جلال على الفصول (٨) قوله لكونه واجباً على جهة البدل أي عندنا أو لكونه أحدها الخ عند الاشاعرة وهذا أعنى لكونه أحدها الخ جواب لهم على الاول من الاخيرين لانهم قالوا واحد مبهم لابخصوصه اهـ (٩) هذا الجواب المحلي في شرح الجمع اهـ (١٠) أي في الواجب المخير عند فعل كل غير مافعله الآخر اهـ

(قوله) اما الأول ، أي جعل المعين عند الله مايفعله المكلف (قوله) فحيث قال ، أي صاحب المجزي (قوله) وأما الثاني ، وهو جعله واحداً ويسقط الوجوب به وبالآخر (قوله) وبين غيره ، وهو مايسقط به الواجب (قوله) ليتميز به الواجب من تركه ، أي من أجل تركه (قوله) وأما التصريح ، متصل بقوله وظاهر عبارات القدماء يعني أن هذا يؤخذ من ظاهر عباراتهم لاأنهم صرحوا بذلك (قوله) من حيث تعينها ، أي الأشياء يعني أنه يعلمه حسب ماأوجبه فاذا أوجب واحداً من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك والا لم يكن عالماً بما أوجبه

اذا اختلفا في الفعل وذلك باطل بالنص والاجماع اما النص فلان الآية الكريمة دالة على ان كل خصلة من الخصال مجزية لكل مكلف ، واما الاجماع فلان العلماء متفقون على ان الكل سواء في ذلك وان من كفر بخصلة لو عدل الى اخرى لاجزأته ووقعت عن الواجب عليه وايضاً يلزم انه لو فعلها في وقت واحد لكانت واجبة عليه جميعها ولو لم يفعل شيئاً منها لم يجب عليه شيء وذلك معلوم البطلان ، وعلى الثاني بانه يصدق على المكفر انه غير آت بالواجب اذا اتى بمسقطه لا به (١) وهو خلاف الاجماع لانعقاده على ان الشخص الآتي بأي خصلة شاء آت بالواجب ﴿ مسئلة ﴾ اختلف في (فرض الكفاية (٢)) كالجهاد وسمي بذلك لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه ، فقال اصحابنا وعليه الجمهور انه (يتعلق (٣) بالجميع) ويسقط بفعل البعض ، وقيل انما يتعلق بالبعض ثم اختلفوا فقال الرازي والسبكي (٤) هو بعض مبهم وقيل معين عند الله وقيل من قام به « احتج » الاولون بقوله (لاثم الجميع بالترك اتفاقاً) والتأثيم ليس الا بواجب (٥) ولانه ان اراد بالمبهم بعض الافراد فمن تكليف الغافل وان اراد القدر المشترك كما قيل في الواجب المخير فهو كلي لا يعقل تكليفه « احتج » القائلون بتعلقه بالبعض مبهماً بسقوطه بفعل البعض ولو وجب

(١) لانه متعين عند الله والذى فعله غيره اه (٢) وهو ما يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله فلذا يسقط بفعل البعض كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله باذلال أعدائه أما العين فما لا يحصل المقصود من شرعيته لكل أحد الا بصدوره منه لتحصل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرر الاعراض عما عداه والتوجه اليه كما في الصلوة اه من فصول البدايع (٣) أى على كل واحد وقيل المراد بالجميع من حيث هو اذ لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعاً للطلب بعد تحققه فيكون ناسخاً مفتقراً الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض « واجيب » بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب ﴿ كاخترام المنية مثلا فكذا هاهنا فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وأيضاً يجوز أن ينصب الشارع امارة على سقوط الواجب من غير نسخ ﴾ اه سعد ﴿ عبارة فصول البدايع وليس رفع الحكم نسخاً مطلقاً بل بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلى لارتفاع شرطه وهو فعل المقصود اه ﴾ أى من غير رفع الحكم بالكلية حتى لو تحقق وقت ذلك الواجب تحقق الواجب من دون خطاب جديد اه علوى (٤) يعنى به تاج الدين صاحب الجمع وأما تقى الدين والد المذكور فمذهبه مذهب الجمهور كما صرح به في الجمع اه (٥) والتأثيم هنا لا على وجه التخطئة كما في المسائل الاجتهادية عند من قال الحق مع واحد بل التأثيم الذى تلزم به الهلكة والله أعلم اه

(قوله) لاجزأته ، بالهمزة أي كفته (قوله) لم يجب عليه شيء ، اذ الواجب ما يفعل (قوله) كاف في تحصيل المقصود منه ، كالجهاد واذلال العدو واعلاء كلمة الحق وهو يحصل بوجود الجهاد من أى فاعل وكاقامة الحجج ودفع الشبه اذ الغرض منها حفظ قواعد الدين من ان تزلزلها شبه المبطلين وحصولها لا يتوقف الا على صدوره من فاعل ما ومثل هذا لا يتعلق وجوبه بكل واحد على الاعيان بحيث لا يسقط بفعل البعض لافضائه الى الزام ما لا حاجة اليه ولا ببعض معين لادائه الى الترجيح من غير مرجح فتعين ان يتعلق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض اويتعلق ببعض غير معين والمختار هو الاول (قوله) لاثم الجميع بالترك الخ ، « أجاب » في الجواهر عن هذا بأن تأثيم الجميع عندهم عين الاعتراف منهم بان الايجاب على الواحد المبهم غير معقول (قوله) بعض الافراد ، أي جزئي غير معين (قوله) فمن تكليف الغافل ، أى من لا يعلم اذ لا يعلم توجه التكليف اليه مع الابهام (قوله) القدر المشترك ، أى الامر الكلي وهو احد الاشخاص مبهما (قوله) لا يعقل تكليفه ، اذ لا وجود له في الخارج

(قوله) اجاب في الجواهر الخ ، الظاهر ان المحشي رحمه الله نقل هذا الكلام من غير تأمل لمعناه ولا تنبه لموضعه مع ان في نقله في هذا الموضع ايهاماً بان صاحب الجواهر اجاب بهذا عن احتجاج القائلين بتعلق الوجوب بالجميع بل هو ظاهر في هذا غاية الظهور وليس الامر كذلك كما ستعرفه في أثناء الجواب في الفرق ، كيف وتعلق الوجوب بالجميع مذهب الاكثر من الاشعرية فكلام الجواهر من جهتهم على القائل بتعلقه بالبعض اه سيدنا ابراهيم خالد رحمه الله ح

على الجميع لما سقط (و) « الجواب » ان هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب عن الجميع بفعل البعض اذا حصل به الغرض كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه (١) فثبت ان (السقوط بالبعض لا يستلزم تعلقه به) اي بالبعض « احتجوا » ثانياً بانه ثبت الامر بواحد من خصال الكفارة وهو واحد مبهم (٢) فليثبت أمر واحد مبهم اذ لا صالح للمنع غير الابهام وقد علم الغاؤه (و) «الجواب» ان ما ذكرتموه من جواز (كونه مبهماً قياساً على الامر بمبهم مدفوع بمنع الاصل) المقيس عليه وهو الامر بواحد مبهم (او بالفرق (٣)) بين ابهام المأمور به وابهام المأمور وذلك لان أثم واحد (٤) غير معين لا يعقل (٥) بخلاف الأثم بواحد غير معين (٦)، وقد يقال الفرق انما يتم لو كان مذهبهم أثم واحد بالترك اما اذا كان مذهبهم أثم الجميع بسبب ترك الجميع فلا ومذهبهم ذلك للاتفاق على أثم الجميع فالا حسن في الفرق ماعرفت قريباً (٧) «واحتجوا » ثالثاً بقوله تعالى « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة (٨) » وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة (٩) « واجيب » بان الظاهر يأول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعاً

---

(١) اذا كان ضامناً ليكون الوجوب متعلقاً بذمة الجميع ويسقط عن أحدهما بفعل الآخر بخلاف ما لو لم يكن ضامناً فانه خارج عن محل النزاع اه من خط سيدي عبد القادر بن احمد (٢) أي بدلالة الدليل الذي سبق لهم وقوله اذ لا صالح للمنع الخ أي لمنع صحة القياس غير الابهام وقد علم الغاؤه لوجوده في الأصل ولم يمنع منه اه (٣) على أصلهم ويصلح لنا أيضاً اه (٤) أقول المناسب لسياق استدلالهم أن يقال لأن تكليف واحد غير معين لا يعقل وحينئذ لا يرد على الفرق قوله وقد يقال الخ وقد رجع المؤلف عليه السلام اليه في قوله فالأحسن الخ فليتبه آثره من أول الأمر والله أعلم اه عن خط السيد صلاح بن حسين الأخفش (٥) لانه لا يمكن عقاب أحد الشخصين الا على التعيين اه (٦) من امور معينة اه لجواز العقاب على أحد الفعلين لا بعينه اه (٧) أراد به مارواه عنه سيلان ، الا أنه تعقب عليه في بعض الحواشي وقال ينظر في جعله فرقاً اه من خط شيخنا العلامة احمد بن الحسن بن اسحق (٨) الطائفة القطعة من الشيء وقد تطلق الطائفة ويراد بها الفرقة كقوله تعالى « وان طائفتان من المؤمنين » الآية وقد تطلق الطائفة على الواحد والاثنين قال تعالى « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » الخ والفرقة ثلاثة فالطائفة واحد واثنان واحتج به في قبول خبر الواحد وعلى الثلاثة قال تعالى « فلتقم طائفة منهم معك » والمراد منها الثلاثة بقرينة ضمير الجمع في « وليأخذوا أسلحتهم » وأقله ثلاثة على المختار وعلى الاربعة قال تعالى « وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » والمراد أربعة لانهم نصاب البينة في الزنا الذي هو سبب عذابهما « فان قلت » الضمير أيضاً جمع في آية الانذار فأقله أيضاً ثلاثة « قلت » الجمع بالنظر الى الطوائف التي تجتمع من الفرق اه كرماني (٩) هذا باعتبار ظاهر اللفظ وأما باعتبار المعنى فلا فرق بين هذه الآية وبين أدلة فروض الكفاية فتأمل اه

(قوله) أي بالبعض بل هو مع السقوط بالبعض متعلق بالجميع (قوله) للاتفاق على أثم الجميع، كما عرفت سابقاً حيث قال لأثم الجميع بالترك اتفاقاً (قوله) ماعرفت قريباً، من قوله ولانه ان أراد بالمبهم الى قوله لا يعقل تكليفه كذا نقل عن المؤلف عليه السلام (قوله) وهو تصريح بالوجوب ، لأن لولا الداخلة على الماضي تفيد التنديم واللوم (قوله) للدليل ، أي القاطع الذي لا يحتمل التأويل

(قوله) لأن لولا الداخلة على الماضي، نحو « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » اه

بين الادلة فانه اولى من الغاء دليل بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع (١) فيؤول هذا بان فعل طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع (و) القول بكون البعض الذى يتعلق به الوجوب على الكفاية (معينا عند الله من تكليف الغافل) وهو باطل لان علم المكلف بتكليفه بما كلف به شرط فى التكليف على مايجيي ان شاء الله تعالى والمعين عند الله فقط لايمكن علمه بانه مكلف بكذا وهو ظاهر (و) هكذا فى القول بكونه (القائم به) لانه (يستلزم عدم تكليفه) اي من يقوم به (قبله) اي قبل القيام به لعدم القيام (و) ايضاً يستلزم (ان لامكلف ان ترك) فرض الكفاية فلم يقم به احد ﴿ مسئلة ﴾ اختلف اهل العلم (٢) فى الامر الموقت بوقت يفضل عن المأمور به وهو المعروف بالواجب الموسع كالامر بصلوة الظهر هل يتعلق بالجميع او باوله او باخره فالجمهور على ان فعله واجب فى جميع الوقت موسع فيه فى اوله (٣) مضيق فى آخره ، ثم اختلفوا فقال المنصور بالله واكثر اهل هذا القول لايجب على المؤخر عن اول الوقت العزم فيه على الفعل بعد في الوقت وقال ابو طالب وابو علي وابو هاشم وابو بكر الباقلاني (٤) يجب العزم فيه على الفعل ورواه المؤيد بالله عن القاسم بن ابراهيم عليه السلام «احتج» الجمهور اولا بان الامر مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون آخر الجزء الاول من الظهر مثلا منطبقاً على الجزؤ الاول من الوقت والجزء الاخير على الاخير ولا تكراره في اجزائه بان ياتى بالظهر فى كل جزء يسعه من آخر الوقت فان ذلك باطل اجماعا وليس فى الامر تعرض للتخيير بين الفعل والعزم ولا لتخصيصه باول الوقت او آخره ولا بجزء من اجزائه المعينة (٥) بل ظاهره ينفى التخيير والتخصيص ضرورة دلالته على وجوب الفعل بعينه وعلى تساوي نسبته الى آخر الوقت فثبت ان (جميع وقت الموسع وقت اداء) له (فالتعيين) لاول الوقت تخييراً بينه وبين العزم او تعيينا

---

(١) يعنى ان الآية سيقت لبيان مايسقط الواجب عن الجميع لالبيان الواجب على الجميع فقد علم من أدلة اخرى اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) قال أبو زرعة في شرح الجمع مالفظه اختلف في اثبات الواجب الموسع وهو ما كان وقته زايداً على فعله كصلوة الظهر فأثبته الجمهور الخ اه المراد نقله (٣) فأجزاء الوقت كخصال الكفارة يخير المكلف بينها حتى لا يبقى الا مايتسع للفعل فيتعين وهو معنى قوله ومضيق في آخره اه (٤) قال العضد وقال القاضى ومتابعوه الواجب في كل جزء من الوقت هو ايقاع الفعل فيه أو ايقاع العزم فيه على الفعل في ثانى الحال الا أن آخر الوقت اذا بقي منه قدر مايتسع الفعل فحينئذ يتعين الفعل اه (٥) انما غير العبارة فلم يقل أو جزء من أجزائه كما قال أو آخره لينبه على أن قوله ولا بجزء انما ذكره لتمام التقسيم والا فلم يقل به أحد اه من خط السيد العلامة عبد القادر ومعناه في بعض الحواشى اه

(قوله) العزم فيه ، أي في أول الوقت على الفعل بعد ، أي بعد أول الوقت (قوله) احتج الجمهور ، لعله أراد جمهور القائلين يتعلق الوجوب بجميع الوقت وهم المنصور بالله ومن معه لقوله وليس في الامر تعريض للتخيير بين الفعل والعزم الخ ولمقابلته بقوله احتج أهل العزم لكن الضمير في قوله واحتجوا أيضاً يعود الى الجمهور مطلقا أهل العزم وغيرهم ففي الكلام الغاز باختلاف مرجع الضمير (قوله) بل ظاهره ، أي الأمر (قوله) وقت اداء ، هكذا عبارة ابن الحاجب وكان الاولى ان يقال جميع وقت الموسع متعلق للوجوب اذ الكلام في الوجوب لافي كونه وقت اداء اذ التأدية أعم من الوجوب فان القائلين بان وقته أوله منهم من يقول بان مابعده وقت تأدية لا وجوب والمؤلف قد عاد في العبارة الى ماهو المقصود حيث قال وقيل متعلق الوجوب أوله وقوله متعلق الوجوب آخره وعبارة الفصول الموسع يتعلق بجميعه على سواء

(قوله) وهم المنصور ومن معه ، لايبعد ان يلزم هذا أهل العزم اذ الموجب للعزم عندهم هو الاحتياج الى البدل لئلا يخرج عن الوجوب فلا ينافي كونه على مذهب الجمهور مطلقا اه سيدى حسن بن يحيى ح (قوله) وليس في الأمر تعريض التخيير ، في الهداية تعرض ولعل ماهنا من سهو الناسخ اه (قوله) وكان الاولى ان يقال جميع وقت الموسع الخ ، لعل وجه التعبير بقوله وقت أداء الاشارة الى الملازمة بين وقت الاداء ووقت الوجوب ففيه

ولاخره (تحكم) باطل فوجب القول بوجوبه على التخيير في آخر الوقت ففى اى جزء اداه فقد اداه في وقته (و) احتجوا (أيضا) بانه لو كان وقته جزءاً معينا فاما ان يكون اوله او اخره اذ لاقائل بغيرهما وحينئذ يلزم ان (يكون الفاعل في غيره مقدما او قاضياً) والتقديم لايصح كقبل الزوال والتأخير عصيان وكلاهما خلاف الاجماع «احتج» اهل العزم (١) بان التأخير ترك للواجب فيكون الى بدل والا خرج عن كونه واجباً اذ الواجب مايستحق الذم والعقاب على تركه فاذا لم يجب فعله ولا فعل بدله خرج عن صفة الوجوب واما ان البدل هو العزم فقال في المجزي الدليل عليه ماتقرر في العقل والشرع من ان العزم بدل عن كل واجب يتراخى ولا يتعين له بدل لاسيما فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الدين ورد الودئع والمظالم والمغصوب ومايجرى مجراها واذا ثبت قيامه في هذه المواضع مقام الفعل عند تعذره حكمنا بان العزم بدل عن كل واجب يحتاج الى بدل واذا ثبت كونه في الاصول العقلية بدلا عن الواجبات واحتيج في الواجب الموسع فيه الى بدل اقمناه مقامه للدلالة التي ذكرناها (٢) «والجواب (٣)» انا لانسلم ان التأخير ترك للواجب مطلقا انما يكون تركا لو اخره عن وقته المضروب ولو سلم فلا نسلم انه لولم يكن الى بدل خرج عن كونه واجباً (٤) وقولك

(١) أبو طالب ومن معه اه (*) قال الامام المهدى عليه السلام في المنهاج ولعلهم جميعاً يجعلون اللطف الحاصل بفعلها أول الوقت مخالفاً للحاصل بفعلها آخر الوقت ولو كان مثله لزم سقوط وجوبها بعد بدلها أو سقوط وجوب البدل اه (٢) العقلية والشرعية اه (٣) عبارة الشيخ لطف الله في شرح الفصول وأما الجواب عن قولهم يخرج عن كونه واجباً الخ فهو أنه يستحق الذم والعقاب على تركه في الجملة أعنى اذا تركه فيه وفي سائر الاوقات بعده وقد عرفت أن الواجب هو مايستحق الذم على تركه بوجه من الوجوه اه (٤) وأيضاً فان العزم لايصلح أن يكون بدلا عن الفعل لأنه لو صلح مثلا لتأدى الواجب به لأن بدل الشيء يقوم مقامه واذا لم يصلح للبدلية فقد لزم جواز ترك الواجب بلا بدل اه نهايه

(قوله) ولآخره، عطف على لأول الوقت يعنى والتعيين لآخر الوقت (قوله) واحتجوا، قال بعض المحققين الدليل الأول عام وهذا انما ينفي الثانى والثالث (قوله) يكون الفاعل في غيره، الضمير عائد الى المعين الدال عليه قوله سابقاً فالتعيين تحكم (قوله) مقدماً، اعترض بعض المحققين بانهم وان صرحوا بأن وقت الاداء هو آخر الوقت لكن صرحوا بان مافعل في أول الوقت كان نفلا يسقط به الفرض وهذا بخلاف تقديم صلوة الظهر على الزوال وهذا موافق لما نقله عنهم فيما يأتى من أنه عندهم إما نفل يسقط به الفرض أو واجب معجل (قوله) أو قاضياً، لو قال أو قاضياً فيعصي لكان أولى لأنه العمدة في الاحتجاج ولهذا اقتصر في الشرح على قوله والتأخير عصيان (قوله) وكلاهما خلاف الاجماع، ذكر بعض المحققين أن القائل بان وقت الفعل أوله اما أن يقول ان التأخير عمداً عصيان أم لا فعلى الثانى يمنع كونه بالتأخير عاصياً بل يجعل التأخير قسمين مافيه عصيان وهو تأخيره الى وقت العصر وما لم يكن كتأخيره الى وقت الظهر وعند هذا يظهر معنى الموسع عند هؤلاء وعلى الأول يمنع الاجماع على عدم العصيان «قلت» وهذا الاحتمال الثانى موافق لما رواه المؤلف فيما يأتى عن بعض الشافعية من أن الوقت الآخر وقت تأدية لاوجوب (قوله) ولايتعين له بدل، احتراز عن خصال الكفارة وينظر مثاله في العقليات (قوله) وما يجري مجراها، لعله اروش الجنايات (قوله) ولو سلم، أي ولو سلم أن تأخير الواجب تركا له ولو عن أول الوقت

الزام لمن يفرق بينهما من اهل الاقوال الآتية والله اعلم، تأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) قال بعض المحققين، هو ميرزاجان اه ح (قوله) وهذا بخلاف تقديم صلاة الظهر الخ، فوقت الظهر عندهم ثلاثة أقسام مايصح فيه ويكون اداء وهو آخر الوقت وما يصح فيه ولم يكن اداء لكن كان مسقطاً للاداء وهو أول الوقت ومالا يصح أصلا وهو وقت الضحى مثلا وتقديم الفعل على وقته المقدر له شايع في الشرع كما في الزكاة المعجلة قبل وقتها وتقديم غسل الجمعة عند الامامية الى غير ذلك اه ميرزاجان (قوله) وعلى الأول يمنع، أي القائل اه ح (قوله) احتراز عن خصال الكفارة، المثال الواضح بالوضوء والتيمم اذ اتصاف التيمم بالوجوب انما هو عند البدلية لا أصالة بخلاف خصال الكفارة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وينظر مثاله في العقليات، قال في الام بعد هذا بياض في نسخة المصنف اه

الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب ليس على اطلاقه بل بوجه من الوجوه كما تقدم (١) (و) اما (القول بوجوب العزم الخاص ان أخر) فما لا دليل عليه) كما قال المنصور بالله عليه السلام في صفوة الاختيار لا دليل على وجوب العزم المخصوص الذى ذكروه وانما يجب العزم على وجه الجملة على اداء الواجبات (٢) وترك القبحات ، وقال الامام المهدى في المنهاج الصحيح هو قول من لم يجعل لها بدلا في اول الوقت ووسطه اذ المصلحة انما هي فيما عين الله سبحانه وجوبه ولم يعين الا الصلوة دون العزم ولما كانت المصلحة بفعلها مستوية في جميع ابعاض الوقت المضروب جاز التقديم والتأخير (٣) انتهى (وقيل) متعلق الوجوب (اوله (٤)) وهذا لاكثر اصحاب الشافعي (٥) ثم اختلفوا اذا اخر عن اوله فقيل الاخر وقت تأدية لذلك الفرض لا وقت وجوب له فيسمى فعله فيه اداء فقد جعلوا الوجوب متعلقاً باول الوقت لكن المكلف مخير بين فعله فيه وتأخيره عنه الى أى الاوقات التي تأتي بعده حتى يدخل وقت العصر مثلا فالمفعول اولا مؤدى في وقت الوجوب والمفعول ثانياً مؤدى في غير وقت

(١) وأما القياس على الواجبات العقلية فلعل القائلين بعدم وجوب العزم لا يسلمون وجوب العزم على كل من المذكورات بخصوصه اه شيخ لطف الله ينظر اه لي (٢) قال العضد ان العزم على فعل كل واجب اجمالا وتفصيلا عند تذكره هو من أحكام الايمان يثبت مع ثبوته سواء دخل وقته أو لم يدخل فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة لأثم وان لم يدخل الوقت او لم يجب اه يعنى ان من أحكام الايمان ولوازمه أن يعزم المؤمن على الاتيان بكل واجب اجمالا ليتحقق التصديق الذى هو الاذعان والقبول وان يعزم على الاتيان بالواجب المعين اذا تذكره تفصيلا كالصلوة مثلا سواء دخل الوقت أو لم يدخل على ماقال في المنتهى « واجيب » بان العزم على فعل كل واجب قبل فعله من احكام الايمان فكان العصيان لذلك واما تفريع قوله فلو جوز كما سبق فليس على ماينبغي لأن عدم العزم لا يستلزم تجويز الترك اه سعد
(٣) وان كان التقديم أفضل لكونها تكون فيه لطفاً في واجب ومندوب بخلاف آخره اه منهاج
(٤) قال في شرح الجوهرة اختلفوا في حد اول الوقت عندهم يعنى الذى تعلق به الوجوب فمنهم من قال قدر الطهارة وفعل الصلوة ومنهم من قال نصف الوقت اه شرح فصول للشيخ لطف الله
(٥) قال الاسنوى في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبنا أى مذهب الشافعي ثم قال نعم نقله الشافعي عن المتكلمين فقال ، وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم ممن يقول أن وجوب الحج على الفور ان وجوب الصلاة مختص باول الوقت حتى لو أخره عن وقت الامكان عصى بالتأخير اه شيخ لطف الله (*) قال البيضاوى في المنهاج ومنا من قال يختص بالاول وفي الآخر قضاء أراد منا أى من الشافعية ومثله الرازى في المحصول والمنتخب فانه قال ومن أصحابنا وصرح بنسبته اليهم في المعالم والمنقول عن علمائهم رده وانكاره اه ولعله التبس على الرازى توجيه الاصطخرى حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار اه

(قوله) بل بوجه من الوجوه ، فتأخير الموسع عن أول الوقت وان لم يأثم بتركه فيه فهو يأثم بتركه بوجه من الوجوه وهو تأخيره عن وقته المضروب له « اذا عرفت » هذا اندفع ما يقال قد تقدم في تعريف الواجب انه قيد بوجه ما لا يحتاج اليه بالنظر الى الواجب الموسع ، ووجه اندفاعه ان عدم الاحتياج اليه بناء على الجواب الأول وهو ان تركه انما يتحقق بتركه في جميع الوقت واما على فرض تسليم أنه يتحقق تركه بعدم فعله في أول الوقت فهو محتاج اليه على هذا التسليم فتأمل (قوله) على وجه الجملة الخ ، وأيضاً لو كان العزم بدلا لتأدى الواجب به وليس كذلك ذكره في شرح الفصول

(قوله) فهو محتاج اليه على هذا التسليم ، ماذكره المحشي صحيح لمن تأمل اه منقولة ح (قوله) ذكره في شرح الفصول ، قال الشيخ لطف الله عقب هذا قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج والصحيح هو قول من لم يجعله بدلا في أول الوقت ووسطه اذ المصلحة انما هي فيما عين الله تعالى ولم يعين الا الصلاة دون العزم ولما كانت الصلاة بفعلها مستوية في جميع أبعاض الوقت المضروب جاز التقديم والتأخير اه

الوجوب غير ان الشرع اباح التأخير الى وقت معلوم (١)،وقيل هو وقت قضاء فيأثم بالتأخير عن اوله كما نقله الشافعي عن بعضهم(٢)،وقال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء للاجماع على نفي الاثم وهذا معنى قوله (فان اخر فالاداء والقضاء قولان وقيل) متعلق الوجوب من الوقت (آخره)وهو قول الاكثر من اصحاب ابي حنيفة(٣)(و) اختلفوا فيما فعل في اول الوقت فمنهم من يرى (كون التقديم)الفعل قبل آخر الوقت يصير الفعل (نفلا يسقط الفرض) كالوضوء قبل دخول الوقت ، ورد بانه لو كان نفلا لجاز ان يؤديه بنيته (٤)،ومنهم من يرى انه واجب معجل وهو ماأشار اليه بقوله (أو واجباً معجلا) كالزكوة المخرجة (٥)قبل وقتها « قيل » وهو باطل لان التقديم لايصح بنية التعجيل (٦) اجماعا،وروي عن الكرخي انه فرض موقوف وهو ماأشار اليه بقوله (أو فرضاً ان بلغ) المكلف (آخره) لانكشاف الوجوب عليه (والا) يبلغه مكلفاً (فنفل) لانكشاف عدم الوجوب عليه ، ورد بان الفعل لايكتسب حكما بعد تقضيه فهذه (أقوال (٧)) للحنفية وقد روي عن الشيخ ابي الحسن الكرخي ايضاً انه نفل يسقط الفرض وانه يوافق القول المختار(٨)،واختلف فيمن أخر الموسع عن أوله(٩)

(١) فيكون أداء اه (٢) قال المحلي في شرح الجمع مالفظه نقله الامام الشافعي في الام عن بعضهم وان نقل القاضى أبو بكر الباقلاني الاجماع على نفي الاثم ولنقله قال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء اه (٣) وأحد قولي القسم ورواية عن الهادى اه (*) يحقق النقل في تحرير ابن الهمام وهو أعرف بمذهب أصحابه مالفظه السبب هو الجزء الاول من الوقت عيناً للسبق والصلاحية بلا مانع وعامة الحنفية ان لم يتصل به الاداء انتقلت كذلك الى مايتصل به الى الاخير اه قال في الام من خط الوالد هاشم بن يحيي (٤) أي بنية كونه نفلا لكنه يعارض بالوضوء قبل الوقت لكونه نفلا ولايؤدى بنيته اتفاقاً اه (٥) وفي نسخة المعجلة اه (٦) الظاهر أن المراد تقديم الصلوة لامطلقا فتأمل اه (٧) والأقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع لاتفاقها على أن وقت الاداء لايفضل عن الواجب اه شرح محلى على الجمع (٨) وهو قول الجمهور أنه يتعلق بجميع الوقت اه (٩) متمكناً من الفعل فيه مع ظن الموت قبل بقية الوقت عصى اتفاقا بين المذاهب الاربعة في الموسع ولاأدرى مادليل العصيان عند غير الشافعية لأن كون ظن الموت سبباً معيناً لأحد المخيرات ممنوع فان سببية الوصف حكم شرعي لايثبت الا بدليل شرعي والظن المذكور ليس بدليل شرعي ينسخ التخيير الى التعيين وقيل التأثيم انما هو للجرأة وليس بشيء لان الجرأة ممنوعة مستنداً منعها بالتوسيع المعلوم وبعدم كون الظن سبباً للتضييق اه شرح مختصر للجلال رحمه الله (*) الخلاف المشار اليه يختص بالعدلية اذ غيرهم

(قوله) وقيل آخره ، هو مايتسع لتكبيرة كذا في البحر في أول باب الاوقات وقيل مايتسع الوضوء والصلوة (قوله) نفلا ، خبراً لكون واسمه التقديم فقد اخبر باسم العين عن اسم المعنى وقد صح ذلك للمبالغة كما ذكره نجم الأئمة في قوله « ولكن البر من آمن بالله » وقد جعل المؤلف عليه السلام خبر التقديم في الشرح فمل الصيرورة ونفلا خبرها كالتأويل لصحة الاخبار ولاتخلو العبارة عن خفاء (قوله) كالزكوة المخرجة قبل وقتها « أجاب» بعض المحققين أن الحول شرط للتحتم لاسبب للوجوب بخلاف الوقت وإلا لصحت قبله وسيأتي للمؤلف في مسئلة الأداء ان ملك النصاب الذي هو جزء السبب قائم مقام الوقت فلا تقديم (قوله) وهو باطل ، لما عرفت من أن تقديم الصلوة قبل الزوال لايصح (قوله) لايكتسب حكما بعد تقضيه ، هكذا ذكروا ولعلهم أرادوا بذلك في العبادات اذ العقود الموقوفة تكتسب حكما بالاجازة بعد تقضيها وهو استقرار الملك والقوة ونفوذ العقد وكذا العقد الطاريء عليه الفساد كما ذكروا في الاجازات (قوله) أقوال ، خبراً لكون ولكن زيادة المؤلف عليه السلام في الشرح لفظة فهذه لاتصح إذ لاتصلح للخبرية مع الفاء ولعله على نحو فانكح فتاتهم (قوله) فانه يوافق، أي وروي عنه أنه يوافق القول المختار

(قوله) وقيل مايتسع الوضوء والصلاة ، وهل المراد آخر الوقت الاختيارى أم الاضطرارى تردد فيه الامام عز الدين في شرح البحر وقال ان كلام البحر يشعر بالأول ومذهبهم يشعر بالثانى اهح وفي شرح الجوهرة للدواري « فائدة » كم قدر آخر الوقت الذي علق الحنفية الوجوب به، يحتمل أن يقال أنه قدر نصف الوقت المتأخر ويحتمل أن يقال انه قدر الطهارة وتأدية الصلاة وهو الاولى اهح (قوله) فقد اخبر باسم العين عن اسم المعنى ، الحل في عبارة المؤلف غير صحيح ولكن لا لما ذكره المحشي اذ النفل اسم معنى أيضاً وانما الوجه في عدم الصحة كون النفل صفة لمتعلق التقديم وهو الصلاة لا للتقديم والله أعلم اهح عن خط شيخه (قوله) ونفلا خبرها ، بل هو مفعول ثان ليصير بمعنى يجعل اهح عن خط شيخه الحسن (قوله) أجاب بعض المحققين ، هو الجلال في شرح الفصول اهح

(قوله) متأخرعن الوقت ، اذ لو جاز أن يكون الملطوف فيه قبل خروج الوقت لسقط وجوبها في آخره حيث جوزنا أن الملطوف فيه في وسط الوقت لأن اللطف لايجب بعد مضي وقت الملطوف فيه لأنه قد تعذر فعله بعد مضي وقته فلاوجه للتكليف باللطف بعد مضي وقت الملطوف فيه وتعذره هكذا ذكره الامام المهدي في المنهاج (قوله) ويأثم مؤخر بلا عذر مع ظن المانع ، هذه العبارة أشمل من عبارة ابن الحاجب وغيره حيث قالوا من أخر مع ظن الموت لشمول عبارته عليه السلام ظن الفوات لسبب آخر كاغماء أوجنون أو حيض ، قال في شرح الجمع قال في النهاية لو اعتادت طرو الحيض عليها في أثناء الوقت من يوم معين تضيق عليها الوقت « وقد بنى » المؤلف عليه السلام التأثيم على قول من يقول بان الواجبات الشرعية وجبت لكونها شكراً كما هو قول أئمتنا عليهم السلام وذلك معروف في موضعه لاعلى القول بانها وجبت لكونها لطفاً كما عرفت من المنقول عن المنهاج ولهذا اختار الامام المهدي عليه السلام وغيره عدم التأثيم « لكن يقال » ومع القول بانها شكر لاتأثيم الا اذا قيل بان المكلف مع ظنه المانع ينتفي عنه التوسيع حتى تثبت له الجرأة وليس كذلك وحينئذ فلا جرأة مع التوسيع ولانسلم ان ظن الموت يضيقه ويقطع التخيير (قوله) فان لم يظن المانع فلا إثم عليه ، هذه العبارة أشمل من قول ابن الحاجب فان أخر مع ظن السلامة لشمولها ظن عدم المانع والشك فيه فالاول كأن يظن السلامة أو يظن عدم تعذر الفعل « واعلم » أنهم ذكروا في الموسع مسئلتين « أحداهما » من أخر مع ظن المانع كالموت كما ذكره المؤلف « الثانية » من أخر مع ظن السلامة ومات فجأة قالوا فانه لايعصي لأن التأخير جائز ولاتأثيم بالجائز وجعلوا هذه المسئلة الثانية هي التي حصل الفرق بها بين الموسع وما وقته العمر ، ولفظ مختصر المنتهى وشرحه وهذا بخلاف ماوقته العمر فانه لو أخر ومات فجأة عصى والا لم يتحقق الوجوب فالمؤلف عليه السلام أشار الى المسئلة الثانية بمفهوم قوله مع ظن المانع أي فان لم يظن المانع في الموسع فلا اثم عليه الا أنه لم يجعل المؤلف الفرق بين الموسع وماوقته العمر بمجرد هذه المسئلة الثانية كما ذكروا بل هي مع القول بان الامر للفور وهذا معنى قوله وأما ماوقته العمر فانه يعصي مؤخره مطلقا يعني سواء ظن المانع أولا عند من يقول بان الامر للفور ثم اختار مع القول بعدم دلالته على الفور عدم الفرق بين الموسع وما وقته العمر في أنه مع ظن الموت يعصي ومع ظن البقاء لايعصي كما في الموسع وهذا معنى قوله ومن يقول بانه لايدل على الفور الخ « ووجه » عدول المؤلف عن الفرق بما ذكروه أن المحقق الشريف اعترضه حيث قال الفرق بين ماوقته العمر وبين غيره مشكل فان مايسع وقته العمر ان لم يجز تأخيره أصلا لم يكن موسعاً قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان بالتأخير مع الموت فجأة اذ لاتأثيم بالتأخير واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره واما ماذكره ابن الحاجب من أنه لو جاز له التأخير أبداً واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلا بخلاف الظهر مثلا فان جوزنا تأخيره الى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب فقد أجاب عنه السيد المحقق بمالا يسعه المقام « فان قيل » فلم جعل المولف العصيان وعدمه فيما وقته العمر مبنياً على الخلاف في الامر هل للفور أو التراخي دون الموسع « قلنا » لأن الخلاف المذكور انما هو في الأمر المطلق لافي مثل الموسع كما صرح بذلك المؤلف وغيره فيما يأتي « فان قيل » فالحج أيضاً موقت لقول المؤلف عليه السلام وأما ماوقته العمر وقول ابن الحاجب وغيره بخلاف ماوقته العمر ويؤيد ذلك ان المؤلف عليه السلام وغيره في مسئلة

مع ظن الموت او عدم بلوغ آخر وقته على صفة التكليف فمن قال انها(١) لطف في واجب لايؤثمه لان الشرع ورد باستمرار وجوبها الى آخر الوقت المضروب ولاشك ان الملطوف فيه متأخر عن الوقت(٢) في كل حال وفي كل مكلف (و) من قال بانها شكر يقول بانه (يأثم مؤخر (٣) بلا عذر مع ظن المانع) كالموت وتعذر الفعل (للجرأة(٤)) فان لم يظن المانع فلا أثم عليه اتفاقا (فان لم) يقع المانع المظنون (فالفعل) في آخر الوقت (اداء) لصدق

لايعلل باللطف ولابالشكر والمسئلة التي هنا والخلاف فيها لايختص بهم فالاولى أن يكون بدل قوله ومن قال بانها شكر ومن لم يقل بانها لطف ليشمل خلاف من لم يعلل من الأشعرية اهمن أنظار سيدي هاشم (١) أي الواجبات اه (٢) المضروب لها اه (٣) ينظر في دليل التأثيم في هذا القول مع تعلق الوجوب بجميع الوقت اه (٤) يمكن أن يقال لاجرأة لانه موسع فلا اثم حينئذ اه

(قوله) فلا أثم عليه ، يعنى ولو مات فجأة اه حسن يحيى

هل الامر للفور أو للتراخي استدلوا على التراخي بحجه صلى الله عليه وآله وسلم بعد مدة من نزول آية الحج « قلنا » الظاهر انما وقته العمر له شبه بالمطلق من حيث أنه لايعرف وقت انتهائه بخلاف وقت الموسع كالظهر مثلا ولهذا لم يجعلوه موصوفاً بالقضاء كما يأتى للمؤلف وله شبه بالموقت من حيث أن وقته مقدر معين . وقد أشار المؤلف الى ماذكرنا بقوله فيما يأتى بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالأداء واعتذر لاطلاقهم القضاء على الحج الفاسد بما سيأتى وبما ذكرنا يحصل الجمع بين الاقوال والله أعلم (قوله) فان اريد بنيته ، أي القضاء أي بوجوب نيته كما ذكره ابن الحاجب ليظهر كون الخلاف مع التقييد بالوجوب معنويا والوجه في نية القضاء عند القاضي ان ذلك الظن كما صار سبباً لتعيين ذلك الجزء وقتاً صار سبباً أيضاً لخروج مابعده عن كونه مقدراً له اولا بالكلية وهو بعيد اذ لم يقل أحد بوجوب نية القضاء أو خروج مابعده عن

الحد عليه (وقيل قضاء) وهو قول القاضي ابي بكر الباقلانى لانه صار وقته شرعا ماقبل ذلك الوقت بحسب ظنه (فان اريد بنيته) أى بنية القضاء (فبعيد) اذلم يقل به احد (والافلانزاع) يعود الى (معنى) انما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى لانه فعل فى وقته المقدر له شرعا، واماماوقته العمر (١) فانه يعصى مؤخره مطلقا (٢) عندمن يقول بان الامر للفور ومن يقول بانه لايدل على الفور يقول بجواز التأخير بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلوظن أنه لايبقى تعين وعصى بالتأخير مات أم لم يمت ولهذا قال ابو حنيفه رحمه الله لايجوز تأخير الحج لعدم ظن البقاء الى سنة اخرى والشافعي رحمه الله يرى جواز ذلك فى حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض ﴿ مسئلة ﴾ (الاداء) في اللغة الايصال والقضاء وفى الاصطلاح (مافعل (٣) أولا فى وقته المضروب) أى المقدر من جهة الشرع

(١) لما كان الاتيان بالحج والعمرة أداء اجماعاً علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما اه تنقيح (٢) ظن المانع أم لا اه ولفظ المختصر وشرحه للجلال بخلاف من أخر ماوقته العمر فمات فجأة فانه يعصى قيل والا لم يتحقق الوجوب وفيه نظر لعدم الفرق بين الموسع والمطلق فان الكل منهما موسع عند من لايقول ان الامر المطلق للفور وان أول وقت الموسع لايتعين اه (٣) قال الاسنوى في منهاج ماحاصله ان قضاء صوم رمضان له وقت معين آخره دخول رمضان السنة الثانية فمن فعله فيه كان قضاء مع ان حد الاداء يصدق عليه فينبغي أن يزاد أولا فلا يرد لان الوقت المعين ثان لا اول اه اذا عرفت ماقاله فزيادة أولا كما يكون لاخراج الاعادة كما ذكره ابن الامام يكون لاخراج هذه الصورة الا ان من جعل الاعادة قسما من الاداء يفسد عليه الحد بذكرها فتأمل اه من أنظار خاتمة المحققين محمد بن اسحق رحمه الله (*) في شرح أبى زرعة على جمع الجوامع عند قول السبكي والاداء فعل بعض وقيل كل مادخل وقته قبل خروجه مالفظه وهذا الذى اعتبره في الاداء من فعل البعض لم يعتبره الاصوليون والظاهر أنهم لايسمون فعل البعض ولو كان ركعة اداء وتبع المصنف في

كونه مقدراً له اولا في نفس الامر فان تعين ذلك الجزء انما يظهر في حق العصيان ولا يلزم اعتباره في خروج مابعده عن كونه وقتاً عند ظهور فساد الظن المقتضي لتعيينه كما اذا ظن المكلف قبل دخول وقت الظهر مثلا انه يوم يشمس به ينقضي وقته واخر فانه يعصي اتفاقا وبعد ظهور خطأ إعتقاده اذا اوقعه في الوقت كان اداء بلا خلاف ولا أثر للاعتقاد البين خطاؤه في التسمية بالقضاء وهذا بعينه يدل على فساد القول بوجوب نية القضاء والا لوجبت في صورة الوفاق ، وما يتوهم من الفرق بين الصورتين بان المتعين في احداهما جزء من اجزاء الوقت المقدر له شرعا أولا وفي الثانية ماهو خارج عنه متقدم عليه لاتعويل عليه اذ مدار الحكم على التعيين والعصيان بالتأخير فهو مشترك بينهما هكذا ذكره الشريف (قوله) والا فلا نزاع يعود الى معنى ، فان القاضي يوافق الجمهور في انه فعل واقع في وقت كان مقدراً له شرعا اولا وهم يوافقونه في كونه خارجاً عما صار وقتاً له بحسب ظنه (قوله) المقدر له شرعا ، لابد من زيادة أولا كما ذكره في شرح المختصر (قوله) مسئلة الأداء ، قدم ابن الحاجب تقسيم الواجب الى الاداء والقضاء والاعادة على سائر أقسام الواجب من كونه فرض عين وفرض كفاية ومعيناً ومخيراً وموسعاً ومضيقاً والمؤلف عليه السلام أخرج هذه القسمة كما في الفصول فينظر في وجه ذلك . ولعل وجهه أن قسمته بالنظر الى ذاته كمعين ومخير أهم من قسمته بالنظر الى فاعله كفرض عين وفرض كفاية وهو ظاهر ، وقسمته بالنظر الى فاعله أهم من قسمته باعتبار وقته اذ الفاعل هو المؤثر في الفعل الموجد ، وقسمته بالنظر الى وقته فقط كموسع ومضيق أهم من قسمته بالنظر الى وقوعه في وقته أو خارجه كاداء واعادة وقضاء اذ وقت الفعل أخص به من غيره من الاوقات الخارجية ، وقسمته باعتبار وقوعه في وقته أو خارجه أهم من قسمته بالنظر الى مقدمة وجوده اذ الاولى تعود الى نفس الفعل والثانية الى أمر خارج

ولم يقل واجب فعل ليتناول النوافل المؤقتة ولما كان التوقيت في الواجبات أكثر منه في النوافل حسن جعل هذه المسئلة من مسائل الواجب فخرج بقوله أولا الاعادة لان الاداء والاعادة والقضاء عند الجمهور أقسام متباينة ومن يجعل الاعادة قسما من الاداء يحذف من الحد أولا وخرج القضاء ومالم يضرب له وقت كالنوافل المطلقة اذ لم يعين لها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء واطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد(١) مجاز من حيث المشابهة للمقضي في الاستدراك (والاعادة) في اللغة الارجاع وفي الاصطلاح (مافعل فيه) اي في الوقت المضروب فخرج القضاء والنوافل المطلقة وقوله (ثانيا) يخرج الاداء اذا كان الفعل (لخلل) في الاول فيخرج مايفعل لا لخلل كاعادة ماصلاه منفرداً لفضيلة (٢) الجماعة (وقيل) بل هي مافعل فيه ثانيا (لعذر) اعم من ان يكون ذلك العذر خللا اولا فيدخل مااعيد لفضيلة الجماعة (والقضاء) في اللغة اداء الدين والصنع والحكم والحتم وغيرها وفي الاصطلاح

ذلك الفقهاء وماكان ينبغي ذلك في مصطلح أهل الاصول ولا يلزم من قوله عليه الصلاة والسلام من أدرك ركعة من الصلوة فقد أدرك الصلوة ان يكون أداء وغايته ان الشارع جعل حكمه حكم المدرك على طريق التفضل والامتنان والتوسيع واعطائه حكمه لا أنه مود حقيقة كيف وتأخير الصلوة بحيث يخرج بعضها عن الوقت حرام فكيف يساوى فعل هذا المرتكب للحرام فعل المصيب الموقع لجميع الصلوة في وقتها ولعله عليه السلام انما ذكر هذا الادراك بالنسبة الى الالزام الزائل عذره فعل تلك العبادة لا بالنسبة لجعله مؤدياً ويدل لذلك ان هذا لم يطرده الفقهاء في الجمعة بل قالوا بامتناع الجمعة لخروج جزء منها عن الوقت وانما تكمل ظهراً اه (*) قال في فصول البدائع بعد أن ذكر ان الاداء مافعل أولا مالفظه وقيل في وقته أداء مطلقا فالاعادة قسمه لاقسيمه والحج الآتي به بعد فاسد اعادة وتسميته قضاء مجاز لان وقته العمر وربما يذهب الى العكس لتعين السنة بعد حضور الميقات اه (*) ان قلت ان هذا تعريف للمؤدى لان الاداء في الحقيقة فعل مادخل وقته وفرق بين المصدر واسم المفعول قلت اذا جعلت الاداء بمعنى المؤدي خلص عن الاعتراض اه (١) فان قيل اذا فسد الحج بالجماع فتداركه فانه يكون قضاء كما قال الفقهاء مع أنه واقع في وقته وهو العمر فالجواب أنه انما يكون العمر كله وقتاً اذا لم يحرم احراماً صحيحاً فاما اذا أحرم به فانه يتضيق عليه فلا يجوز له الخروج منه وتأخيره الى عام آخر ويلزم من ذلك فوات الاحرام به فاذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات بخلاف ماأتى به غير منعقد اه أسنوى وقد سلكوا هذا المسلك بعينه في الصلوة فقالوا أنه اذا أحرم بالصلوة وأفسدها ثم أتى بها في الوقت فانها تكون قضاء تترتب عليه جميع أحكام القضاء لفوات الاحرام لاجل ماقدمناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضي حسين في تعليقه والمتولي في التتمة والروياني في البحر كلهم في باب صفة الصلوة اه أسنوى (٢) وهذا بناء على أن الاولى هي الفريضة وقيل أعم اه

(قوله) أقسام متباينة ، فما فعل ثانياً في وقت الأداء ليس باداء ولا قضاء (قوله) ومن يجعل الاعادة قسما من الاداء الخ ، نسبه في الجواهر الى الغزالي قال لأنه اصطلح على ان الفعل اذا وقع في وقته كان أداء سواء كان مسبوقاً باداء مختل أم لا واذا وقع في وقته وكان مسبوقاً باداء مختل كان اعادة فجعل الاداء اعم مطلقا من الاعادة ونسبه أيضاً الى البيضاوي قال ذكره في مرصاده حيث قال والأداء ان كان مسبوقاً بأداء مختل سمي إعادة (قوله) والصنع ، قال في الصحاح قد يكون بمعنى الصنع والتقدير قال أبو ذويب

وعليهما مسرودتان قضاهما
داود أو صنع السوابغ تبع

ومنه قوله تعالى « فقضاهن سبع سموات في يومين (قوله) والحكم ، قال في الصحاح ومنه قوله تعالى «وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه» (قوله) وغيرها ، قال في الصحاح قد يكون بمعنى الفراغ تقول قضيت حاجتي وضربه فقضى عليه أي قتله وقضى نحبه أي مات وقد يكون بمعنى الانهاء ومنه قوله تعالى « وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب » وقوله تعالى « وقضينا اليه ذلك الأمر » أي أنهيناه اليه وأبلغناه

(قوله) أو صنع السوابغ تبع ، تبع بدل من صنع وصنع صفة مشبهة كحسن اه

(قوله) والقضاء ما فعل بعده لترك أو لوقوع خلل ، هكذا عبارة الفصول واختارها المؤلف وعدل عن قول ابن الحاجب ما فعل بعده استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا لخروج النوافل الموقتة عن حد ابن الحاجب والمؤلف قد اختار ادخالها في القضاء ولدخول قضاء الحايض والنائم في حد المؤلف عليه السلام بغير تكلف بخلاف حد ابن الحاجب فانه احتاج لادخال قضاء الحايض والنائم الى زيادة قوله مطلقا وأراد به أنه لا يشترط سبق الوجوب على الفاعل بل المعتبر مطلق الوجوب « واعلم » ان ابن الحاجب انما ذكر قيد الاستدراك ليخرج بذلك إعادة الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها لا لعذر ولا لخلل فان تلك الصلوة لا تسمى أداء ولا قضاء ولا إعادة اصطلاحا وإن سميت إعادة لغة ولتخرج النوافل الموقتة كما عرفت قال الشريف فان اطلاق القضاء

عليها مجاز انتهى ولتخرج إعادة القضاء لخلل أو لعذر فانها ليست باداء ولا قضاء لعدم سبق الوجوب في وقت الأداء ذكره السعد وذكر بعض أهل الحواشي أن إعادة القضاء لخلل أو لعذر داخلة في القضاء ولا تسمى إعادة إصطلاحاً وأما المؤلف عليه السلام فقد أخرج إعادة الأداء بعد الوقت لا لخلل ولا لعذر بقوله لترك أو لوقوع خلل وأما إعادة القضاء لخلل أو لعذر فالظاهر من عبارته أنها ليست بأداء وهو ظاهر ولا قضاء لأن القضاء عند المؤلف ما فعل بعد وقت الأداء لترك الفعل فيه أو لخلل فيما فعله فيه أي في وقت الأداء (قوله) والحاصل ان الفعل لا يقدم الخ ، عبارة شرح المختصر فان فعل فيه فاداء او بعده فان وجد سبب وجوبه فقضاء والا فغيرها فادخل الاعادة في الاداء بناء على انها قسيم منه وزاد قوله فان وجد سبب وجوبه ثم قال والا فغيرها بناء على ماعرفت من ان اعادة المؤادة بعد الوقت لا لخلل ولا لعذر وكذا النوافل المؤقتة ليست باداء ولا قضاء وكذا اعادة القضاء لخلل اولعذر ليست باداء ولا قضاء على ماذكره السعد لا على ماذكره بعض أهل الحواشي من انه قضاء والمؤلف جعل الاعادة قسيما للاداء بناء على ما اختاره الجمهور وادخل النوافل المؤقتة في القضاء لكنه اغفل اعادة القضاء في هذا الحاصل واعادة الاداء بعد الوقت لالخلل ولا لعذر فلو قال وبعده لخلل او لترك قضاء لتم له المراد ولعله انما اغفله اكتفاء بما سبق لانسياق الذهن اليه والله اعلم

(ما فعل بعده) اي وقت الاداء اما (لترك) الفعل فيه (او) لوقوع (خلل) فيما فعل فيه فيخرج الاداء والاعادة والنوافل المطلقة ، والحاصل ان الفعل لا يتقدم على وقته فان فعل فيه فاداء او اعادة وبعده قضاء « فان قلت » الزكوة المعجلة قد قدمت على وقتها(١) فلا يصح قولكم ان الفعل لا يقدم على وقته « قلنا » قد جعل ملك النصاب الذي هو جزء(٢) سببها قائماً مقامه وجعل وقتها بذلك موسعاً فلا تقديم « فان قيل » اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجة فهل هي اداء او قضاء « قلنا » بل اداء اما ماوقع في الوقت فظاهر واما ماوقع بعده فبالتبع « واعلم » ان كثيراً من العلماء حصروا العبادات في الثلاثة وليس بصحيح اذ قد صرح بعضهم بان ما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة لا يوصف بشيء من الاداء والاعادة والقضاء « ثم اعلم » أن منها ما يوصف بالاداء والقضاء كالصلوات الخمس (٣) وصوم رمضان والنذر المعين وما لا يوصف بشيء منها كالواجبات والنوافل المطلقة وما يوصف بالاداء (٤) فقط كالحج وصلوة الجمعة وما يوصف بالقضاء

---

(١) والوضوء قبل الوقت للصلاة الموقتة الا ان يقال المراد من الفعل الذى لا يتقدم على وقته المقصود لنفسه لا الفعل المقصود به غيره كما هو شرط لغيره كالوضوء فيصح تأديته قبل حصول المشروط لصحة تقدم الشرط على أسباب المشروط كالوقت اهـ (٢) والجزء الآخر الحول اهـ ينظر فان في البحر وغيره من كتب الفقه ان ملك النصاب سبب كامل والحول شرط اهـ (٣) والنوافل المؤقتة على مقتضى كلام المؤلف المتقدم اهـ (٤) يعني لا بالقضاء اذ سياق الكلام يفيده وأما الاعادة فيوصف بعض أركان الحج وابعاضه بها وكذا صلوة الجمعة توصف بالاعادة اهـ وقد يقال اما في نفل الحج اذا فسد فقضاء حقيقة كما ذكره أصحابنا ، وكذا اذا كان نذراً معيناً وفسد فانه قضاء حقيقة والله أعلم وفي شرح ابن لقمان ان الحج يوصف بعد الموت بالقضاء اذا أوصى به اهـ لي

(قوله) مسئلة في الكلام في مقدمة الواجب ، هذه خامسة المسائل المتعلقة بالواجب وهي في قسمته بالنظر الى مقدمة وجوده الى مطلق ومقيد كما سبق للمؤلف والمراد بالاطلاق هنا عدم التقييد وان كان الواجب موقتاً وفيما يأتي في مسئلة هل الأمر المطلق للفور أو التراخي عدم التوقيت وان كان مقيداً (قوله) فهذا لايكون ايجاباً لتحصيل النصاب وذلك لأن الوجوب اذا كان مقيداً بشرط وانتفى ذلك الشرط انتفى المشروط قال الشيخ العلامة في شرح الفصول وفي تسمية المتوقف على غير المقدور وعلى الشرط اللفظي واجباً تجوز اذلاوجوب له أصلا بدون القدرة والشرط انتهى « قلت » وقد بنوا هنا على هذا التجوز لانهم احترزوا بالمطلق عن المقيد بالشرط وبقولهم وكان مقدوراً عن غير المقدور بناء على دخولها في الواجب ولعل العلاقة الأول الى الواجب في المقيد بالشرط اللفظي وفيهما جميعاً المشابهة صورة للواجب في تعلق الامر بهما لفظاً (قوله) مع كونه مقدوراً واجبا ، يعني بوجوبه وانما ترك المؤلف هذا القيد تسامحاً لظهور ارادته (قوله) وقد يكون الشيء مطلقاً ومقيداً باعتبارين ، حتى ان الزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيدة فلا تجب بالنسبة اليه والى تعيين النصاب وافرازه مطلقة فتجب وكذا الصلوة بل التكاليف موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليهما مقيدة وبالاضافة الى الطهارة واجبة مطلقة وما ذكره المؤلف عليه السلام في تفسير المقيد والمطلق هو الذي في شرح المختصر وقد فسر غيره الواجب المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال فنوقض بالصلوة اذ لاتجب في كل وقت وعلى كل حال مع انها تكون مطلقة بالنسبة الى بعض المقدمات وانما ذكرنا هنا هذا التفسير لأنه ينبني عليه كلام للمؤلف سيأتي ان شاء الله تعالى والمراد بالتقييد ماتقدم من قول الشارع ان ملكت النصاب فزك وبالاطلاق عدم التقييد وظاهر كلامهم أن التقييد يكون بالشروط والاسباب سواء كانت شرعية أو عقلية أو عادية اذ قيد الاطلاق احتراز عن القيد بها فينظر فيما يصح تقييده منها فانه لايصح التقييد في بعضها باللفظ كما في النظر الذي هو شرط في العلم مثل ان نظرت وجب العلم (قوله) مقدوراً للمكلف ، أغفل المؤلف عليه السلام بيان معنى المقدور لاختلافه باختلاف كلام الجمهور وكلام ابن الحاجب فتفسيره متوقف على معرفة التمايز بين الكلامين ليظهر هل المراد بالمقدور مفهومه الظاهر المشهور أعني مايدخل تحت قدرة المكلف أو المراد غيره « وبيان » ذلك ان غير المقدور عند ابن الحاجب مالا يتأتى الفعل بدونه عقلا أو عادة والمقدور مقابله فيدخل في غير المقدور مالا يمكن تحصيله كالقدم للقيام وما يمكن تحصيله كترك أضداد الواجب فابن الحاجب أخرج غير المقدور بقسميه اما غير الممكن فظاهر واما الممكن فلخروجه عن البحث عنده وأما الجمهور فانهم فسروا المقدور بما هو المشهور أعني مايدخل تحت القدرة فيدخل الممكن من العقلي والعادي لانهما يدخلان تحت القدرة وان كانا مما لايتأتى الفعل بدونهما وانما أدخلها الجمهور لانهما من المبحث عندهم ويخرج غير الممكن من الشروط العقلية والعادية أعني مالايدخل تحت القدرة. اذا عرفت ذلك فالمؤلف لو اعتمد في تفسير المقدور ماهو المشهور دخل الممكن من العقلي والعادي فلم يطابق قوله

فقط كصوم الحائض ﴿ مسئلة ﴾ في الكلام في مقدمة الواجب (١) لاخلاف في انه اذا كان مقيداً بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة كأن يقول ان ملكت النصاب فزك وان استطعت فحج فهذا لايكون ايجاباً لتحصيل النصاب وما به الاستطاعة (٢) انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون مالايتم الا به مع كونه مقدوراً واجباً ام لا والمراد بالاطلاق عدم التقييد بتلك المقدمة وان كان مقيداً بمقدمة اخرى فقد يكون الشيء مطلقاً ومقيداً باعتبارين وفيه أربعة أقوال « الاول » وهو لجمهور العلماء ما أفاده بقوله (قيل مالايتم المطلق الا به وكان مقدوراً) للمكلف

(١) في كلامه مساحة اذ الكلام في مقدمة الوجوب لا الواجب اه بل كلام المؤلف اولى فتأمل اه (٢) فلا يجب عليه تحصيل المأمور به الا عند حصول ذلك القيد فوجوبه موقوف على حصول ذلك القيد فكيف يكون وجوب ذلك القيد تبعاً لوجوب ذلك الامر الخ اه من شرح الشيخ لطف الله وهذا مايقال في الفروع تحصيل شرط الواجب ليجب لايجب اه لطف الله

(قوله) في المقيد بالشرط اللفظي، وكذا في المتوقف على غير المقدور اهـ عن خط شيخه (قوله) فينظر فيما يصح تقييده منها ، الظاهر ان المراد بالمقيد ما كان مقيداً لمقدمة لايحصل الوجوب في الواجب الا بعد حصولها والمراد بالمطلق مالا يتوقف وجوبه على مقدمة وان كان لايتأدى تأديته على الوجه المشروع الا بها فتأمل اهـ عن خط شيخه (قوله) مثل ان نظرت وجب العلم، يقال النظر سبب لاشرط كما هو صريح سياق المؤلف اهـ حسن الكبسي

وقيل يجب الشرط الشرعي لأنه مبنى على اعتبار قيد المقدور عند ابن الحاجب وقد فسره بما عرفت ولو فسر المقدور بما ذكره ابن الحاجب أعنى ما يتأتى الفعل بدونه خرج الشرط العقلي والعادي الممكن الحصول وهو عند الجمهور من المبحث فتأمل وتمام تحقيقه يؤخذ من حواشي شرح المختصر (قوله) واجب بوجوبه ، أي بوجوب الواجب المطلق وهذا من المؤلف اشارة الى ان ليس المراد بوجوب مالايتم الواجب الا به أنه لابد منه الا في الاتيان بالواجب المطلق فهذا مما لانزاع فيه كما ذكره ابن الحاجب بل المراد أنه واجب بوجوبه أي مأمور به أي بذلك الامر المتعلق بالواجب المطلق يعنى ان ذلك الامر يفيده بمعناه كما يأتى للمؤلف في قوله لانسلمه فيما يتوقف عليه الخ فلا بد حينئذ من بيان دلالته عليه باحدى الدلالات فالذي في شرح الفصول للعلامة الجلال ان المراد بكونه واجباً بوجوب المطلق أنه يلزم منه لا أنه مدلوله الوضعي أو التضمنى كما ان الامر بالشيء ليس نفس النهي عن ضده ولايتضمنه وانما يستلزمه بل كما يلزم جواز الاصباح جنباً من جواز المباشرة الى تبين الفجر وذلك من أقسام المنطوق غير الصريح فيكون المراد بقول المؤلف فيما يأتى أنه يفيده بواسطة استلزام معناه وسيأتى ان شاء الله تعالى (قوله) سواء كان سبباً ، لعل ذكرهم الاسباب استيفاءً لاقسام مالايتم الواجب الا به لالكونها من محل الخلاف لأنه سيأتى أنها مجمع على وجوبها (قوله) والسبب مايلزم من وجوده الوجود ، لم يتعرض لاستلزام عدمه لعدم الحكم كما في الفصول وشرحه للشيخ العلامة من أن السبب هو المؤثر وجوده في وجود الحكم وعدمه في عدمه سواء كان علة كالاسكار أو غير علة كالزوال ومثله في شرح جمع الجوامع وذلك لان مراد المؤلف تمييز السبب عن الشرط والمانع وقد حصل التمييز بما ذكر من استلزام الوجود للوجود ويشمل مايستلزم عدمه للعدم كما في بعض الاسباب وما لايستلزم كما في حز الرقبة القتل فعليك بالتتبع لما يستلزم عدمه عدم الحكم منها ولما لايستلزم (قوله) والشرط مايلزم من عدمه العدم ، قال في الجواهر في بحث خطاب الوضع ليس هذا حقيقة الشرط والا لزم انتقاض حده بالعلة التامة لان عدم

العلة التامة يستلزم عدم الحكم والمختار أن يقال في تعريف الشرط هو مايستلزم نفيه نفي أمر آخر لا على جهة السببية فتخرج العلة التامة والسبب وجزؤه (قوله) كالصيغة ، أي لفظ الاعتاق بالنسبة الى العتق الواجب عن كفارة أو نحوها فان الشارع جعل الصيغة سبباً لحصول العتق الواجب يلزم من وجودها

(واجب بوجوبه) سواء كان سبباً أوشرطاً (١) والسبب هو مايلزم من وجوده الوجود والشرط مايلزم من عدمه العدم (٢) سواء كان السبب شرعياً كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم

(١) قال في شرح الجمع للزركشي ان الامر بالشيء هل يستلزم الأمر بسببه او شرطه اولا ولذلك عبروا عنه بالمقدمة اه من خط سيدى العلامة احمد بن محمد اسحق قال عن خط المتوكل على الله اسمعيل بن القاسم عليه السلام (٢) ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم اه

وجوده وينظر هل يلزم من عدمها عدم الحكم فان غير الصيغة كملك ذي الرحم مثلا الظاهر أنه لايحصل به العتق الواجب وانما قيد بالواجب ليدخل فيما نحن فيه أعنى في بحث مالايتم الواجب الا به (قوله) أو عقلياً ، أي مايقتضي العقل بسببيته وقد بين في لطيف الكلام وجه سببية النظر للعلم (قوله) كالنظر المحصل ، أي المولد للعلم والمراد بالعلم هو العلم الواجب كالعلم بالله وصفاته ليدخل في المبحث والمراد بالنظر هو الصحيح قال ابن متويه وطريق معرفة صحته أن يعرف ان الاعتقاد الواقع عنه مقتض لسكون النفس فنعلمه نظراً صحيحاً مولداً للعلم فالنظر سبب للعلم وقد عرفت أن السبب مايلزم من وجوده الوجود فيلزم أن يوجد العلم بوجود النظر وليس كذلك فان النظر قد لايتولد عنه الا الظن فان النظر الفكر المطلوب به علم اوظن كما ذكره المؤلف في المقدمة وغيره من المنطقيين والاصوليين ولعل المؤلف بنى ماذكره هنا من استلزام النظر للعلم على ماذكره ابن متويه حيث قال اما النظر في الامارات فانما يختار الناظر عنده غالب الظن من دون ان يكون مولداً له فلا حظ للنظر في التوليد الا في قبيل واحد وهو العلم لانا نجد العارفين بان الامارة الواحدة ووجه كونها امارة تختلف حالها عند النظر فيها في حصول غالب الظن ولو كان سبباً لم يجز ان تختلف كما في النظر في الدلالة ولهذا تختلف احوال الناس في الارآء والحروب وتختلف حال المجتهدين مع علم كل واحد بطريقة صاحبه فثبت انه يختار

(قوله) قال ابن متويه الخ ، عبارة ابن متويه فاما النظر الصحيح الذي يراد به توليد العلم به فطريق العلم به أن يعرف فيما قد وقع عنه من الاعتقاد انه مقتض سكون النفس فيعلم نظراً صحيحاً مولداً للعلم والشرط في توليده ان يكون الناظر عالماً بالدليل فيما يعلم ذاته يعلمها على الوجه الذي يدل فان من لم يعرف صحة الفعل من زيد لم يمكنه ان يعرفه قادراً وان عرف صحته منه وجوز أن يشاركه العاجز في ذلك لم يمكنه ان يعرفه بهذه الصفة الخ كلامه فليطالع اه ح (قوله) كما في النظر في الدلالة ، كدلالة الدخان على النار اه ح

عنده الظن والداعي اليه هو العلم بالامارة « قلت » هـذا ماينبغي التعرض له في هـذا المقام ولاستيفاء الـكلام محل آخر (قوله) أوعادياً كحز الرقبة ، فان العادة قاضية بسببية حز الرقبة يعنى أنه يلزم من وجوده القتل عادة وان كان لايلزم من عدمه العدم (قوله) كالوضوء في الصلوة فاذا علمنا ان الوضوء شرط في الصلوه ثم أوجبها الشارع ساكتاً عن الوضوء وجب الوضوء لوجوبها كذا في شرح الشيخ العلامة ، والاولى التمثيل بالحول في وجوب الزكوة اذ الوضوء لايلزم من عدمه عدم الوجوب انما يؤثر عدمه في عدم صحة الصلوة والصلوة ليست بحكم شرعي بل عقلي وقد سبق كلام في هذا (قوله) كترك أضداد المأمور به ، يلزم من عدم الترك عدم الفعل لامن وجوده الوجود كما ذلك مقتضى الشرطية ولعل ذلك مبنى على جواز الخلو عن الفعل والترك كما هو المختار ولاستيفاء البحث محل آخر وانما قال أضداد المأمور به لانه لايتحصل الواجب الا بترك كل ضد له بخلاف المحرم فاذا فعل واحداً منها كفى (قوله) كغسل جزء من الرأس ، هكذا مثل في شرح المختصر للشرط العادي وكذا في الفصول قال الشيخ العلامة فان العادة قاضية بانه لايقطع بغسل جميع الوجه الا مع غسل شيء من الرأس ، قيل وقد وجد تشكيك ذلك بخط المؤلف عليه السلام ولعل وجهه ان استكمال الوجه لايمكن بدونه فيكون ضرورياً لاعادياً والا لجاز تخلفه عقلاً كما في العاديات وسيأتى في أثناء الاستدلال مايؤيد هذا التشكيك حيث قال المؤلف فيما يأتى لوجوبه عليه ضرورة (قوله) كالاجماع في وجوب الاسباب ، فالأمر بالقتل أمر بضرب السيف مثلا والأمر بالاشباع أمر بالاطعام فلا خلاف في إيجاب الاسباب انما الخلاف في غيرها هكذا في حاشية السعد قال السيد الشريف فالاجماع فيها لدليل خارجي هو أن الوجوب لايتعلق بالمسببات أصلا لعدم تعلق القدرة بها إما مع عدم الاسباب فلامتناعها واما معها فلكون المسببات حينئذ لازمة لايمكن تركها بوجه ما فاذا ورد أمر متعلق ظاهراً بمسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب فهو الواجب حقيقة وان كان وسيلة له ظاهراً فلذا

او عاديا كحز الرقبة بالنسبة الى القتل الواجب وسواء كان الشرط ايضا شرعياً كالوضوء (١) اوعقلياً كترك اضداد المأمور به (٢) اوعاديا كغسل جزء من الرأس فى غسل الوجه (وقيل لا) يجب تحصيل مالا يحصل الواجب الا به (٣) سواء كان سبباً او شرطاً وما وجب من ذلك فبدليل خارجي كالاجماع فى وجوب الاسباب (وقيل يجب الشرط الشرعى) بما وجب به الاصلي وغير الشرط الشرعي لايجب بوجوبه سواء كان سبباً او شرطاً عقلياً اوعاديا وهذا قول الجوينى وابن الحاجب (وقيل) يجب (السبب) فاذا امر بشيء كان امراً بسببه (٤) معه دون الشرط ونسب هـذا القول الى المرتضى الموسوي والرازى وكلام ابن الحاجب فى المختصر

(١) فانه لم يكن شرطاً عقلياً ولا عادياً لتمام الصلوة وانما اعتبره الشارع فقط ولايخفاك ان النزاع فيما يثبت بالامر الذى وجب به الواجب ومثل الوضوء لايجب الابدليل مستقل اه نظام الفصول (٢) هذا على قول من يقول ان الامر بالشيء نهي عن ضده اه ينظر اه سيدى عبد الله الوزير (٣) اما التحصيل بمعنى انه لابد منه فليس بمحل النزاع فلو قال وقيل لايجب مالا يحصل الخ لطابق ماهو المعروف في محل النزاع والله اعلم اهمن خط سيلان (٤) والمراد بالسبب العلة كما اذا امر باحراق زيد فان ذلك الواجب متوقف على النار التى هي سبب الاحراق اه من شرح الجمع للزركشى عن خط المتوكل على الله اسمعيل

(قوله) والاولى التمثيل بالحول في وجوب الزكاة ، مثال المؤلف صحيح اذ الكلام فيما لايتم الواجب المطلق إلا به فالوضوء بالنسبة الى الصلاة يلزم من عدمه عدم تمام الواجب اذ لادخل له في الوجوب وأما ما ذكر القاضي من التمثيل بالحول فهو غير محل النزاع لأنه قيد الواجب المقيد يريد بحول الحول فتأمل اه ح من خط شيخه (قوله) ولعل ذلك مبنى على جواز الخلو الخ ، لايخفى أنه لادخل لهذا فيما نحن فيه لأنه ان أراد إنبناء لزوم عدم الفعل من عدم الترك على الخلو لم يستقم اذ المراد من عدم الترك هنا عدم ترك ضد الفعل لاعدم ترك الفعل حتى يخلو عنهما وان أراد إنبناء قوله لامن وجوده الوجود الخلو فلا يقع الخلو عن الترك اذ المفروض وجود ترك الضد فليحقق والله أعلم ولعل المراد جواز الخلو عن الفعل عند الترك والله أعلم اه بل المراد ترك الفعل عند من يقول لايتحقق الا بفعل فيخلو عن الفعل والترك عند السكون اذ ليس بترك اه حسن الكبسي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي (قوله) لايمكن بدونه ، ولو قيل بمنع هذا اذ يمكن عقلا استكمال الوجه بدون جزء من الرأس كما يشعر به كلام المؤلف فيما يأتى في قوله دون القادر وانما الوجوب في حق العاجز ضرورة عادية لم يبعد والله أعلم اه حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي

أجمعوا على وجوب تحصيل أسباب الواجب لالأنها وسيلة اليه فلا يدل الاجماع على وجوب التوصل فان شروط الفعل العقلية والعادية لا يتأتى فيها ذلك الدليل لان الفعل معها مقدور (قوله) في أثناء الاستدلال الخ ، حيث قال وان سلم فهو في الاسباب خاصة بدليل خارجي لالأنها وسيلة (قوله) وان نفيه ، أي نفي ابن الحاجب (قوله) في غير الشرط الشرعي ، متعلق بالوجوب (قوله) عما عداه ، أي السبب خبر ان نفيه ، وبيان ماذكره ابن الحاجب من النفي أنه لما قال مالايتم الواجب إلا به وكان مقدوراً شرطاً فهم من قوله شرطاً ان غير الشرط ليس بواجب فورد عليه أن غير الشرط يتناول الاسباب مع الاتفاق على وجوبها كما عرفت « وقد أجاب » السيد المحقق عن ذلك بانا نخص غير الشرط بما عدا الأسباب قال ولا يلزم اجمال حالها لأنها قد علمت هاهنا انتهى يعني بما ذكره ابن الحاجب في أثناء الاستدلال كما عرفت (قوله) يتأدى ، مضارع تأدى بوزن تفعل ولعل معناه المطاوعة (قوله) على وجهه ، لعل هذا القيد بالنظر الى الشرط الشرعي وأما العقلي والعادي فلا لأن مفهوم هذا القيد أن الفعل بدونهما يتأدى لكن لا على وجهه وليس كذلك فان الفعل لا يتحصل بدون ترك أضداده أصلا « وقد يقال » النفي عائد الى القيد مع عدم التعرض للمقيد بنفي أو اثبات بل قد ينتفي كما في العقلي والعادي وقد لا كما في الشرعي فيصح التقييد بالنظر اليهما أيضاً وهذا هو احد معاني النفي الداخل على كلام فيه قيد كما هو مبين في موضعه . ولا يخفى ما في ذلك من التكلف ، وتقرير هذا الاستدلال على مقتضى مايفهم من ظاهر العبارة هو أن التكليف بالفعل بدون مايتوقف عليه تكليف بالمحال اذ لا يمكن المكلف تأديته على وجهه بدونه وحينئذ يرد عليه أن اللازم من هذا الاستدلال أنه لابد في تأدية مايتوقف عليه الشيء من حصول مايتوقف عليه وهذا مسلم أعني أنه لابد منه كما ذكره ابن الحاجب وانما النزاع في ايجابه وكونه مأموراً به شرعا فأين دليله فأشار المؤلف الى تقرير الاستدلال بوجه يلزم منه ايجاب مايتوقف عليه الشيء فقال وتحقيق ذلك الخ « وخلاصته » ان عدم ايجاب مايتوقف عليه الشيء الواجب يقتضي عدم المنع من تركه وهو مستلزم عدم المنع من ترك الشيء الواجب فيجتمع النقيضان أي المنع من ترك ذلك الشيء وعدم المنع منه لكن يرد عليه ان اللازم حينئذ هو ايجاب مايتوقف عليه الشيء ولو بأمر آخر والنزاع في ايجابه بالأمر المتعلق بذلك الشيء كما عرفت وأيضاً يكون اللازم من هذا الاستدلال على مقتضى هذا التحقيق هو اجتماع النقيضين في كلام الشارع بمعنى أنه يستلزم نقض الحتم وهو لا يصدر من حكيم لا التكليف بالمحال بحيث لا يمكن تأدية الشيء الواجب على وجهه بدون مايتوقف عليه وذلك لأن التكليف بالمحال انما يلزم من المنع عن فعل مايتوقف عليه الشيء لا من عدم المنع عن تركه كما ذكره في القسطاس على قول الامام المهدى عليه السلام لو لم يجب لكان الآمر كأنه قال افعل كذا حتما وأنت مخير في فعل مالا يتم الا به وهذا يستلزم تكليف مالا يطاق حيث قال قد يقال ليس عدم ايجابه يستلزم تكليف مالا يطاق انما يستلزمه المنع من فعل مالايتم إلا به فليتأمل انتهى فلما ذكرنا من الايراد عدل المؤلف عليه السلام الى بيان الاستدلال بوجه آخر يلزم منه التكليف بالمحال المشار اليه في المتن بقوله لا يمكن أن يتأدى الواجب الخ فقال وقد يحقق بوجه آخر الخ وهذا التقرير هو حاصل ما ذكره في الجواهر ناقلا عن الاصفهاني حيث قال « اعلم » أن الفاضل الاصفهاني قال الحق ماذهب اليه الجمهور من أن مالايتم الواجب إلا به فهو واجب سواء كان ذلك شرطاً شرعياً أو غيره « بيانه » أن ايجاب الشيء مطلقا ايجاب له على كل حال فان لم يكن

في أثناء الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه (١) وان نفيه للوجوب في غير الشرط الشرعي عما عداه (٢) « احتج » القائلون بالمذهب (الاول (٣)) بانه (لا) يمكن ان (يتأدى) الواجب (على وجهه)

(١) وفيه نظر لما قيل في بعض الحواشي موافقاً لما في شرح المنهاج ان الخلاف قد وقع في السبب ايضاً وكلام المنهاج صريح في ذلك اه (٢) والذي عداه هو الشرط العقلي والعادي اه يعني ان نفي ابن الحاجب لما عدا الشرط الشرعي انما هو فيما عدا السبب واما هو فمتفق على وجوبه على ظاهر كلامه اه (٣) تحرير هذا الدليل ان يقال مقدمة الواجب مالا يمكن تأديته بدونها وكل مالا يمكن تأدية الواجب بدونه ممتنع الترك وكل ممتنع الترك واجب فمقدمة الواجب واجب لكن هذا الدليل لا يدل على ان وجوب المقدمة بوجوب الواجب بل يدل على انها واجبة فالضمير في قوله الاول بانه ، موضوع الصغرى وهو يعود الى المقدمة كالضمير في قوله من دونه وحذف الكبرى والنتيجة لظهورها اه افاده السيد العلامة عبد القادر بن احمد ومن خطه نقل

(قوله) بحيث لا يمكن تأدية الشيء الواجب الخ ، الظاهر ان يقال بدون ايجاب مايتوقف عليه كما يشعر به كلام القسطاس الآتي فتأمل اه شيخنا المغربي ح (قوله) حيث قال ، يعني في القسطاس اه ح

مقتضياً لوجوب المقدمة وكان واجباً عليه حال عدم المقدمة لزم التكليف به حال عدمها وهو محال « ثم اعترضه » صاحب الجواهر بان التكليف به حال عدم المقدمة انما يستلزم لو كان عدم وجوب المقدمة يوجب عدمها وهو ممنوع « وأجاب » الاصفهاني بان ايجابه الشيء مطلقا يستلزم ايجابه في جميع الأحوال ومن جملتها الحالة التي عدمت فيها المقدمة فيلزم ايجابه حال عدمها وهو تكليف بالمحال ، قال صاحب الجواهر وفيه نظر لأن التكليف بالواجب حال عدم مقدمته مشترك الالزام لأنه لازم سواء قلنا بوجوب المقدمة أولم نقل

به اما على تقدير عدم الوجوب فظاهر واما على تقدير وجوبها فلانه ذكر ان ايجاب الشيء مطلقا يستلزم ايجابه في جميع الأحوال ومن جملتها الحالة التي عدمت فيها المقدمة فيلزم إيجابه حال عدم المقدمة وهو تكليف بالمحال قال فظهر أن التكليف بالمحال لازم على التقديرين ثم قال والحق أن المراد بالواجب المطلق ليس هو الواجب في جميع الاحوال، بل الواجب المطلق هو الذي لم يقيد ايجابه بما يتوقف عليه لامالم يقيد إيجابه بشيء أصلا وقد سبقت الاشارة الى ذلك انتهى وقد ذكر المؤلف عليه السلام أيضاً تحقيق الواجب المطلق فيما سبق بمثل ماذكره الجوهري هنا . اذا عرفت ماذكرنا ظهر لك ان قول المؤلف في هذا الوجه الآخر لكان مكلفاً بفعله في حال عدم مايتوقف عليه مبنى على تفسير المطلق بما يجب في جميع الأحوال وهو غير مااختاره فيماسبق فلم يتم بماذكره المرام والله أعلم (قوله) يفيد ذلك أي وجوب ما يتوقف عليه بمعناه أي بمعنى وجوب ذلك الشيء وعبارة المؤلف عليه السلام كما في شرح الجوهرة ونقله الشيخ العلامة في شرح الفصول ولعل المراد بواسطة استلزام معناه لوجوبه لانك قد عرفت سابقاً أن ذلك من دلالة الالتزام لا التضمن (قوله) إما الشرط الشرعي ، أي اما احتجاجه على وجوب الشرط الشرعي وقوله بحصول جميع ما امر به هذا بيانه

الذي وقع التكليف عليه (من دونه) اى من دون مايتوقف حصوله عليه ، وتحقيقه ان ايجاب الشيء يقتضي المنع من تركه وعدم ايجاب مقدمته التي لايحصل على الوجه المطلوب منه الا بها يقتضي جواز تركها وهو يستلزم عدم المنع من تركه (١) فيجتمع النقيضان (٢) وهو محال، وقد يحقق بوجه اخر وهو انه لو لم يقتض وجوبه وجوب مايتوقف عليه لكان مكلفاً بفعله في حال عدم مايتوقف عليه والمفروض انه لايحصل على الوجه المطلوب من دونه فيكون تكليفاً بالمحال (٣) « احتج » (الثاني) بأن (ايجاب شيء) بدليل يدل عليه (لايتعداه) الى غيره من الامور الخارجية عنه فايجاب بعضها بدليل ذلك الواجب تحكم (و) الجواب ان ماذكرتموه من انه لايتعداه الى غيره (لانسلمه فيما يتوقف عليه) حصوله فان العرف شاهد بان وجوب الشيء يفيد ذلك بمعناه (٤) « احتج » (الثالث) على وجوب الشرط الشرعي وعلى عدم وجوب غيره (٥) اما الشرط الشرعي

(١) قد يقال الذي يظهر استلزامه لعدم الاتيان به على الوجه المطلوب منه لا لعدم المنع من تركه والله اعلم اه (٢) المنع من ترك ذلك الشيء وعدم المنع منه اه (٣) قد يقال هو ممنوع إذ لا يكون تكليفاً بالمحال الا لو كلف بالاتيان بفعل هذا الفعل وترك مايتوقف عليه وهو هنا ليس كذلك اه (٤) أي تضمنه اه من خط سيلان بل استلزمه تأمل اه (٥) ولفظ حاشية توضيح المقام بلفظ ابسط مع زيادة أن يقال ، وأما غير الشرط الشرعي فالدليل على عدم وجوبه بما وجب به الواجب امور ، الاول أن وجوبه بما وجب به الواجب يستلزم أن يتعقله من أوجبه والا أدى الى أن يأمر ذلك الموجب بشيء لايشعر به وهو لايتصور لأن الأمر بشيء فرع الشعور به وقد علمنا قطعاً صحة إيجاب الفعل الواجب مع عدم الشعور بمقدمته فيتحصل حينئذ قياس استثنائي منتجه رفع التالي هكذا ، لو كان غير الشرط الشرعي مأموراً به بما أمر به الواجب لكان مشعوراً به لكنه غير مشعور به ينتج فلا يكون مأموراً به وهو المطلوب ، أو قياس اقتراني هكذا غير الشرط الشرعي غير مشعور به وكل غير مشعور به غير مأمور به ينتج بديهة غير الشرط الشرعى غير مأمور به وهو المطلوب ، والجواب بمنع كون قضية ذلك التعقل كلية لم لا تكون في خاص وهو مايكون وجوبه بالاصالة وعلى تقدير

(قوله) وهو ممنوع ، اذ عدم الوجوب لايوجب العدم اه منه ح (قوله) فظهر ان التكليف بالمحال الخ ، فما هو جوابكم فهو جوابنا اه جواهر وقوله ثم قال والحق عبارة الجواهر والحل الخ اه (قوله) وقد سبقت الاشارة الى ذلك ، هذا الاول من الجوابين ثم قال في الجواهر واما ثانيا فلان عدم المقدمة شرعا لايستلزم جواز عدمها حتى يلزم جواز المحال لان انتفاء الوجوب الشرعي لايستلزم انتفاء وجوب العقل اه جواهر (قوله) مبنى على تفسير المطلق الخ ، ويمكن ان لايبنى كلام المؤلف على هذا التفسير بان يقال مراده

الملازمة في هذه الشرطية « واعلم » أنه لابد قبل الكلام في هذا الاحتجاج والجواب عليه من بيان ان شرطية الشيء هل تقتضي وجوب ذلك الشيء أم لا إذ ذلك منشأ الاشتباه والانضراب في هذا المقام لأن وجوبه ان كان بمجرد وجوب ماهو شرط فيه تم الاستدلال على ان الشرط الشرعي يجب بوجوبه وان كان وجوبه مستفاداً من كونه شرطاً أو من أمر آخر لم ينتهض الاستدلال على ذلك « فنقول » الذي فهم من كلام العلامة السعد وقرره في الجواهر ان الشرط الشرعي استفيد وجوبه من شرطيته أي من جعله شرطاً حيث قال في اعتراضه على احتجاج ابن الحاجب والا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعا اذ لامعنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب بل صرح السعد بعد هذا بان الشرط واجب بأمر آخر حيث قال وانما يصح احتجاجه لو لم يكن الشرط مأموراً به بأمر آخر والذي فهم من كلام السيد المحقق ان الشرط الشرعي لم يجب الا بالأمر المتعلق بالمشروط لا بأمر آخر وبنى على هذا في تقريره لاحتجاج ابن الحاجب حيث قال الشرط الشرعي يجب بذلك الأمر الذي وجب الفعل المشروط به اذ لو لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضي وجوبه على ماهو المفروض لزم أن يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما امر به فاذا أتى به حال عدم الشرط صدق أنه أتى بجميع المأمور به فيجب صحة ما أتى به واجزاؤه وخروجه عن التكليف وهذا ينفي حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون الشرط الشرعي شرطاً للفعل هذا خلف ولايمكن اجراء هذا الدليل في الشرائط العقلية والعادية هذا كلامه وأما المؤلف عليه السلام فيما يأتي فانه قد لحظ الى ماذكراه جميعاً فاعتمد كلام العلامة السعد في دفع احتجاج ابن الحاجب على وجوب الشرط الشرعي حيث قال عليه السلام وانما يلزم الصحة لو لم يكن له شرط أوجبه الشارع بأمر آخر وحيث قال في آخر المسئلة ولو قيل بأن الشرط الشرعي لايجب الا بدليل منفصل الخ وبنى على ماذكره المحقق حيث قال في دفع عدم وجوب غير الشرط الشرعي مالفظه فقيه ان جعل الفعل موقوفاً عليه لا يعقل الا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجباً بالاصالة ويخرج عن البحث فان قوله وحينئذ الخ مبني على ماذكره

﴿٣٥٩﴾

فلانه (لو لم يجب لم يكن شرطاً لحصول) جميع (ما امر به) من دونه لعدم الامر

تسليمه هو لازم لكم فيما قصرتم عليه الوجوب بوجوب الواجب وهو الشرط الشرعي فماهو جوابكم فهو جوابنا فان فرقتم بين الشرعي وغيره بان الشارع جعل الشرط الشرعي من تتمة الواجب حيث جعل الفعل الواجب موقوفاً عليه فمتى طلب الواجب فقد طلب الشرط الشرعي لذلك التوقف ، قلنا الموقوف فيه لايعلم الا بخطاب الشرع وهذا يخرجه عن كونه مقدمة للواجب الى حيز الواجب أصالة فيتعطل عنه محل النزاع « الثاني » أنه لو وجب الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لامتنع التصريح بعدم وجوبه واللازم باطل لصحة التصريح بانه غير واجب حيث نقول يصح القول بوجوب غسل الوجه مع صحة القول بعدم وجوب غسل شيء من الرأس « والجواب » منع بطلان اللازم في حق العاجز عن استكمال غسل الوجه الا بغسل جزء من الرأس وهو الذي كان غسل جزء من الرأس شرطاً لغسل كل الوجه في حقه وأما القادر على استكمال غسل الوجه من دون غسل جزء من الرأس فليس غسل جزء من الرأس شرطاً للوجوب في حقه فلا تعلق له بالبحث « الثالث » أنه لو وجب غير الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لزم أن يعصي بتركه والتالي باطل فالمقدم مثله ، بيان البطلان أنه لايعصى بترك غسل جزء من الرأس حيث لم يحصل بدونه استكمال الوجه انما يعصى بترك غسل بعض الوجه « والجواب » أنه غير واجب في حق القادر كما تقدم فهو غير محل النزاع

ان عدم ايجاب مايتوقف عليه الواجب يقتضي التخيير بين فعله وتركه وحين نختار تركه يكون معدوما وحينئذ فوجوب الواجب بسبب كونه مطلقا عن تقييد ايجابه بمقدمة كما عرفت لا لكونه واجباً في جميع الاحوال تكليف بالمحال فظهر ابتناء كلامه على مااختاره سابقاً وان ورد عليه مافي القسطاس والجواهر من ان عدم الوجوب لايوجب عدم المقدمة والله اعلم اه حسن بن يحيى الكبسي عن خط السياغي (قوله) اذ لامعنى لشرطيته سوى حكم الشارع الخ ، ينظر هل يستفاد من هذا استفادة وجوب الشرط من شرطيته فان الظاهر من قوله سوى حكم الشارع انه يجب الاتيان به الخ انه بامر آخر موجب له ويدل عليه كلام السعد في حاشيته عند بناء قوله لو لم يكن الشرط مامورا به بامر آخر الخ على ذلك يؤيد هذا من ان الشرطية من خطاب الوضع ليست صريحة في الامر بالشيء وايجابه والالزم عدم تحقق الشرطية لتحقق الامر الاخر بها وما نحن فيه صريح فتأمل اه حسن بن يحيى الكبسي رحمه الله ح (قوله)ولايمكن اجراء هذا الدليل في الشرايط العقلية والعادية ، لانه لايمكن الاتيان بالواجب المشروط بدونهما بخلاف الشرعي اهح عن خط شيخه

السيد المحقق من أن ليس هناك أمر آخر يقتضي وجوبه على ماهو المفروض ولايخفى ما في الجمع بينهما وملاحظتهما جميعاً من التنافي والحامل للمؤلف عليه السلام على ملاحظتهما محاولة أن يتم له مااختاره فيما سيأتي من التفصيل وهو عدم وجوب الشرط الشرعي ووجوب غيره من العقلي والعادي فاحتاج الى دفع وجوب الشرط الشرعي بما ذكره السعد والى دفع الفرق الذي ذكروه بين الشرط وغيره بالبناء على ماذكره السيد المحقق كما ستعرف ذلك ان شاء الله تعالى . لكن يقال لم يظهر من كلام السيد المحقق اندفاع ماهو محل الاشكال في الشرط الشرعي فانه اذا لم يكن هناك أمر آخر يقتضي وجوبه كما ذكره « ورد عليه » انه لايصح الحكم بان الواجب متوقف عليه الابعد تقرر شرطيته بأمر آخر يعرف به توقف المشروط عليه وان ادعى أنه يعرف بأمر آخر لم يتم ماذكره السيد المحقق من أنه خلاف المفروض . وقد ذكر بعض المحققين من أهل الحواشي كلاماً أشار فيه الى جواب هذا الاشكال « وتلخيص » ماذكره ان الواجب قد يكون أصلياً بان يتعلق به الأمر أصالة وصريحاً وقد لايكون كالواجب لغيره كالوضوء قال ولا نزاع في أن مقدمة الواجب اذا تعلق بها أمر آخر صريحاً كالوضوء أنه واجب انما النزاع فيما لم يتعلق به صريحاً أمر آخر هل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة له أم لا فالكلام مفروض فيما لم يكن هناك أمر آخر تعلق بالمقدمة ، قال وهذا تحقيق ماأفاده السيد قدس سره هاهنا يريد تحقيق ماعرفت من قول السيد المحقق وليس هناك أمر آخر الخ بان المراد أنه ليس هناك أمر آخر يتعلق به صريحاً واصالة ثم قال « فان قلت » هذا مردود بانه لامعنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب فيلزم ان كل شرط شرعي قد تعلق به أمر آخر مستفاد من شرطيته لذلك الواجب فالشرط الشرعي الذي لم يتعلق به أمر آخر لم يكن متحققاً « قلت » الشرطية خطاب الوضع وليس صريح الأمر والايجاب يعني ليس خطاب الوضع صريحاً في الأمر وفي الايجاب فشرطية الشيء اي جعل الشيء شرطاً ليست صريحة في الأمر بالشيء وفي ايجابه بل تتضمن ذلك كما هو شأن خطاب الوضع وقد تبين من هـذا الجواب ان المراد بالأمر الصريح مقابل الضمني ثم قال فالخلاف في أن مالم يتعلق به أمر آخر غير ماتعلق بمشروطيته اذا كان شرطاً شرعياً هل يجب أم لا وهل يكون جعله شرطاً ايجاباً أم لا ثم أورد على كون هذا الطرف الآخر من محل الخلاف ان ظاهر كلامهم في محل النزاع هو ان ايجاب المشروط بعينه إيجاب الشرط لا ان جعله شرطاً ايجاباً له ، ثم قال وتوجيهه ظاهر لأن مجرد جعل الشيء شرطاً لا يستفاد منه ايجاب مالم يلاحظ كونه شرطاً للواجب فلايجاب الواجب مدخل في ايجابه إلا أنه غـير مستقل في ذلك بل لابد من ملاحظة الشرطية وظاهر أنه لم يقل أحد بأن مجرد ايجاب الواجب إيجاب للشرط الشرعي من غير مدخلية لجعل الشارع له شرطاً كما ان مجرد الشرطية لم يكن ايجاباً للشرط لتحققه في المندوب فالتحقيق أن من إيجاب الواجب وجعله مشروطاً بالشرط الشرعي لزوم إيجاب الشرط وهذا هو مرادهم إذ قالوا إيجاب المشروط ايجاب الشرط هكذا حقق المقام انتهى فحينئذ يحمل قول السيد المحقق وليس هنـاك أمر آخر الخ على أن المراد أمر آخر يعرف بمجرده وجوب الشرط وقول ابن الحاجب لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً على أن المراد لم يكن الشرط بمجرد شرطيته شرطاً للواجب هـذا ماظهر لي في تحقيق المقام وهو من المضايق والله أعلم (قوله) واما غيره ، أي واما احتجاجه على عدم وجوب غير الشرط الشرعي قد أورد المؤلف عليه السلام لابن الحاجب على ذلك خمسة أوجه أولها قوله يستلزم وجوبه تعلقه الخ ثم ميز كل واحد من باقيها بقوله وأيضاً

به (فيصحح) حينئذ وذلك ينفي حقيقة الشرطية (و)اما(غيره) فانه (يستلزم وجوبه)

ولانسلم عدم وجوبه في حق العاجز فاقيموا الدليل « الرابع » أنه لو كان غير الشرط الشرعي مأموراً بما امر به الواجب لانقلب المباح واجباً ، بيان ذلك ان ترك الحرام واجب ولا يمكن تركه الا بشرطه العقلي الذي هو فعل المباح فيجب كوجوبه فيلزمنا الرجوع الى قول أبي القسم مع قولنا ببطلانه « والجواب » بمنع أنه لايمكن ترك الحرام الا بفعل المباح ومنع أنه لايخلو المكلف عن الاخذ والترك ، لم لايجوز أن يتوقف على فعل غير مباح أو لايتوقف على فعل أصلا « الخامس » أنه لو كان غير الشرط الشرعي مأموراً به بما امر به الواجب لوجبت نيته والاجماع على خلافه « والجواب » منع وجوب نية ما بالعرض كالمقدمة هنا والا لزم نية النية الى مالا يتناهى اهـ من خط سيدي عبد الله بن علي الوزير رحمه الله تعالى

(قوله) ولا يخفى مافي الجمع بينهما وملاحظتهما جميعاً من التنافي ، على ماقصده المحشي انه لزم من الفرق المذكور في الشرح خروجه عن البحث لاصالة وجوبه ، تعين ان يكون المفروض عدم وجود امر آخر يقتضي وجود المقدمة ليدخل في المبحث وحينئذ ينافي قول المؤلف لو لم يكن له شرط اوجبه الشارع بامر آخر والمفروض انه ليس هناك امر آخر اهـ حسن بن يحيى ح (قوله) وقد ذكر بعض المحققين ، هو ميرزاجان اهـ

فقوله يستلزم وجوبه أي غير الشرط الشرعي من العقلي والعادي وقوله تعقله مفعول يستلزم وهو مصدر مضاف الى المفعول وهو الضمير العائد الى الغير والفاعل محذوف وهو الموجب بكسر الجيم وقد أظهر المؤلف الفاعل بقوله أي تعقـل الموجب وضمير له هو الذي كان مضافاً اليه المصدر واللام متعلقة بتعقل لابالموجب واللام لتقوية العامل الضعيف وان تأخرمعموله كما ذكره صاحب المغنى والا فتقتضى التعدي أن يقال تعقل الموجب إياه (قوله) وهو باطل ، أي لزوم التعقل (قوله) وأيضاً يستلزم ، فاعل يستلزم ضمير يعود الى وجوب الغير بما وجب به الواجب وعبارة شرح المختصر وأيضاً لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لامتنع الخ ووجه لزوم الامتنـاع أداؤه الى اجتماع الوجوب وعدمه فيـه (قوله) ونحن نقطع بامكانه ،أي بصحة وجوب غسل الوجه ونفي وجوب غيره فنقول لم يجب غسل شيء من الرأس (قوله) لأن فعل الواجب ، انمـا زاد هذا ولم يقتصر على قوله لأن ترك الحرام الخ لأن الـكلام في مقدمة الواجب وقوله لايتم إلابه هذا كما في شرح المختصر وحاشية الجواهر . والاولى ان يقال لايتم الا بفعل واحد من أضداده التى منها فعل المباح فيكون فعل المباح واجباً غايته أن يكون واجباً مخيراً بينه وبين غيره وهذا الاحتجاج مبنى على ان القادر لايخلو عن الأخذ والترك وفسر المؤلف عليه السلام فيما يأتى الأخذ بالفعل الذي يباشره الفاعل والترك بضد ذلك لابنقيضه ورجح خلوه عنهما لأن عدم الفعل كاف في الانتهاء عن الحرام وسيعتمد المؤلف عليه السلام على هذا الجواب عن هذا الوجه حيث قال لجواز أن لايتوقف على فعل وسيأتى قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) في المتن لاحصول ، هو مبنى على الفتح اسم لا وفى الشرح مرفوع فاعـل يلزم فاختلفت العبارتان اعراباً وبناء واما قوله ان أراد فقيد للحصول اذ هو الجزاء في المعنى وفي الشرح قيـد لقوله لانسلم الخ والأمر في ذلك سهل (قوله) لانسلم أنه يلزم من حصول المشروط من دون شرطه حصول لجميع ماأمر به الخ هذا دفع للمقدمة التى ذكرت سابقاً لبيان الملازمة وهي قوله لحصول جميع ماامر به بدون الشرط وهي كما في شرح المختصر حيث قال لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً إذ بدونه يصدق أنه أتى بجميـع ما امر به فيجب صحته ولم يذكر في تلك المقدمة هذا الاستلزام المشار اليه بقوله أنه يلزم الخ حتى يقال في دفعه لانسلم أنه يلزم الخ بل كان المطابق أن يحذف قوله أنه يلزم ويقول لانسلم أن حصول المشروط بدون الشرط حصول لجميع ما أمر به (قوله) ان أراد الخ ، أي ان أراد أنه أتى بجميع ما امر به لو كان ما امر به وهو الشرط مأموراً به بأمر آخر

بما وجب به الواجب (تعقله) أي تعقل الموجب (١) والاأدى الى الامر بما لايشعر به وهو باطل للقطع بايجاب الفعل مع الذهول(٢) عن لوازمه ،وأيضاً يستلزم امتناع التصريح بانه غير واجب ونحن نقطع بامكانه،وأيضاً يستلزم أن يعصي بتركه ومعلوم أن تارك غسل جزء من الرأس اذا لم يحصل بدونه غسل جميع الوجه انمـا يعصي بتركه بعض الوجه لابعض الرأس ، وأيضاً يستلزم صحة قول أبي القاسم البلخي في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لايتم الابه(٣)فيجب وهو باطل اجماعاً، وأيضاً يستلزم وجوب نية المقدمة ولايجب اجماعاً (٤)(و) « الجواب » عما احتج به لوجوب الشرعي بأنا (لا) نسلم أنه يلزم من حصول المشروط من دون شرطـه الذي يجب بما وجب به(حصول)لجميع ماامر به (ان أراد(٥)ولو) كان(٦)مأموراً به

(١) أى الطالب اه جلال ولفظ حاشية من اضافة المصدر الى فاعله اه منـه والجار والمجرور متعلق بتعقل لابالموجب اه املا أى يتعقله من أوجبه اه (٢) عبارة فصول البدايع مع عدم الالتفات الى لوازمه عقلا أو عرفاً وعبارة الذهول انما تصح في الشاهد دون الغائب بخلاف الشرط الشرعي فان الآمر طلب إيقـاع الواجب مشروعاً وذلك بملاحظـة ماله من الاركان والشرائط الشرعية اه (٣) عبارة الجلال لايتم فعل الواجب الا بترك كل ضد ولاترك المحرم الا بفعل واحد من أضداده التى منها المباح فيكون فعل المباح وتركه واجبين غايته أن يكون واجباً مخيراً بينه وبين غيره اه (٤) فان المتوضى انما ينوى غسل الوجه لاغسل جزء من الرأس اه جلال (*) وثمرة الخلاف هل يتناوله الامر بذلك الواجب ويوصف بالوجوب ويثاب بفعله ويعاقب بتركه اه فصول (٥) أى ان أراد المستدل بقوله جميع ماامر به ما كان مأموراً به بذلك الأمر الذى ثبت به أصل الواجب بل ولو كان مأموراً به بامر آخر ومنع هذا الوجه ظاهر وأما ان لم يرد ذلك بل أراد ما كان مأموراً به بنفس الأمر المتعلق بالواجب فلانسلم الصحة التى ادعاها بقوله فيصح حينئذ وانما نسلمها لولم يكن له شرطاً ونحن لانعقل شرطيتـه الا بخطاب آخر يتضمن أن شرط الواجب واجب وشرط المندوب مندوب فلا نسلم الصحة الا مع عدم الشرطية والمفروض خلافه اه من افادة السيد العلامة عبدالقادر بن احمد ومن خطه نقل (٦) أى الشرط كما هو صريح حاشية السعد على شرح العضد اه

(قوله) وسيأتى قريباً ان شاءالله تعالى ، في بيان هل المكلف به في النهي فعل أولا اه منه ح

و(قوله) ولو بأمر آخر ، لو بمعنى إن كما في ولو بالصين وهو قيد لأراد ولمعموله المقدر فيكون التقدير ان أراد أنه أتى بجميع ماامر به ولو بأمر آخر . وقد يتوهم أنه قيد لقوله لاحصول وليس كذلك اذ فيه اختلال يظهر بالتأمل وعبارة السعد وصاحب الجواهر لامعنى لشرطية الشيء سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلوة فعلى هذا لايخلو اما أن يراد بقوله إذ يصدق بدونه انه أتى بجميع ما امر به مطلقا سواء كان بذلك الأمر أو بامر آخر أوانه أتى بجميع ما امر به بالأمر المتعلق بأصل الواجب فان اريد الأول فلا نسلم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وانما يصح لو لم يكن مأموراً به بأمر آخر وان أراد الثانى فلا نسلم أنه اذا أتى بجميع ماامر به تجب صحته وانما تجب صحته لو لم يكن له شرطاً أوجبه الشارع وبعبارتهما يتضح المراد من كلام المؤلف عليه السلام وهذا مانبهناك عليه سابقاً من ان المؤلف اعتمد فيه على ان الشرط مأمور به بأمر آخر (قوله) والا يرد ذلك بل أراد الأمر المتعلق الخ ، أي بل أراد أنه أتى بجميع ما امر به بالامر المتعلق باصل الواجب ولو قال بل بالأمر المتعلق الخ لكان أحسن لأنه مقابل لقوله بأمر آخر (قوله) بهذا المعنى ، أي إرادة

(بأمر آخر) لجواز ان يجب بغير ماوجب به المشروط (والا) يرد ذلك بل أراد الامر المتعلق باصل الواجب (فلا) نسلم (صحة) ماأتى به وان صدق عليه انه أتى بجميع ما امر به بهذا المعنى وانما تلزم الصحة لولم يكن له شرط (١) أوجبه الشارع بأمر آخر (و) «الجواب» عما احتج به لعدم وجوب غير الشرط الشرعي (٢) «اما الاول» فانا (لا) نسلم أنه (يلزم التعقل (٣)) لكل واجب على الاطلاق انما يلزم تعقل مايجب بالاصالة لابالواسطة (ثم هو (٤) منقوض بالشرط) لامكان إجرائه فيه فهو مشترك الالزام ، وأما الفرق بأن الشارع لما جعل الفعل موقوفاً على الشرط الشرعي فقد جعله من تتمته فاذا طلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه

(١) لصاحب التفصيل أن يجيب عن هذا الطرف بأنا فرضنا الكلام على تقدير انتفاء الأمر بالشرط والأمر بما يتوقف المأمور به عليه عقلا وذهبنا الى التفصيل حيث لايكون ثمه الامجرد حكم العقل بالتوقف ومجرد اخبار الشارع بالتوقف من غير الزام لفعل الشرط وفرقنا بين مجرد حكم العقل ومجرد حكم الشرع بالتوقف وأما مع الأمر بالشرط فذلك أمر آخر وواجب مستقل وليس ماقصدناه والله أعلم اه (٢) من العقلي والعادى اه (٣) ولأن النزاع ان كان في الوجوب الشرعي فانتفاء علم الله تعالى به معلوم بطلانه بالضرورة لاحاطة علمه وان كان فيماهو أعم منه فانما يلزم تعقل مطلق مالايتم الا به لاجزئياته كمالايلزم في تعقل الأمر بالمطلق تعقل جميع جزئياته اه عصام المحصلين للجلال قدس سره (٤) قوله ثم هو أى الدليل منقوض بالشرط أى الشرعي لامكان أجرائه أى الدليل فيه أى في الشرط الشرعي اه

أنه أتى بجميع ما امر به بالأمر المتعلق باصل الواجب هذا تقرير كلام المؤلف عليه السلام وقد عرفت مما سبق عن بعض أهل الحواشي ماتم به الملازمة في قول ابن الحاجب لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً فتأمله (قوله) اما الأول ، يعنى من الوجوه الخمسه التى احتج بها ابن الحاجب على نفي وجوب غير الشرط الشرعي (قوله) انما يلزم تعقل ما كان واجباً بالاصالة الخ ، حاصله منع الملازمة المشار اليها بقوله وغيره يستلزم وجوبه تعقله (قوله) وأما الفرق ، أي بين الشرط وغيره كما ذكره الشريف في حاشيته (قوله) فقد طلب ، أي الفعل من حيث هو أي الفعل موقوف على الشرط ، وحاصله ان الفعل طلب من حيثية ماهو موقوف عليه بان يكون ايقاعه على الوجه المشروع باشتماله على جميع الاركان والشرايط الشرعية فيكون تعقله لازماً للموجب

(قوله) وقد يتوهم أنه قيد لقوله لا حصول ، يقال مودى عبارة المؤلف عليه السلام انه ان أراد أن وجوب ذلك الشرط بامر آخر فلا نسلم الاتيان بجميع ما أمر به وان أراد وجوبه بما وجب به الأصل فلا نسلم الصحة فظاهر عبارة المؤلف انه قيد للحصول والتقدير اذ كان بامر آخر فلا حصول وتعلق أراد بقوله ولو بامر آخر تعلق المفعول والمعنى ان أراد هذه الشرطية ﴿﴾ فتأمل في ذلك فلم يظهر كلام القاضي والله اعلم اه ح عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل وقد شكل بعضهم على قوله مؤدى وعلى قوله والتقدير الخ فيتأمل في وجهه اه ﴿﴾ وهي قوله ولو بأمر آخر فهو في قوة ان ثبتت شرطيته بأمر آخر فلا نسلم حصول جميع ما امر به وان أراد أنها ثبتت شرطيته لا بأمر آخر بل بالأمر المتعلق باصل الواجب فلا نسلم صحة ما أتى به فالظاهر ان قوله ولو بأمر قيد للحصول ومفعول لاراد فتأمل والله أعلم اه ح عن خط شيخه

(قوله) ففيه ، أي في هذا الفرق ان جعل الفعل موقوفاً عليه أي على الشرط لايعقل الا بخطاب خاص بالشرط وحينئذ يكون الشرط واجباً بالاصالة ويخرج عن البحث لأن النزاع كما عرفت فيما لم يتعلق به أمر آخر فالمؤلف عليه السلام قد بنى هذا الكلام على ماذكره الشريف كما عرفت وقد تقدم له خلافه حيث قال وانما تلزم الصحة لولم يكن له شرط أوجبه الشارع بأمر آخر كما ذكره السعد محاولة منه عليه السلام لتمام مايأتي له من التفصيل من عدم وجوب الشرط الشرعي ووجوب غيره وقد عرفت من المنقول عن بعض أهل الحواشي ان مجرد جعل الشيء شرطاً لايفيد وجوبه مالم يلاحظ كونه شرطاً للواجب فلا يخرج بذلك عن البحث (قوله) واما الثاني ، يعنى واما الجواب عن الوجه الثاني من الوجوه الخمسة وكذا التقدير في قوله واما الثالث واما الرابع واما الخامس وهذه الاجوبة ذكرها الشارح العلامة كما ذكره السعد و (قوله) دون القادر هكذا عبارتهم وقررها المؤلف ولعل ذلك على سبيل الفرض والا فهو ممتنع إذ بينهما جزء لاينقسم (قوله) وحينئذ لانسلم امتناع التصريح بعدم الوجوب ، أي بعدم وجوب غسل جزء من الرأس مع إيجاب غسل الوجه وهذا منع للملازمة المشار اليها فيما تقدم بقوله وأيضاً

يستلزم امتناع التصريح الخ اذ تقرير الكلام فيما تقدم لو استلزم وجوب غيره بما وجب به الواجب لامتنع التصريح الخ وعلى هذا التقدير بنى المؤلف قوله ولا بطلان اللازم في حق العاجز (قوله) لأن امتناعه ، أي امتناع التصريح بعدم الوجوب ثابت فيمتنع في حق العاجز ايجاب غسل الوجه مع التصريح بعدم وجوب غسل جزء من الرأس (قوله) لوجوبه ، أي وجوب غسل جزء من الرأس و (قوله) لوجوبه عليه ضرورة ، قد تقدم أنه ثبت بالعادة ولعل هذا في حق العاجز فقط ولم يتعرض السعد وغيره لدعوي الضرورة فينظر ، وقد اجيب عما ذكروه في الجواب عن الثاني من الفرق بين العاجز والقادر بان قوله تعالى « حتى يتبين لكم » الآية مصرح بعدم وجوب امساك جزء من الليل في حق من اوجب عليه الصيام سواء كان قادراً على الصوم بدون إمساك جزء من الليل أو عاجزاً وبهذا يجاب عما ذكروه في الجواب عن الثاني (قوله) وأما الثالث ، أي الجواب عن الثالث (قوله) لجواز أن لايتوقف على فعل أصلا لا على فعل المباح ولا على فعل غيره ، أو على فعل غير مباح ، الظاهر ان المؤلف عليه السلام يشير بهذا الجواب الى ماذكره فيما يأتي جواباً على أبي القاسم البلخي في بحث المباح وهو إنا ان قلنا بجواز خلو القادر عن الاخذ والترك كما هو الحق

ففيه (١) ان جعل الفعل موقوفا عليه لايعقل الا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجباً بالاصالة ويخرج عن البحث «واما الثاني» فغسل جزء من الرأس مثلا ليس واجباً على كل واحد انما يجب على العاجز عن غسل الوجه بدون جزء من الرأس دون القادر وحينئذ لانسلم امتناع التصريح بعدم الوجوب في حق القادر ولا بطلان اللازم في حق العاجز لان امتناعه ثابت في حقه لوجوبه عليه ضرورة «واما الثالث» فلا نسلم لزوم العصيان بتركه في حق القادر ولا عدمه في حق العاجز لوجوبه في حقه بالضرورة «واما الرابع» فقول ابي القاسم البلخي انما يصح لو توقف ترك الحرام على فعل المباح وليس كذلك لجواز ان لايتوقف على فعل او على فعل غير مباح

(١) حكم العلامة سيلان المحشى رحمه الله بالتنافي بين قول ابن الامام قدس الله روحه وانما يلزم الصحة الخ وقوله ففيه ان جعل الفعل الخ لم يظهر وجهه والذى ظهر ان ابن الامام بنى على أن الشرط الشرعي وجب بدليل خارجي خاص غير ماوجب به المشروط وهذا ظاهر من قوله وانما يلزم الصحة الخ وقوله ففيه الخ ليس فيه ماينافي ذلك إذ معناه أن قولكم إن الشارع لما جعل الفعل موقوفاً على الشرط الشرعي الخ ماذكرتم غير مسلم إذ لايتم كون الشارع جعل الفعل موقوفاً عليه إلا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث وهذا ليس فيه ماينافي كون الشرط الشرعي وجب بدليل خاص اه والخروج عن البحث انما يضر القائل بوجوب الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لامن يقول بوجوبه بدليل خاص فهو باق على خروجه عنه والله أعلم اه

(قوله) مالم يلاحظ كونه شرطاً للواجب ، مثلا نية الصوم لما جعلها الشارع شرطاً في الصوم الواجب والتطوع لم يستفد وجوبها من مجرد جعلها شرطاً فيهما والا لوجبت في التطوع بل من كونها شرطاً للواجب فقط والله اعلم اه حسن بن يحيي من خط العلامة احمد بن محمد

(قوله) ولعل ذلك على سبيل الفرض ، الفرض لايقوم بالمقصود من انتفاء امتناع التصريح بعدم الوجوب إذ لايمتنع التصريح في الواقع وهو كاف في ثبوت الاستدلال واما كون بينهما جزء لاينقسم فغير مسلم إذ ذلك غير عادي اه لسيدي حسن الكبسي ح

«واما الخامس» فالنية انما تجب فيما وجب بالذات لا بالعرض والا لوجب نية النية وتسلسل وهو باطل اجماعا «احتج» (الرابع) على وجوب السبب بما وجب به الواجب بقوله (لوجوده عنده) اي لوجود الواجب عند وجود سببه بخلاف غيره من المقدمات(١) «والجواب» ان هذا صحيح فى ايجاب السبب لتوقف الواجب عليه (وليس بكاف) في نفى وجوب ماعداه من الشروط لتوقف الواجب عليها ايضاً لاستلزام عدمها عدمه(٢) «فان قيل» الحجة فى نفى وجوب ماعدا السبب حجة النافى على الاطلاق(٣) فقد عرفت

---

(١) كالمشروط مع شرطه فالسبب أشد تعلقاً وكانه اريد بالسبب العلة التامة لا المقتضى في الجملة اه

(٢) وقيل هو مناط الوجوب في السبب ولادخل فيه لاستلزام تحققه تحقق المسبب اه

(٣) وهو القائل بانه لايجب تحصيل مالايتم الواجب الا به سواء كان شرطاً أو سبباً وحجته ان ايجاب الشيء لايتعداه اه

كفى في الانتهاء عن الحرام عدم فعله من غير توقف على فعل ضد للحرام الذي من جملته فعل المباح وان قلنا بامتناع انفكاك القادر عن الأخذ الذي هو الفعل والترك الذي هو عبارة عن ضد ذلك الفعل فلا نسلم ان كل مباح واجب لامكان ترك الحرام بفعل غير مباح من واجب أو مندوب أو مكروه ، ثم اعترض المؤلف فيما يأتي بأنه يلزم كون المباح واجباً مخيراً والمدعى أصل الوجوب لا كون المباح واجباً معيناً « وأجاب » بان التخيير انما يكون بين امور معينة كالصوم والاعتاق مثلا ، اذا عرفت هذا فالمؤلف عليه السلام أشار الى الطرف الأول من الجواب بقوله لجواز أن لايتوقف على فعل والى الطرف الثانى بقوله أو على فعل غير مباح « قلت » وبعض المحققين قرر الطرف الثانى بتقرير لايرد عليه ماذكر من لزوم كون المباح واجباً مخيراً لأنه جعل الفعل المتوقف عليه ترك الحرام هو الكف لا فعل المباح « وحاصل » ماذكره ان ترك الحرام الذي يوصف بالوجوب هو الكف المكلف به في النهي كما هو الراجح وهو فعل مغاير لسائر الأفعال الوجودية التى هي أضداد الحرام ولاخفاء في أن الكف متوقف على القصد الى الحرام أو على خطوره بالبال فمن حرك نفسه في مباح أو غيره أو سكنت نفسه عن الحرام وغيره فلم يخطر بباله الحرام ولا دعته نفسه اليه لم يوجد منه كف فلا يكون آتياً بالترك الواجب وان كان غير آثم اكتفاء بالانتفاء الأصلي في حقه وان قدرنا حصول مايتوقف عليه الكف من القصد والارادة والداعي الى الحرام فالموصوف بالوجوب هو الكف لا مايقارنه من فعل المباح لأن اجتماع الكف الواجب ومايعرض من فعل المباح أو غيره اجتماع اتفاقي لا لزومي ، هذا وأما بعض أهل الحواشي فانه التزم القول بوجوب المباح مع حصول القصد والارادة والداعي الى فعل الحرام وجعله متفقاً عليه حيث قال وأما عند توجهنا واشتياقنا الى الحرام وكنا نجد من أنفسنا انا نفعل الحرام لو لم نشتغل بضده فلا شك حينئذ أنه يجب علينا فعل المباح أو غيره تحصيلا لعلة الكف عن الزنا والجمهور لاينكرون وجوب المباح مثلا في هذه الصورة بل يصرحون بذلك كما تشهد به كتب الفروع ، مثلا اذا كان شخص مع امرأة جميلة مطلوبة في بيت وكان يجد من نفسه أنه لو لم يشتغل بضد الزنا لصدر منه الزنا فلاشك أن الاشتغال بضد الزنا واجب عليه في تلك الصورة ثم قال وأنت تعلم انما استدل به الكعبي من أن مالايتم الواجب الا به فهو واجب انما هو في هذه الصورة الثانية اذ في الاولى أعنى مع تقدير عدم القصد والارادة والداعي الى فعل الحرام لايصدق ان فعل المباح مثلا مما لايتم الواجب الا به فان أراد هذا فلا خلاف له معهم حقيقة وان أراد ان فعل المباح دائما واجب للكف عن الحرام فالدليل لايدل عليه فتأمل انتهى (قوله) وليس بكاف في نفي وجوب ماعداه من الشروط الخ ، هذا بناء على استدلال المؤلف اما اذا استدل على وجوب الاسباب بان القدرة لاتتعلق بالمسببات لعدم القدرة عليها كما تقدم عن الشريف فالأمر ظاهر (قوله) فان قيل الخ ، هذا الايراد نشأ عن قوله عليه السلام وليس بكاف في نفي وجوب ماعداه كانه قيل لاقدح بعدم كفاية هذا الاستدلال لأن الحجة على نفي ماعداه قائمة وهي ماعرفت من حجة النافي على الاطلاق فاجاب بانك قد عرفت بطلان حجة النافي على الاطلاق فيتم الاعتراض بعدم الكفاية

(قوله) قلت وبعض المحققين ، ذكره ابن أبى شريف في حواشي شرح المحلي نقلا عن البرماوي وذكره ابن الهمام في تحريره في مسئلة المباح اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فانه التزم القول بوجوب المباح ، ويخرج عما نحن فيه إذ هو حينئذ سبب يلزم من وجوده الوجود لا شرط كما في الصورة الاولى فتأمل والله أعلم اه حسن بن يحيي

بطلانها هذا ماحكى من الاقوال في هذه المسئلة ولو قيل(١) بان الشرط الشرعي لايجب الا بدليل منفصل بخلاف سائر المقدمات التى يتوقف عليها الواجب فانها تجب بوجوبه لكان قوياً فان الشرط الشرعي(٢) لايعرف كونه شرطاً الا بدليل خاص يعرف وجوبه منه بخلاف غيره(٣) من الامور العقلية والعادية فان معرفتها لاتتوقف على تعريف من جهة الشرع فكان وجوبها مستفاداً من وجوب مايتوقف عليها بالتبعية (٤)

﴿ مسئلة ﴾ (المندوب) في اللغة المدعو اليه، قال الجوهرى يقال ندبه لامر فانتدب له أي دعاه له فاجاب وسمي النفل به لدعاء الشرع اليه واصله المندوب اليه ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير، وفي الاصطلاح (مايمدح فاعله) أي فعل مكلف يمدح فاعله فيخرج المكروه والحرام والمباح (ولايذم تاركه) فيخرج الواجب فان

(١) هذا نظر متين وتحقيق بالقبول قمين فلله در المؤلف قدس الله روحه اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) يقال اذا عرف كون الوضوء شرطاً في الصلوة بدليل خاص ثم أوجب الشارع الصلوة ساكتاً عن الوضوء فانه لايعرف من الدليل الخاص الا كونه شرطاً لها وأما الوجوب فلا يعرف الا من وجوب الصلوة بعد معرفة كونه شرطاً فيها بالدليل الخاص اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجندارى رحمه الله (*) يقال لولم يرد في الوضوء الا قوله صلى الله عليه وآله وسلم « هذا وضوء لايقبل الله الصلاة الا به » لم يجب بهذا اللفظ وانما يجب بكون الصلاة لاتتم الا به فينظر اه من خط العلامة الجندارى أيضاً (٣) كانه أراد بالغير ماعدا السبب الشرعي كما يدل على ذلك بيانه بقوله من الامور الخ فان الظاهر عدم الفرق بين الشرط الشرعي والسبب الشرعي فتأمل اه (٤) قال في الفواصل شرح نظم الكافل في آخر تقرير هذه المسئلة « واعلم » ان هذه المسئلة قد طالت بلا طائل ، وان أوردها كل امام فاضل ، فهي قليلة الجدوى ، كثيرة الدعوى ، كما أفاده شيخنا الناظم لأنه لايكون الشرط شرطاً والسبب سبباً الا بدليل مستقل دال على الشرطية والسببية كشرطية الطهارة للصلاة مثلا فانه لاسبيل الى دعوى كون الطهارة شرطاً من دون أن يأتى دليل آخر يدل على الطهارة عند الصلوة فيفيد شرطيتها وغاية مايستفاد من كلام الجمهور أنه يكون دليل المشروط شاملا للشرط ولكن هذا انما يتم بعد معرفة كون الشيء شرطاً أوسبباً فهو قرينة على شمول دليل المشروط والمسبب وقد أغنى الله سبحانه عن اللجاج في اثباته بدليل المشروط بالدليل المطابق وعلى كل حال فلا جدوى للمسئلة على ان ترجمتها بما ذكروه فيه خفاء والاوضح أن يقال مالا يتم الواجب الا به يجب بدليل أصله كما يقتضيه تحرير محل النزاع هذا خلاصة كلام شيخنا في المقام انتهى باللفظ

(قوله) فان الشرط الشرعي لايعرف كونه شرطاً الا بدليل خاص الخ ، قد عرفت مما سبق أنه وان سلم ذلك لم يعرف وجوبه من دليل الشرطية لما تقدم ان مجرد شرطيته لايفيد وجوبه مالم يلاحظ كونه شرطاً للواجب و(قوله) فكان وجوبها مستفاداً من وجوب مايتوقف عليها الخ ، ينظر هل يلزم من عدم التوقف على التعريف من جهة الشرع استفادة وجوبها من وجوب المشروط ودلالته عليها الخ فانه لو ادعي العكس كما في الشرط الشرعي لم يبعد (قوله) في اللغة المدعو اليه ، قال الشاعر :

لايسألون أخاهم حين يندبهم
في النائبات على ماقال برهانا

(قوله) مايمدح ، عبارة المنهاج مايحمد فاعله اذ المدح هو الثناء على الجميل مطلقا والحمد على الاختياري فالحمد أولى في تعريف المندوب لانه لايكون الا اختيارياً (قوله) أي فعل مكلف ، فائدة هذا القيد اخراج فعل الله تعالى و (قوله) يمدح فاعله ، يقال الترك قد يتعلق به المدح كترك المكروه فان قلنا ان التروك أفعال فقد دخل في الحد وان قلنا أنها عدم الفعل لم يدخل إذ العدم ليس بفعل قال الشيخ العلامة في شرح الفصول والمراد أنه لايستحق الذم على تركه من حيث ترك فلاينافيه استحقاقه الذم اذا تركه استهانة

(قوله) ينظر هل يلزم الخ ، يحقق التنظير واخر القولة ان شاء الله فهو بمعزل عن إرادة المؤلف اه ح عن خط شيخه . لعله أراد مع بعده أن قول المؤلف فكان وجوبها الخ مسبب وملزوم لما ذكره في قوله فان معرفتها لما تتوقف الخ وذلك لأنه اذا قد تحقق وجوب المقدمة العقلية والعادية وانه لم يكن من جهة الشرع لم يكن مستفاداً إلا من وجوب المشروط كما ذلك ظاهر واعترضه المحشي بانه لو ادعى العكس وهو توقف الوجوب من جهة الشرع مستفاداً من وجوب المشروط كما قرر في الشرط الشرعي لم يبعد ، هذا ما أمكن من فهم مراده والله اعلم اه لسيدي حسن الكبسي ح (قوله) لايكون إلا إختيارياً ، يقال التعريف بالاعم غير ممتنع عند حذاق الادباء كما ذلك مشهور اه سيدي حسن الكبسي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي

(قوله) لعدم الذم على تركهما ، علة لورود المخير والكفاية و (قوله) لان الذم ، علة لعدم ورودهما (قوله) لأن الذم عام ، هكذا في شرح الشيخ العلامة ولم يتعرض للجواب الثاني أعنى قوله أولان الاطلاق أي قيد الاطلاق يفهم من الاطلاق أي اطلاق العبارة (قوله) قيل والمندوب يرادفه التطوع الخ ، لم يذكر مرادفته للحسن كما في الفصول وذلك لما ذكره السيد المحقق الجلال من أن الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه على رأي الجمهور فالقول بمرادفة المندوب له وهم

تاركه يذم ، ولا يرد المخير والكفاية لعدم الذم على تركهما في حال فيزاد لاخراجهما مطلقاً لان الذم عام لوروده في سياق النفي او لان الاطلاق يفهم من الاطلاق (قيل و) المندوب (يرادفه التطوع والسنة والمستحب والمرغب فيه والنفل) وهذا قول اكثر الشافعية وقال (أئمتنا عليهم السلام) وغيرهم المسنون والمستحب لا يرادفان المندوب.(١) بل (ماامر به عليه السلام) بخصوصه (ندبا) أي امر ندب بان تقوم قرينة تصرفه عن الوجوب فاما ان يواضب عليه اولا (فان واضب عليه فمسنون) كرواتب الفرائض (والا) يواضب عليه بل امر به أمر ندب سواء فعله تارة وتركه اخرى أم لم يفعله اصلا (فلا) يسمى مسنونا ووافق القاضي حسين(٢) وغيره من الشافعية ماذكرناه في المسنون وخصوا مافعله ﷺ مرة او مرتين باسم المستحب ومالم يفعله اصلا باسم التطوع(٣)، قالوا لان السنة في الاصل الطريقة والعادة(٤)، والمستحب المحبوب، والتطوع بالزيادة وهذا مجرد اصطلاح ولا وجه لما ذكروه من الاحتجاج اذ لا يجب ملاحظة المعنى اللغوي ، وان سلم فلا نسلم امتناع ملاحظته اذ يصدق على كل واحد من الاقسام انه طريقة وعادة وانه محبوب للشارع وانه زائد على الواجب فلا يمتنع الترادف ﴿مسئلة﴾ « اختلف في المندوب » هل هو مأمور به ام لا فرجح الاول الامدي وابن الحاجب(٥) وغيرهما، ورجح الثاني الامام الرازي والكرخي وابو بكر الرازي (والخلاف في الامر به) اى في كونه يسمى مأموراً به (مبنى على الخلاف(٦) في كون الامر حقيقة في الايجاب) فلا يسمى مأموراً به (أو) موضوعا (للمشترك بينه وبين

---

(١) في شرح الفصول للسيد صلاح مع شيء من عبارته أي الفصول ، والمسنون غير مرادف للمندوب والمستحب ، وعبارة المتن توافق هذا والله أعلم اه (٢) المحاملي من أصحاب الشافعي اه (٣) ولم يتعرضوا للمندوب لعمومه للاقسام الثلاثة بلاشك اه محلي على الجمع (٤) في الدين وانه محبوب للشارع يطلب اه محلي (٥) مع ان ابن الحاجب يقول الأمر حقيقة في الايجاب فيحقق اه (٦) قوله على الخلاف في كون الأمر ، أي امر كذا في حاشية السعد وقوله حقيقة في الايجاب كصيغة افعل اه محلي

(قوله) المسنون والمستحب لا يرادفان المندوب ، مقتضى هذا أنه لا ترادف عند أئمتنا عليهم السلام بين المستحب والمندوب وكما هو في الفصول لكن قوله فيما يأتي والا فلا يسمى مسنوناً قاض بان المستحب يرادف المندوب فلو اقتصر هاهنا على المسنون لوافق ما يأتي أو قال والا فالمستحب وحذف قوله في الشرح أم لم يفعله أصلا لوافق ماذكره هنا ووافق ما في الفصول وسلم من الاعتراض بان مالم يفعله أصلا لا يصدق عليه أنه لم يواضب عليه إذ عدم المواضبة انما تصدق على ماقد فعل مرة أو مرتين كما هو مقتضى ما في شرح الفصول ويكون التخالف بين كلام الأئمة والقاضي حسين في التطوع فقط (قوله) وغيرهما ، الجمهور ورجحه ابن الحاجب (قوله) وأبو بكر الرازي ، من أصحاب أبي حنيفة (قوله) في الأمر به ، هذه العبارة توهم ان الخلاف في تعلق الصيغة به بمعنى هل يؤمر به وليس بمراد ، فلذا استدرك عليه السلام في الشرح ذلك فقال أي في كونه يسمى مأموراً به أي يطلق عليه اسم المأمور به (قوله) على الخلاف في كون الأمر حقيقة في الايجاب الخ ، اعتمد المؤلف عليه السلام في هذا الكلام ماذكره السعد ولفظه لانزاع في أنه يتعلق بالمندوب صيغة الأمر حقيقة كانت أو مجازاً وانما النزاع في أنه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولا خفا في أنه مبنى على ان « ام ر » حقيقة في الايجاب أو القدر المشترك بينه وبين الندب قال فلا ينبغي أن تجعل هذه المسئلة مسئلة برأسها هذا كلامه ومقصوده به الاعتراض على ابن الحاجب كما ذكره في الجواهر وذلك ان ابن الحاجب اختار هاهنا كون المندوب

مأموراً به وفيا يأتى في باب الأمر اختار خلاف هذا وهو كون الأمر للوجوب مع كون الخلاف في هذه المسئلة مبنياً على الخلاف في تلك « قال في الجواهر » وحينئذ يمنع ان اطلاق المأمور به على المندوب حقيقة فلا يصح جعل هذه المسئلة مسئلة برأسها والمؤلف عليه السلام لم يصرح بان ما ذكره اعتراض فأوهم صحة ماذكره ابن الحاجب وغيره في هذه المسئلة مع القول بان الخلاف فيها مبنى على ماسيأتى وليس كذلك فلو صرح بالاعتراض زال هذا الايهام مع أنه قد بنى على هذا الاعتراض لأنه عليه السلام زيف دليل إثبات كون المندوب مأموراً به حيث قال وحينئذ لايتم الاحتجاج الخ لايقال وقد زيف عليه السلام دليل النفي أيضاً لأنا نقول زيفه عليه السلام بان المراد أمر الايجاب وذلك لاينافي كون الأمر للوجوب وقد عرف من تزييف المؤلف لدليل الاثبات أنه لا يرد عليه ماورد على ابن الحاجب من مخالفته لما اختاره في باب الأمر من كون الأمر للوجوب ولو ترك المؤلف اعتماد ماذكره التفتازانى وجعل هذه مسئلة برأسها غير مبنية على ما سيأتى ووجه كلام الجمهور وابن الحاجب هنا بما ذكره في الجواهر رداً لاعتراض السعد لكان أولى ليندفع التنافي في كلام الجمهور مع القول بان هذه مبنية على مايأتى وتحقيق ماذكره في الجواهر من الرد على السعد يحتاج الى استيفاء ليعرف المقصود «وبيانه» ان صاحب الجواهر ذكر ان لفظ الأمر عند علماء هذا الفن يطلق على الأمر المطلق وهو المجرد عن قرائن الوجوب والندب والاباحة وهو الامر بشرط عدم القرائن مطلقا . وقد يطلق على مطلق الأمر وهو الأمر لا بشرط القرائن وعدمها وقد يطلق على صيغة الامر وهي إفعل وماهو في معناها والامر بالمعنى الأول أخص مطلقا من الامر بالمعنى الثانى وكلاهما أخص منه بالمعنى الثالث ثم قال من الواجب أن تعلم أن الامر الذي اختلف العلماء في أنه حقيقة في الوجوب فقط أو في الندب فقط أو في القدر المشترك بين الوجوب والندب هو الأمر بالمعنى الاول أى الأمر المطلق المجرد عن قرائن الوجوب والندب والاباحة دون الأمر بالمعنى الثانى والثالث ومختار ابن الحاجب انه حقيقة في الوجوب فقط وأما مطلق الأمر وهو الامر بالمعنى الثانى فلاشبهة في أنه حقيقة في طلب وجود الفعل مطلقا سواء كان مع منع النقيض أو لم يكن عند المحققين من علماء هذا الفن وهو المراد بكون الامر منقسما الى إيجاب وندب فقط «ثم قال» اذا عرفت ذلك فنقول لاخفا في أن ابن الحاجب لم يرد بقوله المندوب مأمور به ان المندوب مأمور به بالمعنى الأول لأن المأمور به بالمعنى الأول

واجب عنده والمندوب يضاده ومن البين امتناع حمل أحد المتضادين على الآخر وكذا لم يرد به المأمور به بالمعنى الثالث إذ لانزاع لأحد في أن المندوب تتعلق به صيغة الأمر حقيقة كانت أو مجازاً بل انما أراد به كونه مأموراً به بالمعنى الثانى وهو طلب وجود الفعل مطلقا لانه نفى اطلاق المأمور به على المباح بمقابلة اثباته للمندوب فيجب ان يراد بالمأمور به معنى ثابتاً للمندوب منفياً عن المباح وذلك لا يتصور الا في المأمور به بالمعنى الثانى لظهور أن الأول يمتنع اثباته للمندوب للتضاد بينهما والثالث يمتنع نفيه عن المباح هذا حاصل كلامه «فان قيل » ان المؤلف عليه السلام فيما يأتى في أول باب الأمر

الندب) وهو مطلق الطلب فيسمى مأموراً به وسيأتي ان شاء الله تعالى ، واما كونه مأموراً به بمعنى انه تتعلق به صيغة الامر حقيقة كانت او مجازاً فلا نزاع فيه

(قوله) لأنا نقول زيفه عليه السلام ، يقال وكذا يقال في الأول انه زيف دليل اثبات كونه مأموراً به أمر إيجاب والا فهو مأمور به أمر ندب مجازاً وحينئذ لاينافي كون الامر للوجوب حقيقة باعتبار تعلق الصيغة بل يكون أظهر في مراد المؤلف بدليل قوله الطاعة فعل المأمور به الخ وبدليل تسليمه أنه مأمور به لانقسامه باعتبار تعلق الصيغة به فلا يبعد أن يكون المؤلف ملاحظاً لتبعية ابن الحاجب اعتماداً لما ذكره صاحب الجواهر اه حسن الكبسي من خط العلامة السياغي (قوله) مع القول بان هذه مبنية على ما يأتى ، وليوافق ما سيأتى للمولف عليه السلام في أول باب الأمر من جعل الخلاف في مدلول لفظ الامر مسئلة برأسها وستعرفه قريباً اه منه في هذه القولة في الفنقلة اه ح (قوله) سواء كان مع منع النقيض ، كالواجب لان نقيضه الترك مثلا وقوله أو لم يكن كالمندوب اه ح (قوله) وهو المراد بكون الامر منقسما الخ ، وكذا الطاعة قد تطلق على فعل المأمور به بحيث يكون تركه معصية وقد تطلق على مايتوقف الثواب في فعله مطلقا سواء كان تركه معصية أم لا فالطاعة بالمعنى الاول أخص مطلقا من الطاعة بالمعنى الثانى ومرادف للواجب وهو المأمور به بالمعنى الاول وأخص مطلقا من المأمور به بالمعنى الثانى والثالث والطاعة بالمعنى الثانى أعم مطلقا من المأمور به بالمعنى الاول وأخص مطلقا من المأمور به بالمعنى الثانى والثالث اه جواهر ح (قوله) والثالث يمتنع نفيه عن المباح ، وكذا أراد بالطاعة في قوله المندوب طاعة اجماعاً الطاعة بالمعنى الثانى دون المعنى الاول إذ الطاعة بالمعنى الاول هي الواجب ويمتنع حمل الواجب على المندوب اجماعاً فوجب أن يراد بالطاعة بالمعنى الثانى وقد سبق أن الطاعة بالمعنى الثانى أخص مطلقا من المأمور به بالمعنى الثانى فوجب حمل المأمور به على الطاعة بالمعنى الثانى وقد علمت ان الطاعة بالمعنى الثانى يجب ان تكون محمولا على المندوب والمحمول على المحمول محمول فيجب ان يكون المأمور به محمولا على المندوب مطلقا وهو المطلوب فعلى هذا تندفع

ذكر أن لفظ الأمر أعنى «أمر» حقيقة في القول الانشائي الدال على طلب الفعل استعلاء من غير ذكر قيد التحتم «واعترض» على من زاد قيد التحتم كصاحب الفصول بان قيد التحتم انما يحتاج اليه في مسمى الأمر أعنى الصيغة لافي لفظ الأمر فهما مسئلتان فكلام المؤلف في باب الأمر مشعر بصحة أن المندوب مأمور به لعدم ذكره قيد التحتم في حقيقة لفظ الأمر فكيف يصح تزييفه هنا لدليل الاثبات وكيف يصح قوله هنا ان الخلاف هاهنا مبنى على ان الخلاف في كون الأمر حقيقة في الوجوب «قلنا» هذا لازم للمؤلف عليه السلام ولعله بنى ماسيأتى على ماذكره في الجواهر من أنهما مسئلتان وأما السعد فكلامه متحد في أن الخلاف في مدلول «أم ر» ومدلول الصيغة واحد فاذا قيل الأمر للوجوب فهو بمثابة مدلول الصيغة للوجوب وهـذا هو الذي اعتمده صاحب الجوهرة وتبعه صاحب الفصول لاشتراطهم في مدلول «أم ر» قيد التحتم كما صرحوا بذلك في أول باب الأمر ومال اليه الشيخ العلامة في شرح الفصول لانه قرر ذلك ولم يعترضه حيث قال والتحتم أي الايجاب يخرج قول القائل افعل على جهة الندب أو الاباحة وذلك بناء على المختار كما سيأتى هنا «واعلم» ان ادخالهم لأمر الندب في قيد الاستعلاء المذكور فيما يأتى في تعريف لفظ الأمر كما فعله المؤلف عليه السلام وصاحب الفصول وقرره شارحه الشيخ العلامة وفي تعريف الامر في عبارة ابن الحاجب مستقيم على ماذكره في شرح التلخيص الكبير من شمول الاستعلاء للوجوب والندب وأما على ماذكره السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح التلخيص من أن الاستعلاء مختص بالوجوب كما هو المشهور فلا يستقيم ادخاله في قيد الاستعلاء بل ذلك القيد مخرج له وأما الاباحة فظاهر عدم دخولها في تلك التعريفات لخروجها بقيد الطلب كما صرح بذلك في شرح التلخيص فتأمل وانما وسع الكلام في هـذا المقام لانه من المواضع المشتبهة وليظهر نفعه فيما يأتى ان شاء الله تعالى بعون الله وهدايته والله أعلم (قوله) وحينئذ لايتم الاحتجاج، أي حين ان عرفت بناء الخلاف في هذه المسئلة على ماسيأتى وانه لانزاع في تعلق صيغة الامر بالمندوب حقيقة كانت أو مجازاً (قوله) على الثبوت، أي ثبوت كونه مأموراً به (قوله) بانه طاعة، هذا إشارة الى الاحتجاج الاول على كون المندوب مأموراً به، وتقريره أن يقال المندوب طاعة وكل ماهو طاعة فهو مأمور به فالمندوب مأمور به اما الصغرى فبالاجماع وإما الكبرى فلان الطاعة تقابل المعصية والمعصية مخالفة الأمر فالطاعة امتثال الامر ولهذا يقال فلان مطاع الامر فيكون مأموراً به (قوله) وانه مقسوم الخ، هذا اشارة الى الاحتجاج الثانى على كونه مأموراً به فقوله وانه أي الامر، وتقرير هذا الاحتجاج أن يقال اتفق أهل اللغة على أن الامر ينقسم الى أمر إيجاب وأمر ندب ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركا بين القسمين (قوله) لان الطاعة الخ، هذا علة لعدم تمام الاحتجاج الاول، وبيانه أن من يخص الامر بالجازم يجيب بان المستدل ان أراد بالطاعة ما يتوقع الثواب على فعله منع الكبرى أعنى وكلما هو طاعة فهو مأمور به اذ الطاعة عنده فعل المأمور به أو المندوب اليه وهذا معنى قول المؤلف لان الطاعة فعل المأمور به وغيره وقد اقتصر المؤلف عليه السلام على دفع الاحتجاج بمنع الكبرى بناء على أن الطاعة مايتوقع الثواب على فعله وقد يدفع الاحتجاج بمنع الصغرى كما أشار اليه بعض المحققين بان يقال وان أراد بالطاعة فعل المأمور به منع الصغرى أعنى ان المندوب طاعة

وحينئذ لايتم الاحتجاج على الثبوت (١) بانه طاعة وانه مقسوم الى ايجاب وندب (٢) لان الطاعة (٣) فعل المأمور به

(١) قوله لايتم الاحتجاج على الثبوب، أي بأمرين الأول بانه أي المندوب طاعة والثانى بانه أى الأمر مقسوم الخ فهذا لف للمشترك بين الوجوب والندب وقوله لان الطاعة وقوله وقسمته الخ نشر اه (٢) باتفاق أهل اللغة ومورد القسمة مشترك اه عضد (٣) قوله لأن الطاعة الخ أى عند من يخص أم ر بالطلب الجازم وقوله فعل المأمور به أى حتما كالواجب وغيره أى غير المأمور به حتما كالمندوب اه

جميع الاعتراضات المذكورة في هذا المقام فتأمل اه جواهر ح (قوله) فكيف يصح تزييفه هنا لدليل الاثبات، لعل تزييفه لدليل الاثبات كونه مأموراً به حتما فكلام المؤلف هنا وفيما سيأتى متحد في كون المندوب مأموراً به فتأمل والله أعلم اه ح قال اه شيخنا المغربى عافاه الله (قوله) وإما على ماذكره السيد المحقق الخ، حيث قال ثم اختلف الاصوليون في أن صيغة الامر لماذا وضعت فقيل للوجوب فقط وقيل للندب فقط وقيل للقدر المشترك بينهما وهو الطلب على جهة الاستعلاء اه ح (قوله) كما اشار اليه بعض المحققين، لفظ الجواهر ثم ان الفاضل الاصفهانى اعترض على الدليل الاول بانه ان اريد بالطاعة مايتوقع الثواب على فعله فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة لان الطاعة بهذا المعنى لاتقابل المعصية لان تاركه لايستحق الذم وان اريد بها فعل المأمور به فالكبرى مسلمة

وغيره وقسمته باعتبار تعلق الصيغة (١) ولا الاحتجاج على النفي بانه لو كان مأموراً به لكان تركه معصية ولما صح «لامرتهم بالسواك» لان المراد امر الايجاب فيهما ومن ثمرات هذا الخلاف (٢) حمل قول الراوي امرنا بكذا على الوجوب (٣) او الاجمال (و) اختلف في التكليف به والمختار (أنه ليس بتكليف (٤) في الاصح) من القولين وهو قول الاكثر خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فاثبته من احكام التكاليف، والنزاع لفظي (٥) لان مبنى الاول على ان معنى التكليف الزام مافيه كلفة (٦) والثاني على ان معناه طلب (٧) مافيه كلفة ولا شك ان المكلف اذا فعل المندوب رغبة في الثواب شق عليه ذلك كفعل الواجب وكان الخلاف عايداً الى تفسير معنى التكليف ولم يتوارد النفي والاثبات على معنى واحد ﴿مسئلة﴾ (المحظور) في اللغة الممنوع وفي الاصطلاح (مايذم فاعله) فتخرج الاحكام الاربعة (ويرادفه القبيح والحرام) ﴿مسئلة﴾ هل يكون شيء واحد واجباً ومحرماً معا، وتحصيل الكلام ان الوجوب والتحريم

---

(١) أي التي تسمى أمراً يدل على ذلك قسمتهم للامر الى الايجاب والندب وغيرها مما لانزاع أنه غير مأمور به حقيقة اه منه قوله أي التي تسمى أمراً في حاشية السعد عند النحاة في أي معنى كان اه (٢) ومنها اذا ورد لفظ الأمر ودل دليل على انه لم يرد به الوجوب فمن قال بانه حقيقة حمله على الندب ولم يحتج في ذلك الى دليل ومن قال أنه مجاز لايحمله عليه الا بدليل لأن حمل اللفظ على المجاز لايجوز الا بقرينة معينة له اه شرح الشيخ لطف الله على الفصول (٣) يعني فيكون هذا اللفظ ظاهراً فيه حتى يقوم دليل على خلافه وقوله أو الاجمال يعني ان قلنا أنه مترددبين الوجوب والندب اه (٤) أي بمكلف به أو من الاحكام التكليفية اه منتخب (٥) يعني ان النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام مافيه كلفة فليس بتكليف أو بطلب مافيه كلفة فتكليف، وفي الحواشي ان الخلاف لفظي في هذه أي كونه ليس بتكليف وفي التي قبلها أي كونه مأموراً به كما قاله الجويني لأن المندوب مطلوب بالاتفاق فعلى هذا مطلوب هذه المسئلة هل اقتضاء الشرع المندوب أمر حقيقة أم لا، والصحيح أنه معنوي وله فوائد، منها اذا قال امرنا أو أمرنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم بكذا فان قلنا الخ اه شيخ لطف الله على الفصول (٦) ولا الزام في المندوب اه جلال (٧) والمندوب مطلوب اتفاقاً ذكره في حواشي الفصول

(قوله) وقسمته باعتبار تعلق الصيغة، هذا علة لعدم تمام الاحتجاج الثاني «وبيان ذلك» أن يقال الاستدلال باتفاق أهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر إيجاب وندب انما يتم لو أرادوا تسقيم مايطلق عليه «أ م ر» حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى أمراً عند النحاة في أي معنى كان بدليل أنهم يقسمون الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لانزاع في أنه ليس مأموراً به حقيقة (قوله) ولا الاحتجاج على النفي، أي ولايتم الاحتجاج على نفي كون المندوب مأموراً به بانه لوكان مأموراً به لكان تركه معصية «وبيان» الاحتجاج به أنه لامعنى للمعصية الامخالفة الامر بترك المأمور به (قوله) ولما صح الخ، عطف على لكان تركه معصية وبيان الاحتجاج به أنه لوكان مأموراً به لما صح قوله صلى الله عليه وآله وسلم لولا ان أشق على امتي لامرتهم عند كل صلوة لان المعنى لكن لم آمرهم مع انه صلى الله عليه وآله وسلم قد ندبهم اليه فلوكان المندوب مأموراً به لناقض قوله لم آمرهم ولان الوجوب هو الذي يتضمن المشقة دون الندب و (قوله) لان المراد الخ، هذا بيان لعدم تمام الاحتجاج بهما، وتقريره ان القائل بان الامر للمشترك يجيب بان المعصية مخالفة امر الايجاب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لأمرتهم أي امر إيجاب وكلاهما على سبيل المجاز وانه وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه بالدليل الذي ذكرناه هذا تقرير ماقصده المؤلف عليه السلام (قوله) في اللغة الممنوع وأصله المحظور منه فحذف الجار واستتر الضمير

لكن الصغرى ممنوعة وعلى الثاني بان المختار هو ان الامر بالحقيقة للوجوب فاذا اطلق على الندب كان مجازاً ونحن نمنع اطلاق المأمور به على المندوب بالحقيقة ونسلم اطلاقه عليه بالمجاز الخ اه ح (قوله) ولان الوجوب هو الذي يتضمن، مضروب على الواو في العضد وهو الظاهر اه ح عن خط شيخه (قوله) وكلاهما على سبيل المجاز، لانه قد يستعمل المطلق في الخاص وهو امر الايجاب من حيث خصوصه فيكون مجازاً كما ذلك معروف اه منه ح

(قوله) ان تعدد متعلقهما، يعني جنساً بقرينة قوله وان اتحد جنساً وأما التعدد الشخصي مع التعدد الجنسي فلم يتعرض لذكر حكمه لظهوره فقوله وان اتحد جنساً مقابل للمتعدد جنساً وأما قوله فيما يأتي وان اتحد شخصاً فمن أقسام المتحد جنساً فهو مقابل لمقدر كأنه قال وان اتحد جنساً فان تعدد شخصاً وقد أشار الى بيان حكمه بقوله بان يجب فرد ويحرم فرد ولو قال المؤلف عليه السلام الشيء إما أن يكون واحداً بالجنس أو بالشخص إن كان الأول تعلق الوجوب والتحريم بافراده بان يجب فرد ويحرم فرد الخ وان كان الثاني فاما أن تتحد جهة الوجوب الخ لكان أظهر والله أعلم (قوله) وهم القائلون بان حسن الفعل وقبحه لذاته، محتجين بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في فعل واحد بالنوع لزم أن تكون الحقيقة الواحدة وهي ذات الفعل مقتضية للمتنافيين وانه محال كما ذكره في الجواهر (قوله) وان اتحد، أي متعلقهما (قوله) نظراً الى أن الايجاب يتضمن جواز الفعل، وعدم جواز الترك والتحريم يتضمن عدمه أي عدم جواز الفعل وجواز الترك (قوله) لافي المحكوم به، الذي هو التكليف بالمحال اذ يكون تكليفاً بفعل متصف بجواز الفعل وعدم جوازه (قوله) وان تعددت جهتهما، لعله أراد بذلك علتهما كما يؤخذ ذلك من قولهم حسن الشيء لكذا أو قبح الشيء لكذا ولابد مع ذلك من كون أحد الجهتين غير لازمة للاخرى كما في صوم يوم النحر كما سيأتي اشتراط ذلك في كلام المؤلف عليه السلام وسيأتي توضيح ذلك قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) وقد شمل أكثر ماذكرناه الخ، انما قال أكثر لأنه لم يذكر المتحد جنساً الذي تعلق الوجوب والتحريم بافراده كما عرفت ذلك قريباً (قوله) ومن جهتين جائز ان تعدد المتعلق، ينظر في جعل ماذكر من أقسام ما اتحد متعلقه فان الكلام مفروض فيما اذا اتحد المتعلق شخصاً وله جهة أو جهتان كما

ان تعدد متعلقهما فلا خلاف في جوازه، وان اتحد جنساً (١) فكذلك ايضاً بان يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللصنم الا عند بعض المعتزلة (٢) وهم القائلون بان حسن الفعل وقبحه لذاته، وان اتحد شخصاً فاما ان تتحد جهة الوجوب والتحريم اولا ان اتحدت جهتهما امتنع التكليف به الا عند بعض من اجاز التكليف بالمحال ومنعه بعض من اجاز ذلك (٣) نظراً الى ان الايجاب يتضمن جواز الفعل والتحريم يتضمن عدمه وهما نقيضان فكان تكليفاً محالا في نفسه (٤) لوقوع التناقض في الحكم نفسه لا في المحكوم به وان تعددت جهتهما فهو المقصود بالبحث والذى فيه الخلاف وقد شمل اكثر ماذكرناه قوله (كون الشيء) يعني الواحد بالشخص (واجباً حراما من جهة محال، الا عند بعض من اجاز تكليف المحال ومن جهتين (٥) جائز ان تعدد المتعلق) وذلك كالامر بالخياطة والنهي

---

(١) أي متعلقهما وجنساً أي حقيقة بحيث لايتعدد الا أشخاصاً اذ الجنس هو النوع كما تقرر عند المعقوليين فافهم اه (٢) فصرف الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم حتى يكون الوجوب لذاته والتحريم لعارض اه عضد ومنتخب، ذكر الآمدي أنهم يقولون ان السجود مأمور به واجب لله تعالى فلا يكون محرماً بل المحرم هو قصد التعظيم اه سعد وقد تقدم في الحواشي من كلام الاحتراس انه لافرق بين كلام البصرية والبغدادية في المعنى ولذلك تأوله الامام يحيي والنجرى بمعنى أن ذات الظلم قبيحة لاتخرج عن القبح اه (٣) قد يقال أي وجه لمنع هذا البعض لهذا مع قوله بجواز التكليف بالمحال، وكونه تكليفاً محالا لايكفي في وجهية المنع اذ مآلهما واحد وهو امتناع الوقوع، وقد يجاب بان التكليف المحال وهو خلل في كلام الشارع يؤدي الى سقوطه وعدم استقامة افهامه وهو لايصدر عن حكيم وأيضاً تنتفي عنه فائدة التكليف وهي الابتلاء لأنه انما يتصور التهيؤ للامتثال وتوطين النفس عليه بعد صحته واستقامته وفهمه اه (٤) لأن معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز تركه اه عضد، وفي حاشية فان قلت هل فرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال قلت نعم الأول أن يكون لخلل في المأمور به والثاني أن يكون لخلل في المأمور كالغافل ومثل الصبي والنائم والمجنون اه حلواني شارح منهاج البيضاوي (٥) لايستقيم عطف قوله من جهتين على قوله من جهة اذ هو خبر عن قوله كون الشيء الواحد بالشخص وتعدد المتعلق ينافي الشيء الواحد بالشخص ولايستقيم تفسير المتعلق بالجهة وكان الصواب حذفه وان يقول كون الشيء واجباً حراماً من جهة محال الا عند من أجاز تكليف المحال وكذلك من جهتين

(قوله) فلم يتعرض لذكر حكمه الخ، يقال قد استفيد من تعدد المتعلق في قوله فان تعدد متعلقهما فلا خلاف في جواز تعدد الشخص والجنس كما يستفاد منه أحدهما اه سيدي حسن الكبسي (قوله) كما سيأتي اشتراط ذلك في كلام المؤلف، اذ لو كانت الجهتان متلازمتين فحكمه حكم ما اتحدت الجهة فلا خلاف فيها اه ح عن خط شيخه (قوله) ينظر في جعل ما ذكر الخ، اما بالنظر الى اطلاق

صرح بذلك المؤلف عليه السلام آنفاً بقوله وان اتحد شخصاً وبقوله كون الشيء

عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانه مطيع عاص بجهتي الامر بالخياطة والنهى عن المكان ومتعلق الامر الخياطة ومتعلق النهي القعود في المكان المخصوص (١) لا إن اتحد) المتعلق مع اختلاف جهتي الوجوب والحرمة فلا يجوز (كصلوة) مكاف (في موضع (مغصوب) له (٢) فان متعلق الامر والنهي السكون في الحيز (٣) وهو واحد مأمور به من جهة كونه جزء الصلوة المأمور بها ومنهي عنه من جهة كونه نفس الغصب المنهي عنه فهو ذاتي للصلوة بمعنى جزء الماهية وللغصب (٤) بمعنى نفس الماهية فاتحد متعلق الامر والنهي واختلف الجهتان والمنع (٥) للعترة واحمد بن حنبل والظاهرية وجمهور المتكلمين ورواية عن مالك فلا تصح ولا يسقط الطلب بادائها في الوقت وقضائها (٦) بعده اذ الصلوة المأمور بها متروكة والجواز لاكثر الفقهاء فتصح، وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والرازي لا تصح (٧) ويسقط الطلب عندها لا بها اذ قد يسقط الفرض عنده فعل ما هو معصية كمن شرب مجنناً (٨)

كصلوة في مغصوب الخ والأمر بالخياطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص هما شيئان يتعلق باحدهما الأمر والآخر النهي فليس مثل الصلوة في مكان مغصوب اه (*) وفي حاشية مالفظه قوله ومن جهتين ليس قسما لقوله كون الشيء الواحد بل هو قسيم له فيكون المعنى وان تعدد الشيء وكان واجباً حراماً من جهتين فانه جائز لا ان اتحد مع اختلاف جهتي الوجوب والحرمة هذا ما أراده المؤلف وأما سيلان وغيره فانهم جعلوا قوله ومن جهتين قسما لقوله كون الشيء واجباً ثم اعترضوه فراجعه اه افاده السيد العلامة عبد القادر بن احمد ومن خطه نقل (١) إشارة الى ان هذا المثال على سبيل الفرض والا فهو من الاول ولذلك قال في الحواشى أنه غصب له فقد اتحد المتعلق اه (٢) في حاشية لا لغيره فتصح صلاته اه (*) أى أكوانها الواقعة في الدار المغصوب « اعلم » أن الأمر تعلق بالصلوة والنهي تعلق بالغصب وكل منهما عام عند من أثبت العموم أو مطلق عند من لا يثبته وبينهما عموم وخصوص من وجه لأنهما يجتمعان في أكوان الصلوة في الدار المغصوبة ويفترقان في غيرها فتوجد صلوة لا غصب معها ومغصوب لا صلوة معه فالتعارض بين الأمر والنهي انما هو في مادة الاجتماع لأن النهي عن احدى الصفتين نهي عن موصوفها والأمر باحدى الصفتين أمر بموصوفها فمن رجح النهي على الأمر لزمه القول بان تلك الاكوان منهي عنها ولا يصح حينئذ أن تكون مأموراً بها وان اختلفت علة الأمر والنهي لانه يستلزم طلب جمع النقيضين وقد عرفت استحالة تصوره ثم قد عرفت أن الصحة موافقة الامر كما سيأتي ولا أمر مع النهي لتناقضهما وكذا نقول لمن قال لا يصح أن نفي الصحة مبنى على بقاء النهي حال الأمر وهو محال فلا بد من اهدار واحد من الامر أو النهي بترجيح أحدهما على الآخر اه شرح مختصر على الجلال (٣) إشارة الى ان السكون ههنا المتعارف بين المتكلمين ومعناه حصول الجوهر في الحيز وليس مجازاً عن الفعل الملزوم له وهو القيام والقعود ونحوهما اه (٤) قوله وللغصب أى وذاتي للغصب الخ وقوله فاتحد متعلق الامر والنهي الذى هو السكون في الحيز اه (٥) في نسخة المنع وقد ضرب سيلان على الواو اه (٦) أى المطالبة ثابتة بالتأدية في الوقت والقضاء بعده اه (٧) أى ليست بطاعة اه فصول بدايع (٨) أى مغيراً اه وجوابه ان ذلك لرفع الاهلية لا لفعل ما كلف به مع بقائها اه فصول البدايع

يعني الواحد بالشخص فلو قال عليه السلام ومن جهتين ان اتحد المتعلق كصلوة الخ ثم قال وأما الامتثال في أمر الخياطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص بفعلهما فيه فلتعدد المتعلق لكان صواباً ويكون قوله وإما الامتثال الخ رداً لاحتجاج المخالف فان ابن الحاجب وغيره احتجوا بمثال الخياطة كما يأتى بنـاء منهم على ان مثال الخياطة مما اتحد فيـه المتعلق ورده المؤلف عليه السلام بانه مما تعدد فيه المتعلق فلا حجة لهم فيه وسيأتى توضيح الكلام فيه عند ذكر حجتهم ان شاء الله تعالى (قوله) في موضع مغصوب له ، لعل المؤلف عليه السلام زاد لفظ له ليشمل عـدم الصحة في الارض فان عدم الصحة انما يتم عند أصحابنا في صلوة الغاصب لها فقط بخلاف الدار فهي غير صحيحة مطلقا (قوله) والجواز لاكثر الفقهاء فتصح ، قال المحلي في شرح الجمع قيل ولا يثاب عليهما عقوبة وقيل يثاب من جهة الصلوة وان عوقب من جهة الغصب فقد يعاقب بغـير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه وهذا القول هو الذي صدره في الفصول عنهم

المتن فيصح التمثيل بالأمر بالخياطة ثم قول المحشي فلو قال عليه السلام من جهتين ان اتحد المتعلق منظور فيه لضياع فائدة قيد ان اتحد اه سيدي عبد الله الوزير ح (قوله) فهي غير صحيحة مطلقا ، ولـكن مع زيادة له لم يشمل الا صلاة الغاصب في الدار والأرض مع ان حكم غيره حكمه في الدار اه سيدي محمد بن زيد ح

(قوله) والسلف أجمعوا الخ ، يعني فاحتيج الى التوفيق بين الدليلين بالحكم بعدم صحتها والحكم بان سقوط التكليف لابها ، ورد بان المسقط للطلب انما هو موافقة أمر الشارع فقط (قوله) كصلوة في مغصوب وقوله كصوم يوم النحر ، الأول مجرد تمثيل والثانى استدلال بطريق الالزام فيكون اشارة الى قياس استثنائي كما حققه في الشرح بقوله فلو كفى الخ أي قالوا بطريق الالزام لو كفى الخ (قوله) لتعددها ، أي الجهة لكونه مأموراً به من حيث أنه صوم اذا نذر يوماً وصام في يوم النحر أو قضى رمضان فيه ومنهياً عنه من حيث أنه في يوم النحر (قوله) واجيب بانه لايكفي الخ ، هذا الجواب ذكره ابن الحاجب وشراح كلامه رداً لكلام أصحابنا « وبيانه » أن النهي عن صوم يوم النحر لزم منه كون احدى الجهتين أعنى جهة النهي وهي صوم يوم النحر مستلزمة للجهة الاخرى التى هي جهة الأمر أعنى الصوم المطلق بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فلم ينه عنها كما عرفت « وحاصل هذا الجواب » تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه كما ذكره في شرح المختصر (قوله) مع كون احدى الجهتين لازمة

للاخرى ، هكذا عبارة السعد فاللزوم من جانب واحد كاف في ابطال تأثير تعدد الجهتين كما في صوم النحر فانه قد حصل فيه الانفكاك من جانب واحد وهو انفكاك مطلق الصوم الذي هو واجب عن خصوصية كونه في يوم النحر لامن الجانب الآخر وهو صوم يوم النحر اذ لم ينفك عن مطلق الصوم هذا ما تقضي به عبارة المؤلف والسعد « واما بعض » أهل الحواشي فانه اشترط في عدم تأثير الجهتين أن يتلازما من الجانبين ولم يكتف باللزوم من جانب ومثل تلازمهما بان ينهاه عن صوم يوم النحر ويأمره بالصوم في غيره وتحقيق كلامه يؤخذ من حاشية

حتى جن سقط عنه الفرض فكانت كالعلامة على السقوط يحصل عندها لا على ماهو شأن خطاب التكليف من سقوط الطلب بالاتيان بالمأمور به ، هذا كلام الباقلاني ، والملجي له الى ذلك التوفيق بين الادلة قال فى المحصول لانا بينا بالدليل امتناع ورود الامر بها (١) والسلف اجمعوا على ان الظلمة لايؤمرون بقضاء الصلوة المؤداة في الدور المغصوبة «لنا» أنها (كصوم يوم النحر) فى اتحاد متعلق الامر والنهي واختلاف جهتهما لكونه مأموراً به من حيث انه صوم ومنهياً عنه من حيث انه فى يوم النحر فلو كفى تعدد الجهة في صحة الصلوة في الدار المغصوبة لصح صوم يوم النحر لتعددها (٢) « واجيب » بانه لايكفي تعدد الجهة مع كون احدى الجهتين لازمة للاخرى

---

(١) أى بالصلاة في الدار المغصوبه اه (٢) واجيب بان صوم يوم النحر وصف غير منفك عن الصوم بوجه بل هو جزئي من الصوم لاوصف له ، وأما قوله فلا يتحقق فيها الجهتان فقد عرفناك أن المراد بالجهة علة الامر والنهي وجهة النهي عن صوم يوم النحر كونه مانعاً من سنة الترفيه على النفس لا كونه صوماً والمانعية كالغصبية كلاهما وصف منفك عن مطلق الصلوة والصوم فالصواب في الجواب هو ان الصوم المأمور به عام أو مطلق والمنهي عنه خاص أو مقيد ولا تعارض بين عموم وخصوص مطلقين لوجوب تقديم الخاص على العام وانما يحصل التعارض بين عموم وخصوص من وجه في مادة واجتماعهما فلا يمكن التخصيص ولا التقييد وانما الممكن الترجيح أو التخيير لما حققناه آنفاً اه مختصر وشرحه للجلال مع حذف يسير

(*) على أنه لااجماع على عدم صحة صومه ومن صححه يمنع بطلان اللازم لانه يرى أن النهي للكراهة فهو لوصف منفك هو كون الصوم مانعاً عن سنة الترفيه على النفس والنهى لامر خارج لايقتضى الفساد اه شرح جلال

(قوله) والحكم بان سقوط التكليف لابها ، في المنتخب وشرحه للقرافي مالفظه ، قوله ان ثبت الاجماع على سقوط القضاء وهو المطلوب وان لم يثبت وجب أن يسقط عندها لابها ، معنى هذا الكلام انها اذا كانت مأموراً بها وصفت في مغصوبه بنعت الوجوب وصلحت سبباً لبراءة الذمة واسقاط القضاء فيكون القضاء بها لأن الباء للسببية وان لم تكن مأموراً بها لم تصلح لبراءة الذمة فان ماليس بواجب لايبرى عن الواجب فلا يصلح أن يسقط القضاء بها بل يسقط القضاء عندها كما اتفق لابى بردة لما ذبح جذعاً من المعز أسقط الشرع عنه الاضحية عند ذبحه لابه فانه لايصلح مسقطاً للاضحية فلذلك قال له لاتجزي أحداً بعدك اه ح (قوله) ومثل تلازمهما بان ينهاه الخ ، يحقق كلام بعض أهل الحواشي ويؤخذ من موضعه ان شاء الله تعالى اذ المراد التمثيل لما كان التلازم بين الجهتين من الجانبين وهذا المثال لاتلازم بينهما بل هما متباينان كما لايخفى اه ح عن خط شيخه

على الحاشية « فان قيل » يلزم أصحابنا الصلوة المكروهة فانهم قائلون بصحة الصلوة المفروضة في أماكن الكراهة كالحمام ونحوه والاحكام كلها متضادة فالوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فتكون الصلوة الشخصية المكروهة كالصلوة الشخصية في الدار المغصوبة « وقد اجيب » بان النهي التنزيهي يرجع الى الوصف غالبا فذلك الوصف هو متعلق النهي ، مثلا النهي عن الصلوة في الحمام لكونه معرض الرشاش بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فان المأمور به والمنهي عنه هو الكون الذي هو جزء الصلوة « ودفع هذا الجواب » بان المكروه هو الكون الشخصي الذي هو جزء الصلوة فمتعلق النهي هاهنا أيضاً ليس الا ماهو متعلق الأمر وهو الكون لا الوصف « غاية الأمر » أن الوصف سبب لاتصاف ذلك الكون بالكراهة على أنه يفرض المثال في الصلوة في مواضع التهم اذ الكون في مواضع التهم مكروه مطلقا والصلوة مطلقا واجبة فبينهما عموم من وجه كالصلوة والغصب بخلاف الكون في الحمام فانه ليس مكروهاً فينظر في الجواب من قبل أصحابنا والله أعلم (قوله) وصوم يوم النحر لاينفك عن الصوم الخ ، « بيانه » ان النهي عن صوم يوم النحر قد لزم منه كون احدى الجهتين لازمة للاخرى لأن صوم يوم النحر قد نهي عنه فهو لاينفك عن الصوم بوجه لأن المضاف أعني الصوم المقيد بالاضافة الى يوم النحر يستلزم المطلق وهو الصوم بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فانه لم ينه عن الصلوة فيها وانما نهي عن الغصب وأمر بالصلوة والمكلف هو الذي اختار جمعهما في متعلق واحد مع امكان انفكاك كل منهما بدون الآخر ، قال بعض أهل الحواشي ولهذا جمع ابن الحاجب وشراح كلامه بين القول بصحة الصلوة في المكان المغصوب وبين القول بان النهي يوجب الفساد « قلت » ومعنى الانفكاك عندهم كما يفهم من كلام شرح المختصر والجواهر كون كل واحدة من الجهتين معقولة بدون الاخرى (قوله) والفرق بالانفكاك ، أي انفكاك الجهتين يعني انفصال كل منهما عن الاخرى «وقد يجاب» بأنهم أرادوا بالانفكاك كون كل واحدة منها معقولة بدون الاخرى كما عرفت

لانا انما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين وصوم يوم النحر لاينفك عن الصوم بخلاف الصلوة والغصب فافترقا (١) (و) الجواب ان (الفرق بالانفكاك في مثال الصلوة لاالصوم) انما يتم اذا اريد جنس الصلوة ينفك عن جنس

(١) لامكان كل بدون الآخر اه

(قوله) فان قيل يلزم الخ ، الظاهر عدم ورود هذا على أصحابنا من أصله اذ الخوض انما هو في منع تعلق الأمر والنهي بمتعلق واحد وكونه واجباً حراماً من جهتين لدفع كل منهما الآخر كما عرف بخلاف الوجوب والكراهة إذ لامنع من كون الشيء الواحد واجباً مكروهاً اذ لايدفع أحدهما حقيقة الآخر ولعل المراد من كون الاحكام كلها متضادة ان لكل واحد منها ماهية ولذا عرف كل واحد منها بتعريف وقد يجتمع اثنان منها في شيء واحد كالوجوب والكراهة لعدم التناقض وقد يمتنع اجتماعها للتناقض كما في الوجوب والحظر اه «قول المحشي» بعد بخلاف الكون في الحمام الخ قد يقال على فرض صحة هذا الأثر اذ وحدة المتعلق في الصلاة في الحمام أظهر منها في الصلاة في موضع التهم اذ الكون في الحمام مع الصلاة هو متعلق الوجوب من حيث هو جزء الصلاة ومتعلق النهي من حيث هو في الحمام الذي هو معرض الرشاش مع كونه جزء الصلاة فهذا الكون الشخصي قد كان متعلق الوجوب والكراهة بخلاف الكون في موضع التهم فمتعلق الوجوب هو الكون المطلق ومتعلق الكراهة الكون في موضع التهم في حال الصلوة وغيرها على مابينه المحشي وان كان التحقيق ان متعلق الوجوب والكراهة هو الكون المخصوص كما حققه المؤلف رحمه الله في الصلاة في الدار المغصوبة في قوله والجواب ان الفرق بالانفكاك في مثال الصلاة الخ والله أعلم اه من خط سيدي حسين بن عبد الله الكبسي حماه الله ح ، الظاهر ماذكره سيلان فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) فينظر في الجواب من قبل أصحابنا ، ولعله يقال أنه لايتأتى عليه المنع وهو التكليف بالمحال إلا فيما كان واجباً محرماً إذ هما كالمتناقضين لاضدان من حيث يلزم من ذلك أن يتضمن الايجاب جواز الفعل والتحريم عدمه كما مر بخلاف المكروه والواجب فلا يلزم من اتفاقهما تكليف بالمحال اذ المكروه لايتضمن الجواز اه سيدي حسن بن يحيى الكبسي رحمه الله من خط العلامة احمد بن محمد (قوله مع انفكاك كل منهما بدون الآخر ، لو قال فعل كل منهما بدون الآخر أو انفكاك كل منهما عن الآخر لكان أولى اه سيدي محمد بن زيد ح

(قوله) احتج القائلون بالصحة بان السيد اذ أمر عبده بخياطة ثوب الخ ، كلام المؤلف عليه السلام هنا وفيما تقدم قاض بالاتفاق في مثال الخياطة على حصول الطاعة والامتثال بفعلها لكن ذلك عند أصحابنا لتعدد المتعلق ولذا جعله المؤلف عليه السلام فيما تقدم مثالا لتعدده باعتبار الجهتين وان اتحد المتعلق شخصاً ولذا جعله المؤلف عليه السلام حجة لهم كما فعل ابن الحاجب لأنه عندهم أوضح في تصوير الامتثال من مثال الصلوة قالوا ولذلك يحسن من العبد أن يقول ان عصيتك بالسكون في المكان المخصوص فقد أطعتك فيما أمرتني به من الخياطة « وأجاب » المؤلف عليه السلام بان المتعلق متعدد اعتماداً على ماذكره بعض أهل الحواشي حيث فرق بين هذا المثال وبين الصلوة بان السكون جزء الصلوة الواجبة فكان واجباً وفي الغصب هو منهي عنه فيكون شخصاً واحداً متصفاً بالوجوب والحرمة بخلاف الخياطة فان الواجب على العبد وهو المأمور به هو فعل الخياطة والسكون في المكان ليس ذاتياً لها «قلت» وأما صاحب الفصول فلم يجزم في هذا المثال باختلاف المتعلق بل قال كالأمر بالخياطة والنهي عن مكان مخصوص ثم فعلت فيه ان كانت الخياطة ليست بغصب لهوا ، قال الشيخ العلامة في شرحه كانه أشار الى ان هذا المثال على سبيل الفرض والا فهو من قبيل الصلوة في الدار المغصوبة ولذلك قال في حواشي الفصول وظاهر المذهب أنه غصب له فقد اتحد المتعلق (قوله) لكان لاتحاد المتعلق الخ ، هكذا استدل ابن الحاجب وشراح كلامه لاصحابهم ، لكن يقال قد تقدم ان محل النزاع هو الواحد بالشخص فيصح أن يكون متعلقاً ﴿٣٧٤﴾ للايجاب والتحريم عند الأشاعرة فكيف ذكروا في هذا الاحتجاج ان المانع عن الصحة اتحاد المتعلق « والجواب » أنهم يفرقون بين اتحاد المتعلق واجتماع الايجاب والتحريم في الواحد بالشخص الذي هو محل النزاع فيصح اجتماعها فيه كما اذا قيل زيد مشكور لكرمه مذموم لفسقه فانه وان اجتمع الشكر والذم في واحد بالشخص فهو صحيح لعدم اتحاد المتعلق ، ووجه الفرق عندهم أن الدليل على عدم الصحة هو ماذكره المؤلف عليه السلام في التحصيل المتقدم من أنه يكون تكليفاً محالا أو تكليفاً بالمحال لأنه يكون تناقضاً وقد تقدم بيانه والتناقض انما يلزم مع اتحاد المتعلق ليتم شرط التناقض وهو اجتماع الوحدات المعروفة في المنطق وأما مجرد الاجتماع في واحد بالشخص فلا تناقض فيه باعتبار الجهتين لعدم تمام شرط التناقض وقد أشار المؤلف عليه السلام الى هذا في تأويل كلام أبي هاشم فيمن خرج من مغصوب تائباً كما يأتي حيث قال ووجودها في جزئي لايوجب اتحادها فتأمله واما اصحابنا فقد جعلوا مجرد اجتماع الايجاب والتحريم في واحد بالشخص كاتحاد المتعلق في لزوم التناقض وكونه محالا كما صرح بذلك المؤلف عليه السلام في الجواب بقوله فان من الموانع الخ وبقوله فيكون بعضها واجباً وبعضها حراماً الخ ونحو ذلك مما يقضي بالتناقض لكن هل يلزم التناقض من مجرد اجتماع الايجاب والتحريم فيكون مانعاً عن الصحة أم لا لعدم تمام شرائط التناقض ينظر فالمقام محل تأمل ولذا لم يستدل المؤلف فيما تقدم على عدم الصحة بلزوم التناقض بل بالقياس على صوم يوم النحر

الغصب وهو خارج عن محل النزاع لكنه (لايتم) لهم (في) الصلوة (الشخصية) وهي الواقعة في الدار المغصوبة لان الصلوة المعينة غير منفكة عن الغصب والنزاع انما هو في امر واحد بالشخص « احتج » القائلون بالصحة بان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص(١) بجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان ويحسن من السيد ثوابه وعقابه «والجواب» ان متعلق(٢) الامر مغاير لمتعلق النهي هنا بخلاف الصلوة فمتعلقهما (٣) الاكوان « احتجوا » ثانياً بانها لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلق اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم

(١) أى فكذلك فيما نحن فيه يكون من حيث أنه صلاة مطيعاً ومن جهة أنه غاصب عاصياً اه منتخب (٢) كالخياطة وقوله مغاير لمتعلق النهي كالقعود في مكان مخصوص اه
(٣) أى الامر والنهي الاكوان أى السكون في الحيز اه

(قوله) لايوجب اتحادهما فتأمله ، بناء على ان المتعلقين مطلق الماهيتين واختلافهما كاف في تعدد المتعلق كما يأتي تحقيقه خلاف ماهنا اه حسن بن يحيي (قوله) وبعضها حراماً ، شكل عليه وعليه مالفظه ، الأولى حذفها ولم تكن موجودة في عبارة المؤلف فيما سيأتي اهح قال اه شيخنا المغربي عافاه الله (قوله) لعدم تمام شرائط التناقض ، يقال بل قد تم شرطه على تحقيق المؤلف أن محل النزاع هو الصلاة الشخصية التي جزؤها متعلق الأمر والنهي وهو السكون في الحيز ، الواجب من حيث أنه جزء الصلاة المحظور من حيث أنه نفس الغصب فتعلقهما اذاً متحد وهو السكون في الحيز فهو مأمور به من حيث الأمر بجميع الصلاة منهي عنه من

باطل اذ لااتحاد فيه فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهى الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لايخرجهما عن التعدد « والجواب »انه ان اريد بالاتحاد كون الشيء الواحد متعلق الامر والنهى من جهة واحدة فالملازمة باطلة،قوله(١)اذ لامانع سواه قلناممنوع فان من الموانع عندنا كون الشيء الواحد متعلقهماباعتبار جهتين(٢)وان اردت به مايشمل الامرين فلا نسلم بطلان اللازم(٣)وما نحن فيه من الثانى فان الصلوة فى الدار المغصوبة احد اجزائها الكون

(١) أى في بيان الملازمة اه (٢) وجوب الصلاة وحرمة الغصب اه (٣) ما اتحد المتعلق مع تعدد الجهتين اه

(قوله) فالملازمة باطلة ، اذ لايتعين أن يكون عدم الصحة لاتحاد المتعلق من جهة واحدة بل يجوز أن يكون لاتحاد المتعلق من جهتين أيضاً وحينئذ ماذكره المخالف في بيان الملازمة من أنه لامانع سواه أي سوى اتحاد المتعلق من جهة واحدة ممنوع فان من الموانع كون الشيء الواحد متعلق الامر والنهي باعتبار جهتين (قوله) مايشمل الأمرين أي ما اتحدت جهته وماتعددت مع اتحاد المتعلق (قوله) فلا نسلم بطلان اللازم ، وهو اتحاد المتعلق بل نقول هو متحد لكن المؤلف عليه السلام قد رتب بطلان اللازم على مايشمل اتحاد الجهة وقد عرفت أن اللازم على تقدير اتحادها هو منع الملازمة لابطلان اللازم الا أن يقال هو مترتب على المجموع من حيث هو مجموع لاعلى خصوصية مااتحدت جهته فلا تسامح فتأمل (قوله) وما نحن فيه من الثاني ،يعني مما كان الشيء الواحد متعلقهما باعتبار جهتين لكن قدعرفت ان اجتماعهما في شخصي لايلزم منه التناقض . لايقال ان المخالف بين بطلان اللازم بتعدد المتعلق حقيقة حيث ذكر ان متعلق الأمر الصلوة ومتعلق النهي الغصب كما سبق وبين ذلك بعض المحققين من أهل الحواشي بان متعلق الامر في الحقيقة هو الكون المطلق الذي هو جزء الصلوة أعم من أن يكون في الدار المغصوبة أو غيرها لاهذا الكون المخصوص بكونه في الدار المغصوبة وكذا متعلق النهي مطلق الكون في الدار المغصوبة أعم من أن يكون جزء الصلوة أم لا فمتعلق الامر في الحقيقة هو المفهوم الكلي وكذا متعلق النهي مفهوم كلي انتهى «اذا عرفت»ماذكرنا فالمؤلف عليه السلام بين عدم بطلان اللازم باتحاد المتعلق مع تعدد الجهة وبنى عليه كلامه في هذا الجواب جميعه والمخالف جعل المتعلق متعدداً وبين بذلك بطلان اللازم فلم يتوارد الكلامان على مقصد متحد فكان الاولى أن يتعرض المؤلف عليه السلام لابطال ماذكروه من تعدد المتعلق «لانا نقول» ماذكرته الأشعرية من بيان تغاير متعلق الايجاب والتحريم بان المطلوب هو المفهوم الكلي تكلف منهم لاعترافهم في محل النزاع بان متعلق الايجاب والتحريم هو الواحد بالشخص له جهتان ولأنهم قد صرحوا في جوابهم عن استدلال أصحابنا بان المتعلق هو الواحد بالشخص كما ذكره ابن الحاجب حيث أجابوا بان متعلق الامر والنهي واحد لكن يتعدد باعتبار الجهتين، مع انما ذكروه من كون المطلوب هو المفهوم الكلي مدفوع بانه مبنى على صحة طلب الماهية الكلية حيث النصب فكان واجباً وغير واجب والله أعلم اه حسن بن يحيى ، وقد صرح بذلك المحشي في مواضع عدة فهذا منه غفلة أو تغافل « نعم » وما ذكره مثالا للفرق بين اتحاد المتعلق واجتماع الايجاب والتحريم من نحو مشكور مذموم بناء على أن محل النزاع هو الصلاة والغصب مطلقا وحينئذ لايتحد متعلقهما فلو جعل من محل النزاع بان يفرض اجتماعها في شيء واحد شخصي من الفسق أو الكرم كما اجتمع الغصب والصلاة في جزئها وهو الكون في الحيز لامتنع اجتماعها اه سيدي حسن بن يحيي الكبسي ح (قوله) قد رتب بطلان اللازم ، أي منعه اه (قوله) وبين ذلك بعض المحققين ، هو ميرزاجان اه ح (قوله) وكذا متعلق النهي هو مفهوم كلي انتهى ، ثم قال ميرزاجان بعد هذا وقد أشار الشارح المحقق اليه حيث قال وذلك لايخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلقا الأمر والنهي فلا تغفل وبين هذين المفهومين عموم من وجه الا ان المكلف اختار اجتماعها في مادة الاجتماع فتلك المادة المخصوصة من حيث الخصوص ليست واجبة لجواز تركها، وعدم ترك الصلاة المعينة بعد الشروع فيها يثبت بخطاب آخر ولا يدل عليه الخطاب الذي يثبت به وجوب الصلاة وهو ظاهر بل هو فرد لما هو الواجب وكذا ليس حراماً لخصوصه بل لأنه مشتمل على هيئة الغصب الذي هو حرام لذاته ففي الصورة المذكورة وان اجتمع متعلقا الأمر والنهي لكن لايتحدان والمحال هو الثاني دون الأول والذي فرض وهو أن متعلقهما واحد فانما هو بحسب الظاهر بناء على ان فرد المتعلقين كان واحداً فيهما اه ميرزاجان

وسيأتي في باب الامر ان شاء الله تعالى منع ذلك وان المختار ان الطلب انما يتعلق بالجزئيات مع أنه يلزمهم من القول بذلك أن لاتكون الصلوة الشخصية واجبة لان متعلق الوجوب والامر غيرها والمكلف هو الذي جعلها متعلقاً للوجوب باختياره وحينئذ يجوز له تركها ولورود هذا الالزام تكلف هذا البعض من أهل الحواشي لدفعه بان تلك المادة من حيث الخصوص وان كانت غير واجبة الا أنه لايجوز تركها بعد الشروع فيها لخطاب آخر غير الذي ثبت به وجوب الصلوة وان قولهم بان متعلق الامر والنهي واحد انما هو بحسب الظاهر بناء على أن فرد المتعلقين كان واحداً فيهما انتهى « إذا عرفت » ماذكرنا فالمؤلف عليه السلام لم يعول على التعرض لدفع ماذكروه في بيان بطلان اللازم لبطلانه بل عدل الى ماهو الحق عند الفريقين من أن المتعلق هو الفعل الشخصي وبنى عليه عدم بطلان اللازم فكان المؤلف قال ماذكرتموه في بيان بطلان اللازم ممنوع بل المتعلق هو الفعل الشخصي وحينئذ فلا نسلم بطلان اللازم الخ ولو قال كذلك لكان أظهر فتأمل فالمقام من المضايق ومن تأمل كلام الفريقين في هذه المسئلة لاح له الانضراب من الجانبين مع المحافظة على ماهو محل النزاع والله أعلم (قوله) وهذا السكون بعينه ، قد عرفت أن هذا مبنى على ماهو الحق من أن الايجاب والتحريم وان تعلق في الظاهر بالسكون المطلق فتعلقه في الحقيقة هو الاكوان الجزئية وان قول المخالف بان المطلق هو متعلقها حقيقة ممنوع (قوله) والصلوة مطلقا أي غير مقيدة بكونها في المكان المغصوب أو غيره (قوله) وان انفكت الخ ، هذا رد لما أجاب به المخالف من أن المتعلق وان اتحد كما ذكره المؤلف فهو متعدد بالاعتبار لاجل الجهتين « وبيان ذلك » أن المؤلف عليه السلام كما عرفت بنى الجواب على أن متعلق الايجاب والتحريم هو السكون الشخصي وهو مقتضى استدلال أصحابنا على عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة على مانقله ابن الحاجب عنهم . وقد عرفت أن ابن الحاجب وشراح كلامه أجابوا عن استدلالهم بان المتعلق وان اتحد فهو متعدد باعتبار الجهتين المنفك كل منهما عن الاخرى فاحتاج المؤلف عليه السلام الى دفع ماذكروه من التعدد الاعتباري بان جهة الصلوة

الذي هو الحركة والسكون وهذا السكون بعينه منهي عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه مع الامر بجميع اجزائها هذا خلف والصلوة مطلقاً وان انفكت باختيار المكلف عن السكون المعين لكن الصلوة المعينة غير منفكة والكلام في المعين فثبت اتحاد متعلق الامر والنهي في الصلوة في الدار المغصوبة (وتعدد الجهة) فيها

مطلقا وان انفكت عن السكون المعين الذي هو الغصب لكن الصلوة المعينة غير منفكة عن السكون المعين الذي هو الغصب اذ الكلام في المعين لما عرفت من أنه هو المتعلق حقيقة واذا لم تنفك الصلوة المعينة عن السكون المعين الذي هو الغصب فقد صار احدى الجهتين لازمة للاخرى كما في صوم يوم النحر سواء وهذا من المؤلف بناء على ان المراد بالانفكاك انفصال احدى الجهتين عن الاخرى وقد سبق ان المراد عندهم تعقل احداها بدون الاخرى كما نقله المؤلف عليه السلام عنهم حيث قال وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخرى والانفكاك حاصل بهذا المعنى هذا تقرير ماقصده المؤلف عليه السلام وظاهر العبارة ان قوله وان انفكت الخ رد لقولهم في الاحتجاج وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر ولايخفى أنهم لم يذكروا ذلك بياناً لانفكاك جهتي المتحد شخصاً وانما ذكروا ذلك بياناً لانفكاك المتعلقين بناء منهم على تعددهما وتغايرهما (قوله) فثبت الخ ، أي بما ذكره المؤلف عليه السلام من أن متعلق الايجاب والتحريم هو الفعل الشخصي بناء على ماعرفت من بطلان تعلقهما بالسكون المطلق و (قوله) تعدد الجهة فيها ، أي في الصلوة المعينة اشارة الى رد جوابهم بان المتحد متعدد بالاعتبار نظراً الى تعدد الجهتين

(قوله) مع أنه يلزمهم من القول بذلك ، وحينئذ لاتكون هذه الصلاة واجبة محرمة وهو خلاف محل النزاع اه حسن بن يحيى ح
(قوله) بل المتعلق هو الفعل الشخصي ، يدل عليه قوله عليه السلام في بيان عدم بطلانه وهذا السكون بعينه منهي عنه فأحد أجزاء هذه الصلاة الخ ، وقوله فيه أيضاً لكن الصلاة المعينة اه حسن بن يحيى ح (قوله) وان انفكت عن السكون المعين الخ ، يقال تعقل الانفكاك صادق على الانفصال مغاير لتعقل احدهما بدون الاخرى فلا يصح دعوى نقل المؤلف اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد

(قوله) لايفيد مع اتحاد المتعلق كما حققناه ، حيث بين المؤلف ان الصلوة المعينة غير منفكة عن الغصب فتكون احدى الجهتين لازمة للاخرى كما في صوم يوم النحر عندهم (قوله) على ان تعدد الجهة الخ ، هذا وجه آخر لبيان عدم أفادة تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق وهو اظهر في بيان عدم الافادة من الوجه الاول فلذا صدره المؤلف بلفظ على المشعرة بذلك « وبيان ذلك » لن حاصل الوجه الاول أن الجهتين لاتأثير لهما لعدم الانفكاك في الصلوة الشخصية وحاصل هذا الوجه ان الجهتين كالجهة الواحدة في استلزام الصحة للتكليف الخ فقوله كاتحادها اي المتعلق والجهة (قوله) بيانه ، أي بيان ماذكرنا من أن المتعدد كالاتحاد في استلزام المحال ان الحركات والسكنات الخ « اعلم » انه لم يظهر من كلام المؤلف عليه السلام في هذا البيان جميعه كون الجهتين كالجهة اذ حاصله كالوجه الاول وهو بيان اجتماع الايجاب والتحريم في واحد بالشخص هو الصلوة او اجتماع الوجوب والتحريم في شخصي هو جزء الصلوة كما ستعرف ذلك وهذا لايفيد المطلوب أعني كون الجهتين كالجهة (قوله) وشغل الحيز جزؤهما ، اي جزء الحركات والسكنات (قوله) إذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز الخ ، جعل

المؤلف عليه السلام الحركة والسكون هنا نفس شغل الحيز وفيما سبق جعلها عبارة عن نفس السكون كما في عبارة السعد (قوله) بعد ان كان ، أي الجوهر في غيره أي غير الحيز والمراد ان الحركة عبارة عن مجموع الشغلين ليظهر بذلك تركب الحركة وكون شغل الحيز جزء الحركة فيوافق ماذكره السعد من ان الحركة عبارة عن مجموع السكونين « قلت» وكذا السكون (قوله) لان جزء الجزء ، هو شغل الحيز فانه جزء للحركة التي هي جزء الصلوة (قوله) وتكون اي الصلوة واجبة ، عطف على قوله لاتكون واجبة يعني وهذا تناقض (قوله) لان الامر بالكل امر بالجزء ، لو قال لانها مامور بها والامر بالكل امر بالجزء الخ لكان احسن (قوله) وأيضاً لو صحت ، أي الصلوة في الدار المغصوبة لوجبت يريد في هذه الصورة المعينة المتنازع فيها خاصة ولذا بين المؤلف عليه السلام الملازمة بقوله لعدم القائل بالفصل يعني بين صحتها ووجوبها واللازم وهو وجوبها باطل لاستلزامه المحال المذكور فيبطل الملزوم وهو صحتها « وحاصل » هذا الوجه كالذي قبله في استلزام الصحة للتكليف المحال الا ان هذا بواسطة لأن تقدير الكلام هنا لو صحت لوجبت ولو وجبت لوجب جزؤها ولو وجب جزؤها وقد ثبت أنه حرام لاجتمع فيه الوجوب والتحريم وهو محال

(لايفيد مع اتحاد المتعلق) كما حققناه على ان تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق كاتحادها في استلزام الصحة للتكليف المحال ، بيانه ان الحركات والسكنات المخصوصة في الصلوة داخلة في ماهيتها وشغل الحيز جزؤهما اذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد ان كان في غيره والسكون عن شغله(١) أكثر من زمان واحد فيكون شغل الحيز جزء ماهية الصلوة لان جزء الجزء جزء لكن شغل الحيز فيما نحن فيه حرام فهذه الصلوة لكون جزئها حراماً لاتكون واجبة (٢) لان النهي عن الجزء نهي عن الكل والمنهي عنه لايكون واجباً وتكون واجبة لان الامر بالكل امر بالجزء لتوقفه عليه ويلزم منه ايجاب ماكان من اجزائها محرماً وهو محال وايضاً لو صحت(٣) لوجبت لعدم القائل بالفصل ووجوبها يستلزم وجوب جميع اجزائها وقد ثبت ان بعضها حرام فيكون

(١) في حاشية مالفظه ، المصدر بفتح الشين وبضمها الاسم بمعنى المصدر ذكره معناه في المصباح وشمس العلوم (٢) لان وجوبها ان استلزم وجوب جميع أجزائها يلزم وجوب الجزء الحرام وهو تكليف مالايطاق وان لم يستلزم وجوب الصلاة وجوب جميع أجزائها كان الواجب بعض أجزاء الصلاة لانفسها لان الجزء مغاير للكل اه بدايع للاصفهاني (٣) ان قيل لايلزم من صحتها في ذلك المكان وجوبها في غيره من الاماكن المباحة اه

(قوله) وهذا لايفيد المطلوب أعني كون الجهتين كالجهة ، ولعله يقال أنه لما ظهر من البيان المذكور مع تعدد الجهة لزوم التناقض على قولهم بقوله فيه فهذه الصلاة لكون جزئها حراماً لاتكون واجبة الخ الى أن قال ويلزم منه ايجاب ما كان من أجزائها حراماً وهو محال يعني لأنه قد كان غير واجب كان وجود تعدد الجهة واتحادها على سواء في عدم لزوم التناقض فثبت حينئذ كون الجهتين كالجهة والله أعلم اه حسن بن يحيى

(قوله) لايقال المجموع ، أي ايجاب المجموع ولعله سقط لفظ إيجاب من قلم الناسخ وقد وجد في نسخة تشكيك هذا السؤال وكانه
لتوهم عـدم توجهه بناء على أنه قـد ثبت للمجموع من حيث هو مجموع حكم لايثبت لافراده كما ذكروا ذلك في حجية الاجماع
« وقد يجاب » بان ذلك في بعض الاحكام لافي بعضها كوجود المجموع فانه يلزم منه وجود الافراد ونحو ذلك كما نحن فيه ، ولهـذا
أجاب المؤلف عليه السلام بقوله فيكون الواجب بعض أجزاء الصلوة لانفسها لأن نفس الصلوة هي المشتملة على جميع الاجزاء فوجوب
نفس الصلوة انما يصدق بوجوب الأجزاء (قوله) اذا لم تكن الصلوة واجبة هذا بيان لبطلان اللازم في الملازمة السابقة أعني لوصحت
لوجبت (قوله) فيما ذكرناه ، من الالزام بصوم يوم النحر ومن استلزام الصحة للخلف المتقدم والمحال

(قوله) لما خفي عن النافين للصحة، أشار المؤلف عليه السلام بهـذا الى أن ليس المراد بعـدم صحة دعوى الاجماع مع مخالفة النافين للصحـة أنه لاينعقـد مع مخالفتهم لجواز أن ينعقد في عصر بعدهم بل المراد ان الاجماع لوثبت لعرفوه فلم يخالفوا هكذا في شرح المختصر لـكن قول المؤلف عليه السلام مع مخالفة من لااعتداد مع مخالفتهم آلخ يشعر بان المراد أن المخالفة تمنع الانعقاد لاالخفا اللهم إلا أن يقال هذا وجه آخر مستقل في ابطال دعوى الاجماع على الصحة وعبارة المؤلف كعبارة شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله (قوله) وقال في التنقيحات الخ ، هـذا تشنيع على الغزالي رحمه الله تعالى حيث قال الاجماع حجة على أحمد ذكره في الحواشي

(قوله) وكأنه لتوهم عدم توجهه الخ، ينظر في جعله وجهاً للتشكيك إذ هو مبنى السؤال فتأمل اهـ ح

بعضها واجباً حراماً وهو محال ، لايقال (١) المجموع لايستلزم إيجاب جميع الاجزاء
لانه يقال فيكون الواجب بعض اجزاء الصلوة لانفسها لان مابعضه غير واجب
لايكون كله واجباً لتوقف الكل على الاجزاء فاذا وجب وجبت واذا لم يجب لم تجب
واذا لم تكن الصلوة واجبة لم تكن صحيحة لعدم القائل بالفصل « احتج » القائلون
بعدم الصحة مع سقوط الطلب اما على نفي الصحة فبما ذكرناه واما على سقوط الطلب
فبأجماع السلف من الامة وهلم جرا على الكف عن امر الظلمة بقضاء الصلوات
المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم وذلك يدل على سقوط الطلب
دلالة ظاهرة (و) « الجواب » ان (دعوى الاجماع) الدال (على السقوط) للطلب
(عندها) لانها (لايصح) اذ لو وجد اجماع لما خفي على النافين للصحة القائلين ببقاء
الطلب وكيف يدعي الاجماع مدع مع مخالفة من لااعتداد مع مخالفتهم بقول قائل
اعني العترة الطاهرة المعصومة جماعتهم عن الخطا مع انه قد اشار الجويني في البرهان
الى منع الاجماع ايضاً بقوله كان السلف متعمقون في التقوى يأمرون بالقضاء وقال في
التنقيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد (٢) فاذا منع لايتأتى تصحيحه بوجه
ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات ميتة جاهلية افك وتبديع
بناء على مجرد الوهم ثم ان احمد ماانكر احد فضله في الامور النقلية فكيف تواترت
قضية الاجماع في خراسان على قريب من خمسمائة سنة الى متوسط في النقليات او
ضعيف ولم تصل على قرب المأتين الى اشد الناس بحثاً في النقليات المخالط لحملة الانباء

(١) في حاشية على هذا مالفظه ، ينظر ان شاء الله تعالى ، كذا في الام بخط المصنف قدس سره اه
(٢) يعني اذا منع احمـد سقوط الطلب عنـدها الخ لايتأتى تصحيح الاجماع اه

عن خط شيخه ، لوجعل بناءعلا من توجهه لاستقام فتأمل اهـ ح قال اه شيخنا المغربي (قوله) أشار المؤلف بهذا ، ينظر بما وقعت
الاشارة الى ماذكره المحشي وما المراد به إذ لادخل له في المقام اهـ ح عن خط شيخه وقد شكل على التنظير المذكور اه (قوله) لجواز
أن ينعقد في عصر بعدهم ، أو قبلهم اه عضد ، وفي حاشية على قوله لجواز الخ ، وعلى هذا لايجدي نفعاً في المطلوب أعنى ابطال دعوى
الاجماع ولا يفيد الا عـذر النافين للصحة عن المخالفة وليس بمقصود والظاهر أنه أراد به ابطال دعوى الاجماع اذ المفروض وقوع
اجماع السلف المتقدمين منهم ومن بعدهم كما هو صريح قوله ودعوى الاجماع لايصح الخ فيكون آخر الـكلام من تتمة أوله دليـلا
واحداً والله أعلم اه سيدى حسن بن يحيي الـكبسي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله

(قوله) واما الخروج الخ ، قال الشيخ العلامة ماحاصله يعني ان هذا الكلام والخلاف المتقدم فيما اذا امكن الامتثال بدون وحدة المتعلق وانما اتحد المتعلق باختيار المكلف كما في الصلوة في المغصوب واما اذا لم يمكن الامتثال الا بوحدة المتعلق فقد ذكر حكمه بقوله واما من خرج الخ وما ذكره الشيخ تبع فيه ماذكره شارح المختصر وأما المؤلف عليه السلام فلم يتعرض له لأن ذلك لايناسب ماسبق له عليه السلام من أن الانفكاك لايفيد في الصلوة الشخصية (قوله) والقول باستصحاب حكم المعصية ، هكذا عبارة الفصول وابن الحاجب والمراد بحكم المعصية هو العقوبة والظاهر من هذه العبارة ان المعصية ليست نفس الخروج لأنه مأمور به كما صرح به في الفصول وليس بمنهي عنه بل المعصية انما حصلت عند الخروج بسبب الالجاء وقد صرح بذلك الشيخ العلامة في شرح الفصول حيث قال بل هو مطيع بالخروج وعاص أيضاً لا لأجل خروجه بل لانه مستصحب عند الخروج حكم المعصية لأنه بدخوله ألجأ نفسه الى التصرف في ملك الغير الى آخر ماسيأتي عن الامام المهدي عليه السلام ، هذا تحقيق عبارتهم في بيان مذهب الجويني لكن فيما نقله المؤلف عليه السلام عن البرهان مايقضي بان المعصية نفس الخروج حيث قال وليس خارجاً عن العدوان الخ وحيث جعل الخروج كالصلوة في الدار المغصوبة فينظر في تأويل مانقله المؤلف عن البرهان

في مواطنهم هذا اخر الكلام في الصلوة في الدار المغصوبة (و) اما (الخروج من) موضع (مغصوب(١)) توسط فيه بدخوله مختاراً ثم تاب فهو مختلف فيه، والجمهور على انه (بشرطه واجب) لأنه مأمور به فلا يكون منهياً عنه والالزم (٢) المحال وشرطه السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضرراً (والقول باستصحاب حكم المعصية) على الخارج في حال خروجه مع القول بوجوبه (بعيد) اذلا معصية الا بفعل منهي عنه (٣) او ترك مأمور به وهذا

(١) في التحرير وشرحه لابن الهمام هذا وأما الخروج من الارض المغصوبة بعد توسطها ففقهي أي فالبحث عن حكمه بحث فرعي لأصلي لان الاصولي يبحث عن أحوال الادلة للاحكام لاعن أحوال أفعال المكلفين فانه وظيفة الفقيه وهو أي الحكم الفرعي له وجوبه أي الخروج منها على قصد التوبة ونفي المعصية عن نفسه فقط أي لاحرمته كما هو قول أبي هاشم أنه مأمور به لانه انفصال له عن المكث ومنهي عنه لانه تصرف في ملك الغير اه

(٢) يعني لزم التكليف المحال اه من خط سيدي العلامة عبد القادر بن احمد(٣) قوله الابفعل منهي عنه ، يعني نهي تحريم أو ترك مأمور به يعني أمر إيجاب اه (*) قوله أو ترك مأمور به والحصر عند الجويني ممنوع لجواز أن يكون بتسبب منهي عنه بالاختيار وهو أقرب من المعصية بفعل الغير اه فصول البدايع

« واعلم » ان صاحب الفصول جعل مذهب أبي هاشم كمذهب الجويني وهو مقتضى مانقله المؤلف عليه السلام عن الامام المهدي عليه السلام في تأويل كلام أبي هاشم اذ هو يدل على ان أكوان الخروج ليست بمعصية وأما كونه عند الخروج مستصحباً لحكمها فانما ذلك لأجل الالجاء فتأمل والله أعلم (قوله) بعيد ، قدعرفت أنهم انما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لأن دوام حكم المعصية عند الجويني قد يكون بفعل ماهو مسبب عن فعله الاختياري كما ذكره في حواشي شرح المختصر ووجهه بعد كلامه أنه في حال خروجه آت بالمأمور به على

(قوله) لان ذلك لايناسب ماسبق له ، ينظر في هذا التعليل فانه غير ظاهر مع التأمل ولعل المؤلف لم يتعرض للفرق لظهوره والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه (قوله) والمراد بحكم المعصية هو العقوبة ، وفي شرح التحرير لابن الهمام مالفظه ، واستصحاب المعصية عبارة عن ابقاء حكمها عليه ، مع إيجاب الخروج بناء على أن الاستيلاء على ملك الغير بالدخول لم يزل مالم يتم الخروج اهـ ح (قوله) لأنه بدخوله ألجأ نفسه الخ ، قال المحقق الجلال وماقيل أنه بالدخول ألجأ نفسه الى التصرف في ملك الغير حال توبته فعليه عقاب ذلك الالجاء مدفوع بانه هو الدخول نفسه ولا نزاع في الاثم به ولهذا افتقر الى التوبة انما النزاع في الاثم بالخروج بعد التوبة وان قيل فليعتبر في الخروج الجزئيات كالصلاة في الدار المغصوبة « اجيب » بالفرق باستحالة ترك الغصب بالخروج وعدم استحالة ترك الغصب بنفس الصلاة انتهى من شرح الفصول ح (قوله) فينظر في تأويل مانقله المؤلف عن البرهان ، ولعله يقال معنى قوله في البرهان عاص لبقائه من وجه أنه عاص من حيث بقاء حكم العصيان عليه والا فالخروج ليس بعصيان كما صرح به الشيخ في قوله وعاص أيضاً لا لأجل خروجه بل لأنه الخ ويؤدي هذا الجواب قوله فان قيل الخ فتأمل والله أعلم اهـ حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد السياغي (قوله) قد يكون بفعل ماهو مسبب عن فعله الاختياري ، قال الأبهري واذا عصى المكلف بفعل شخص آخر هو مسبب عن فعله على ماقال صلى الله عليه وآله وسلم من سن سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها لم تستبعد معصيته بفعل

وجهه فلا مساس له بالمعصية حالا ولا استصحابا بزوالها بالتوبة المتقدمة للخروج وقد صرحوا بصحة التوبة عن المسبب قبل وقوعه وبعد وقوع سببه « واعلم » ان هذا الكلام يوهم ان الجويني يقول باستصحاب نفس المعصية حال الخروج وليس كذلك فانه انما ذهب الى استصحاب حكم المعصية وهو العقوبة كما عرفت من تحقيق عبارتهم (قوله) وقد سلم انتفاء تعلق النهي به أي بالخروج حيث قال فيما يأتي وليس هو عندنا منهياً عن السكون « وقد يجاب » بان الجويني لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به انما ذلك في ابتدائها خاصة بل قد تكون المعصية عنده بفعل ماهو مسبب عن فعله الاختياري وهو الدخول كما يأتي ولذا حكموا باستبعاد كلامه لاستحالته (قوله) في صوب الخروج ، صوب الشيء جهته (قوله) يلتفت ، أي يشابه (قوله) ممتثل من وجه ، لأمره بالخروج (قوله) عاص لبقائه من وجه ، أي لبقاء الخارج في ملك الغير ولذا قال فيما سبق وليس خارجا عن العدوان والمظلمة لأنه كائن في البقعة المغصوبة فقوله من وجه متعلق بعاص «وحاصل كلامه » ان فيه الجهتين كالصلوة، لكن قد عرفت الفرق بين الصلوة وبين مانحن فيه ولذا قال في شرح المختصر اعتبار الجهتين غلط لأنه لا يمكن الامتثال فيلزم تكليف المحال بخلاف الصلوة فانه يمكن الامتثال وانما جاء الاتحاد باختيار المكلف (قوله) اعتباره في المأمورات، أي كاعتباره في المأمورات (قوله) فيما لا يدخل في وسعه ، أي في فعل وهو الخروج لا يدخل في وسعه الخلاص منه أي من ذلك الفعل اذ لا يمكنه تفريغ ملك الغير الا بالخروج الذي هو تصرف فيه (قوله) قلنا تسببه الى ماتورط فيه آخراً الخ ،قد عرفت معنى هذا الكلام مما سبق ومعنى ورطه أوقعه في الورطة أي الهلاك ذكره في الصحاح (قوله) مرتبك ، ارتبك الرجل في الأمر نشب فيه ولم يكد يتخلص منه كذا في الصحاح (قوله) من محال التكليف، أي من التكليف المحال

قول الجويني وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتهض الدليل عليه، قال في البرهان من تخطى أرضاً مغصوبة نظر فان اعتمد ذلك متعدياً فهو مأمور بالخروج وليس خارجاً عن العدوان والمظلمة لانه كائن في البقعة المغصوبة والمعصية مستمرة وان كان في حركاته في صوب الخروج ممتثلا للامر وهذا يلتفت على مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة فانها تقع امتثالا من وجه وعصياناً واعتداء من وجه (١) فكذا الذاهب الى صوب الخروج ممتثل من وجه عاص لبقائه من وجه « فان قيل » ادامة حكم العصيان عليه تتلقى من ارتكابه نهياً والامكان معتبر في المنهيات اعتباره في المأمورات فكيف الوجه في ادامة معصية فيما لا يدخل في وسعه الخلاص منه « قلنا » تسببه الى ماتورط فيه اخراً سباب معصيته وليس هو عندنا منهياً عن السكون في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج منها ولكنه مرتبك (٢) في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه انتهى كلامه (والقول بتحريمه) اي تحريم الخروج من المغصوب بشرطه (٣) (ابعد) مما قبله بل هو من محال التكليف لاتحاد متعلق الوجوب والتحريم ،وهذا القول مروي عن ابي هاشم نقل عنه انه قال تحريمه من حيث انه يجامع تصرفاته اضرار بالغير وافساد قبيح ثم قال وان تاب من ذلك فلا يمكنه ان لا يكون عاصياً بل هو عاص بعد، ملوم مذموم على مقامه

---

(١) فاعتبر امام الحرمين في الخروج جهة معصية وهي الاثم بحصول الضرر بالشغل المذكور وجهة طاعة وهي امتثال الامر بقطع المسافة للخروج وان لزمت الاولى الثانية اذ لا ينفك الامتثال المذكور عن الشغل المذكور وانما يكون ذلك من التكليف بالمحال لو تعلق الامر والنهي معاً بالخروج ،وتعلق النهي هنا منتف لانقطاع تكليف النهي اه ابن أبي شريف (٢) أي مشتبك اه محلي (*) لتسببه الى ماارتبك فيه لا لتعلق النهي بخروجه لانه واجب فلو كان منهياً عنه لكان منهياً عما ليس في وسعه اه أبهرى حتى لو وقع بالاجبار سقط عنه الغصب اه فصول بدايع (٣) من السرعة الخ ماتقدم اه

له غير مكلف به هو مسبب عن فعله الاختياري اهـ ح (قوله) وقد صرحوا بصحة التوبة الخ ، كمن تاب حال نفوذ السهم عن القوس وقبل وقوعه في المرمي اه شرح فصول للجلال ح (قوله) واعلم ان هذا الكلام يوهم الخ ، الايهام فيما نقله المؤلف عن البرهان إذ فيما نقله عبارات تشعر باستصحاب نفس المعصية فتأمل اهـ ح من خط شيخه

(قوله) لمن لايمكنه انيخرج عنه ،أي عن الذم يعني بترك المنهي عنه وذلك لأنه لايمكنه الخلاص الا بفعله (قوله) غير انه يجوز ، أي الزام الذم (قوله) لانه ، أي من لايمكنه الخروج (قوله) ورط نفسه فيه ، أي فيما يذم عليه فالضمير يعود الى مادل عليه السياق (قوله) فعليه عقاب ذلك الالجاء ،اضاف العقاب الى الالجاء لأنه سبب له أي عقاب سببه الالجاء وقد عرفت مما سلف في أول البحث ان الخروج ليس هو المعصية لـكن مانقله المؤلف عليـه السلام عن أبي هاشم مشعر بان الخروج نفسه هو المعصية حيث قال أنه يجامع تصرفاته اضرار بالغير وافساد قبيح وحيث قال مذموم على مقامه في أرض غيره وعلى خروجه عنها فينظر في وجه مناسبة ماذكره الامام المهدي عليه السلام لما نقله المؤلف عن أبي هاشم (قوله) مع عقاب المعصيـة ، يعني قبـل التوبة كما يأتي

في ارض غيره وعلى خروجه عنها ثم قال وهذا وان كان يشبه(١) الزام الذم ان لايمكنه ان يخرج عنه،غير انه يجوز لانه الذي ورط نفسه فيه هذا مانقل عنه ،قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج لعل ابا هاشم يريد انه بدخوله الجأ نفسه الى التصرف في ملك الغير حال توبته فعليه عقاب ذلك الالجاء مع عقاب المعصية فلم يخلص في حال خروجه عن عقوبة الجائه نفسه في الابتداء الى التصرف في الغصب عند التوبة ، ونظير ذلك ماذكره اصحابنا في تضمين راكب الفرس إذا تشمست(٢) وخرجت به الى ملك الغير فان ركبها في موضع تعدضمن ماتلفت والا لم يضمن ماذاك الا لتعديه في ابتداء الامر ،وهذا عند دخوله المكان المغصوب عالم بانه اذا تاب لم يخلص عند توبته عن استعمال المغصوب فيكون عليه عقاب الغصب قبل التوبة وعقاب الجائه نفسه في الابتداء الى استعمال المغصوب عند التوبة فصار كالعاصي في حال خروجه اذ لم يخلص من استعمال الغصب في الخروج وهو الذي الجأ نفسه الى ان لايمكنه التخلص وهذا اقرب مايحمل عليه كلام ابي هاشم وهو واضح كما ترى ، وقد تأوله الجويني بمثل مقالته ولاجل ماذكرنا من التأويلات (٣) كان الحكم عليه بانه ابعد اقرب من نظمه في سلك المحال ، وما ذكره الامام المهدى عليه السلام من التأويل قريب الى الصواب الا انه لاعقاب في حال الخروج على الجائه نفسه فى الابتداء لاجل التوبة ولا مساواة بينه وبين راكب الفرس وان اشتركا في التعدى فى الابتداء لان الضمان يجامع التوبة بخلاف العقاب، ويمكن ان يحمل

(١) لفظ يشبه زايدة هاهنا اذ هو نفس الزام الذم لامشبهه ويدل على هذا قوله غير أنه يجوز الخ وهو ظاهر اه (٢) الشموس من الدواب التى لاتستقر اه من شمس العلوم (٣) تأويل الجويني وتأويل الامام المهدى ويحمل على قول من يرى ان أقل الجمع اثنان اه

(قوله) وهذا واضح كما ترى ، هذا آخر المنقول عن الامام المهدي عليه السلام (قوله) بمثل مقالته ، أي بمثل ما ذكره الجويني لنفسه من أنه عند الخروج مستصحب حكم المعصية لاأن الخروج نفسه معصيـة « واعـلم » أن تأويل الجويني هو الذي اعتمده في الفصول في تأويل كلام أبي هاشم كما عرفت وهو قريب مما نقله المؤلف عن الامام المهدي عليه السلام في تأويل كلام أبي هاشم فليس كلام الجويني مغايراً لما نقله المؤلف عليه السلام فلو جعل المؤلف عليه السلام كلام المهدي بياناً لتأويل الجويني وذكره بعـد قوله وقـد تأوله الجويني لـكانا صواباً (قوله) من التأويلات ، المتقدم تأويل الجويني وتأويل المهدي عليـه السلام فلو قال التأويلين بصيغة المثنى لـكان أولى (قوله) قريب الى الصواب ، لابد في تمام قربه من حمل كلام أبي هاشم على مايلائم هذا التأويل (قوله) يجامع التوبة يعني أن ماذكره أصحابنا من ضمان ما اتلفت الفرس انما هو من قبيل ربط الأشياء بأسبابها ولذلك يضمن غير المكلف اذا فعل سبب الضمان وليس هذا من خطاب التكليف الذي يزول بالتوبة وأما التكليف بتسليم الضمان فعلى الاولياء (قوله) ويمكن أن يحمل ،يعني كلام أبي هاشم

(قوله) لـكن مانقله المؤلف عن أبي هاشم الخ ، اذا تأملت قوله في البرهان فان قيل الخ عرفت وجه مناسبة كلام الامام لمقالة أبي هاشم اه حسن بن يحيي (قوله) مع عقاب المعصية الخ ، ينظر في هذا التقييد بقوله قبل التوبة وتأمل في مراد الامام المهدي اه ح عن خط شيخه وقد شكل على التنظير (قوله) فلو قال التأويلين الخ ، ولعله بنى على ملاحظة جميع التـأويلات الأول والآخر اه حسن بن يحيي من خط العلامة احمد بن محمد ،الظاهر أنه أراد بجميع التأويلات ماتقدم للجويني والمهدي وما سيأتي للمؤلف من قوله ويمكن أن يحمل الخ اه

(قوله) قبل وقوعه، أي المسبب كالتوبة عن القتل بعد خروج السهم وقبل الاصابة (قوله) وغايته الموافقة الخ، لما كان الحمل المتقدم لاتندفع به الاستحالة لاجتماع الوجوب والتحريم في الخروج احتاج المؤلف عليه السلام الى اعتبار الجهتين في دفع الاستحالة بهذا لكن قد عرفت ان القائل بصحة الصلوة في الدار المغصوبة للجهتين لا يصحح اعتبار الجهتين فيما نحن فيه لعدم امكان الانفكاك كما عرفت من المنقول عن شرح الشيخ العلامة وشرح المختصر فلذا عدل المؤلف عليه السلام عنه الى قوله أو يحمل على أن الأمر الخ (قوله) مطلق التخلص و (قوله) مطلق التصرف الخ، هذا التأويل قريب مما ذكرته الاشعرية في الصلوة في الدار المغصوبة من المطلق وقد سبق ما فيه من الكلام ولما كان هذا التأويل لايناسب المنقول

على ان له قولا بعدم صحة التوبة من المسبب قبل وقوعه كما يقوله عباد بن سليمان والخروج مسبب عن الدخول وكل واحد منهما محظور يوجب التوبة فاذا تاب قبل الخروج لم تصح توبته الا من سببه وهو الدخول فيكون مرفوعا عنه اثمه غير تايب من الخروج ولا مرفوعا عنه اثمه لعدم حصوله فيكون محرما لكونه تصرفا في ملك الغير وواجباً لكونه تخلصاً عن ملك الغير، وغايته الموافقة لمن يقول بصحة الصلوة في الدار المغصوبة لتعدد الجهة والقائل بصحتها غير قليل(١)، او يحمل على ان الامر متعلقه مطلق التخلص والنهي متعلقه مطلق التصرف بناء على ان الامر بالمطلق والنهي عنه ينصرف الى الماهية لا الى ما صدقت عليه من الافراد وهو قول كثير من العلماء كما يجي ان شاء الله تعالى ولا شك في اختلاف الماهيتين وحينئذ لا يتحد المتعلقان ووجودهما في جزئي لا يستلزم اتحادهما لجواز تركبه(٢) من متعدد او يحمل على أنه يريد ان الخروج يسمى عصيانا وان لم يسم فاعله عاصياً كما يقوله جمهور المعتزلة في من رمى نبياً ثم تاب قبل اصابة النبي ان فعله يسمى كفراً ولا يسمى كافراً والعبارة التي نقلناها عنه لا تناسب هذا الاحتمال لكنها غير مجزوم بها لعدم وجدانها في كتب اصحابه المعتزلة والله اعلم(٣)

﴿ مسئلة ﴾ (المكروه) في اللغة ضد المحبوب وفي الاصطلاح (ما يمدح تاركه) اي

(١) لكن هناك جمعهما متوقف على اختياره بخلاف ماهنا فتأمل اه (٢) أي الجزئي اه
(٣) قيل « واعلم » أن مطلق الخروج أي غير مقيد بتقدم الدخول لاشك في قبحه اذ المرء منهي عن التصرف في أرض الغير مطلقا ولانه لو ابيح له مطلق الخروج لابيح له الدخول لانه لا يصح وجوده من دونه وأما الخروج المقيد بسبق الدخول فهو مباح بل واجب وكانه قيل له اذا دخلت فقد وجب عليك الخروج اذ لو وجب عليه الخروج مطلقا لكان قد وجب عليه الدخول وبعد امعان النظر فيما حققناه يعرف دقة ماذهب اليه أبو هاشم وأنه متفق عليه بعد التلخيص اه (*) قال الجويني وقد أكثر الاصوليون الكلام في تخطئته والرجل ممن لا يقعقع خلفه بالشنان اه

أن الواجب والمحرم هو الكون عن أبي هاشم كما عرفت فانه مشعر بان المتصف بالوجوب والتحريم هو الخروج الشخصي عدل المؤلف عن ذلك فقال أو يحمل على أنه يريد الخ (قوله) لا يستلزم اتحادهما، أي الماهيتين هذا مؤيد لما سبق نقله في الصلوة في الدار المغصوبة من الفرق بين اتحاد المتعلق واجتماع الايجاب والتحريم في الواحد بالشخص له جهتان فتذكر (قوله) يسمى عصياناً وان لم يسم فاعله عاصياً، يرد عليه أنه لم يتخلص بهذا عن لزوم المحال (قوله) لايناسب هذا الاحتمال، الظاهر أنه أراد الاحتمال الآخر وذلك ان قول أبي هاشم في المنقول عنه فلا يمكنه أن لا يكون عاصياً بل هو عاص وقوله لا يمكنه ان يخرج عنه أي عن الذم مصرح بتسمية فاعل الخروج عاصياً وقد عرفت أن قول أبي هاشم لا يلائم الاحتمال الذي قبله أيضاً (قوله) لكنها، أي العبارة التي نقلناها عنه غير مجزوم بها لعدم وجدانها الخ فيكون هذا التأويل مبنياً على عدم صحتها

(قوله) لا يصحح اعتبار الجهتين فيما نحن فيه، بل يصحح اعتبار الجهتين اللتين ذكرهما المؤلف فيما نحن فيه والانفكاك حاصل ههنا كما يظهر من عبارة المؤلف وعدم امكان الانفكاك باعتبار الشخص فهو كمسئلة الصلاة سواء فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) كما عرفت من المنقول الخ، الظاهر ان المانع عند الجمهور من اعتبار كونه واجباً محرماً عدم تحقق التحريم فيه مع التوبة كما صرح به المؤلف في قوله فلا يكون منهياً عنه والا فانفكاك الجهتين متحقق على ما حكاه المؤلف هنا والله أعلم اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد (قوله) له جهتان فتذكر، يقال هناك على تحقيق المؤلف لم يكن مطلق ماهيتين حتى يختلف المتعلق كما هنا فلا يتصور في الصلاة

فعل يمدح تاركه فالفعل جنس(١) للاحكام الخمسة وهو المعبر عنه بما ويمدح تاركه يخرج الواجب والمندوب والمباح (ولا يذم فاعله) يخرج الحرام لا يقال المباح قد يمدح تاركه ولا يذم فاعله اما انتفاء الذم عن فاعله فظاهر واما مدح تاركه فباعتبار فعل واجب او مندوب لانا نقول قيد الحيثية معتبر فى التعريفات فالمراد انه يمدح تاركه من حيث أنه تاركه ومدحه فيما ذكر من حيث انه فعل واجباً او مندوباً لامن حيث ترك المكروه (٢)وهو ظاهر (٣) (وقد يطلق)المكروه (على الحرام) كقول اصحابنا يكره النفل فى الثلاثه الاوقات (٤)(و) قد يطلق(على ترك الاولى(٥)) كالمندوبات اذا تركت كقولهم بعد تعداد مندوبات الاستطابة وكره ضد ذلك(٦) والخلاف فى كونه منهياً عنه ومكلفاً به كالمندوب) فمن قال المندوب مأمور به قال المكروه منهي عنه ومن قال المندوب مكلف به قال المكروه مكلف به ومن نفى ذينك نفى هذين ﴿ مسئلة ﴾ (المباح) فى اللغة عبارة عن الموسع(٧) فيه وفى الاصطلاح (مالا يمدح على فعله) فيخرج الواجب والمندوب(و)لا يمدح على (تركه)فيخرج الحرام والمكروه(ويرادفه الطلق(٨)) بكسر الطاء(والحلال والجائز(٩)) فيقال هذا جائز اي لامدح في فعله وتركه (وقد يطلق) الجائز (على غيره) اي غير

---

(١) الفعل ليس بجنس للاحكام وانما هو المحكوم فيه وهو متعلق الاحكام اه من افادة السيد العلامة عبد القادر بن احمد في حاشية يقال الحكم وصف الفعل فتحقق جنسيته له اذ هو متعلق الفعل كما تقدم (*) يعنى لمتعلقاتها اه (٢)قوله لامن حيث ترك المكروه ظنن في نسخ بالمباح وهو الصواب اه (٣)وبقيد الحيثية أيضاً لايرد ان الفاسق لايستحق الثواب بفعل الواجب والمندوب ولا بترك المحظور والمكروه لان عدم استحقاقه الثواب بذلك انما كان لانحباطه بملابسة المعاصي لامن حيث أنه فعل أو ترك اه شرح طبرى على الكافل (٤) كون الكراهة في هذه الاوقات للتحريم ذكره بعض أهل المذهب وقد رجح وقال الامام المهدي عليه السلام ظاهر كلام أهل المذهب ان الكراهة للتنزيه اه (٥) والفرق بين المكروه وترك الاولى ماذكره الازهرى في شرح الجمع ان الخطاب ان اقتضى الترك لشيء اقتضاء غير جازم بنهي مخصوص بالشيء فكراهة أو بغير نهي مخصوص بالشيء بان يكون النهي في ضمن الامر بضده كما سيأتى ان الامر بالشيء نهي عن ضده أو يستلزمه على الخلاف الآتى فخلاف الاولى (٦) ذكره في التذكرة ومثله في الازهار في كتاب الجنائز اه (٧) وفي المنتخب المباح لغة المعلن، أباح سره أى أعلنه ، والمأذون أباحه كذا أى اذن له ،وشرعا ماتعلق به الاباحة فهو ماورد فيه خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك من غير ترجيح اه (٨) قال الجلال ان دعوى الترادف ممنوعة لان الثلاثة لو كانت مترادفة لكانت متساوية ونقائض المتساوية متساوية ولاتساوى بين النقائض هنا لان مفهوم ماليس بمباح لايساوى مفهوم ماليس بحلال لان الاول يشمل الواجب والمندوب لاالثانى اه من شرحه نظام الفصول « ويجاب عنه » بمنع عدم التساوى بين النقائض وما قيل من أن ماليس بحلال لايصدق على الواجب ، يقال ان الحلال المنفي ان كان المراد به مايراد في المباح صدق على الواجب والمندوب وهو المطلوب وان اريد به مايصدق على الواجب والمندوب لم يصح ولا يضر لانه نقيض غير المرادف واستعمال الحلال على مايعم الواجب شايع اه افاده القاضى العلامة الحسين بن محمد العنسي رحمه الله تعالى (٩) كما يقال التزين بثياب الزينة جائز أى مباح اه

(قوله) فمن قال المندوب مأمور به قال المكروه منهي عنه ، لأنه يقول النهي القول الطالب للترك أو الكف مطلقا (قوله) ومن قال المندوب مكلف به الخ ، لأنه يقول التكليف طلب مافيه كلفة وذلك حاصل في المكروه (قوله) ومن نفى ذينك الخ ، اذ الأول يقول النهي القول الطالب للترك أو الكف مع المنع من الفعل والثانى يقول التكليف الزام مافيه كلفة وذلك منتف في المكروه

الشخصية الا اتحاده والله أعلم اه حسن بن يحيي عن خط السياغي

(قوله) وعلى مالا يمتنع عقلا فيشمل الواجب ، يعنى الواجب العقلي (قوله) والراجح عقلا ، وهو المندوب العقلي والمرجوح وهو المكروه العقلي ومتساوي الطرفين وهو المباح عقلا وسيأتى في باب الحظر والاباحة ان شاء الله تعالى وقد أغفل المؤلف عليه السلام القسم الرابع مما يطلق عليه الجائز وقد ذكره ابن الحاجب وشارحه وهو ماستوى الامران فيه وكانه عليه السلام تركه لما ذكره السعد من أن ماستوى الامران فيه شرعا هو المباح فلاينبغي أن يعد هذا قسما مستقلا ولكن قد دفع ماذكره بان هذا القسم أعم من المباح اذ المراد به ماستوى الأمران فيه شرعا كالمباح أوعقلا كفعل الصبي (قوله) وعد بعضهم الخ ، كما ذكره في حواشي شرح المختصر وقد نقلناه في حاشية على الحاشية مع توضيح ماذكره في شرح المختصر فان كلامه في هذا المقام خفي فتأمله وهو بحث مفيد (قوله) ففيه ماسبقت الاشارة اليه من الخلاف ، يعنى في المقدمة عند قوله موضوعه أدلة الفقه فعند أبي الحسين ان ماقرره الشرع مما يصح أن يغير من أحكام العقل شرعي (قوله) واما الثانية ، أي المسئلة الثانية وهي كون الاباحة غير تكليفي (قوله) لأن التكليف ، علة لقوله وهو بعيد (قوله) بانه مأمور به ، أي يسمى مأموراً به و (قوله) حقيقة ، بناء على أن المباح واجب فيكون مأموراً به أمر إيجاب (قوله) اخوانه ، في شرح الشيخ العلامة أحزابه

المباح فيطلق على مالا يمتنع شرعا(١) يقال هذا جائز اي لا يمتنع من جهة الشرع فيشمل الواجب والمندوب والمكروه(٢) والمباح وعلى مالا يمتنع عقلا فيشمل الواجب والراجح والمرجوح ومتساوي الطرفين، وقد عد بعضهم للجائز ثمانية معان يطلق عليها بالاشتراك (والاباحة حكم شرعي غير مكلف به على الاصح) وهو قول الجمهور فيهما والخلاف في الاولى(٣) لبعض المعتزلة ، قالوا انها حكم عقلي لان معنى المباح انه لا حرج فى فعله وتركه وذلك معلوم قبل السمع فتكون الاباحة تقريراً للنفي الاصلي لاتغييراً فلا تكون من الشرع ، والحق ان الاباحة لاتكون دائما تقريراً للنفى الاصلي كالذبح والركوب على الحيوانات وماورد به الشرع منها مقرراً للنفى الاصلي ففيه ماسبقت الاشارة اليه من الخلاف(٤)، واما الثانية فالخلاف فيها لابى اسحق الاسفرايني وهو بعيد وقد حمل على انه اراد انها تتضمن تكليفا وهو وجوب اعتقادها(٥) لان التكليف طلب مافيه كلفة ومشقة ولا طلب فى المباح فضلا عن الشقة والكلفة ﴿ مسئلة ﴾ (و) المباح (ليس مأموراً به) وهذا قول عامة العلماء وروى عن ابي القسم(٦) البلخي انه يقول بأنه مأمور به حقيقة وانه لامباح فى الشرع بل كل مايفرض مباحاً فهو واجب مأمور به قال الامام يحي هذه الرواية حكاها عنه الرازى وغيره وهي حكاية مغمورة لاتعرف مذهباً له ولا لاحد من اصحابه ولو قالها لنقلها عنه اخوانه البصريون ثم قال وانما المحكي

---

(١) كما يقال الاكل بالشمال جائز أي لامانع منه شرعا وفي حاشية كفعل الصبي وجعله العضد مثالا لما استوى فيه الأمران عقلا اه (٢) كراهة تنزيه اه (٣) هي قوله الاباحة حكم شرعي اه (٤) بين الشيخ أبي الحسين البصري والشيخ الحسن الرصاص اه (٥) لكن هذا فعل آخر مغاير لفعل الاباحة وكلا منافي نفس فعل الاباحة اه من بعض حواشى شرح العضد (٦) نقله عنه امام الحرمين وابن برهان والآمدى واختار ابن السبكي عنه ماسيأتى من الرواية وقال كلام ابن الحاجب يدل عليه والله أعلم اه (*) تارة يقال له البلخي نسبة الى بلخ بفتح الباء الموحدة وسكون اللام بعدها خاء معجمة أحد مدن خراسان اه من تاريخ ابن خلكان وتارة يقال له الكعبي نسبة الى قبيلة كعب اه قسطاس

(قوله) وهو المندوب العقلي ، اطلاق المندوب والمكروه والمباح انما هو في الشرعي وأما العقلي فيعبر عنه بالراجح والمرجوح ومتساوي الطرفين فقط كما ذكره المؤلف فينظر في كلام القاضي اه ح من خط شيخه (قوله) وقد أغفل المؤلف عليه السلام الخ ، تأمل في العضد وحاشية السعد كيف مبنى اعتراضه يعنى السعد فلعل المؤلف لم يذكر هذا القسم الا لما ذكره السعد من الاعتراض فتأمل في وجه اغفاله اه ح عن خط شيخه (قوله) في شرح الشيخ العلامة أحزابه ، الذى رأيناه في نسخة من شرح الفصول بخط الشيخ « اخوانه » وفي نسخة اخرى أيضا لم تكن بخطه اخوانه، فلعل القاضي رأى هذا في نسخة صحف فيها الناسخ لفظ الاخوان الى الأحزاب اه من خط سيدى احمد ح

عنه قوله ان المباح مأمور به لـكنه دون المندوب كما ان المندوب مأمور به لـكنه دون الواجب فهذا مع بطلانه هو المشهور عنه وقد نقل عنه العلامة فى شرحه على مختصر المنتهى مثل مانقل عنه الامام يحي(١) « لنا » ان الامر طلب والطلب ينافى الاباحة (للزوم الترجيح للمطلوب على مقابله والاباحة تستلزم تساوي الطرفين وليس له ان يمنع التساوى لانه خلاف الضرورة والاجماع (قيل) فى الاحتجاج لما روى عن ابي القاسم البلخي كل مباح (فعله ترك حرام)فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل (وهو) اي الترك (واجب (٢)) فالمباح واجب « فان قيل » ليس تركا للحرام غايته انه لايحصل الا به « اجيب » بان مالايتم الواجب الا به يجب بوجوبه « فان قيل » الفعل ينقسم الى مباح وواجب بالاجماع(٣) ولاشيء من المباح بواجب « اجيب » بتأويل الاجماع (٤) بذات الفعل من غير نظر الى مايستلزمه من ترك الحرام ولايمتنع كون الشيء مباحاً لذاته وواجباً لما يستلزمه (قلنا)فى الجواب عليه لانسلم ان كل مباح واجب لان فعله ترك حرام (بل) هو (أخص) منه (٥) (لامكان) فعل (غيره) أي غير المباح من واجب ومندوب ومكروه ان قلنا بامتناع انفكاك القادر منا عن الاخذ والترك وان قلنا بالجواز كما هو الحق فعدم الفعل كاف في الانتهاء

---

(١) نقله البرماوى عن القاضى ثم قال وقال فانه وان اطلق الأمر على المباح فلا يسمى المباح واجباً ولا الاباحة ايجاباً وتبعه على ذلك الغزالي في المستصفى وابن القشيرى في اصوله اه (٢) بيان الصغرى أن فاعل المباح لايكون فاعلا الحرام في آن واحد لأن فيه جمعاً بين الضدين فهو تارك له وبيان الكبرى من قاعدتين أحدهما مقدمة الواجب واجبة والثانية ان تحريم الشيء إيجاب لأحد أضداده اه (٣) قد تضمنت مقدمتين من الشكل الأول، وهما المباح قسيم الواجب ولاشيء من قسيم الواجب بواجب ينتج لاشيء من المباح بواجب (٤) في التحرير وشرحه تتميما لدليل الكعبي مالفظه انما أولناه لقطعية دليلنا المذكور جمعاً بينه وبين الدليل القطعي بقدر الامكان اذ الاصل في الادلة الاعمال لا الاهمال اه (٥) يعنى فعل المباح أخص من ترك الحرام وتقريره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولايلزم من ترك الحرام فعل المباح لامكان غيره ففعله أخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم اه

(قوله) لـكنه دون المندوب ، فعلى هذا ينبنى الخلاف على أن لفظ الأمر حقيقة في ماذا هل هو نفي الحرج عن الفعل أو الطلب إيجاباً أو ندباً أو في القدر المشترك بينهما فعلى الأول هو مأمور به أى مأذون فيه بخلاف الثانى (قوله) فهذا مع بطلانه ، وجه البطلان فيما هو المشهور ان الأمر حقيقة لايستعمل بمعنى نفي الحرج أصلا علم ذلك باستقراء لغة العرب كذا ذكره الشيخ العلامة

(قوله) ترك حرام ، بيان ذلك أن فاعل المباح لايكون فاعلا للحرام في وقت واحد لأن فيه جمعاً بين الضدين فهو تارك له (قوله) وهو ، أي ترك الحرام واجب بيانه بشيئين أحدهما أن مقدمة الواجب واجبة والثانى ان تحريم الشيء إيجاب لأحد أضداده (قوله) فان قيل ليس تركا للحرام ، أي ليس المباح عين ترك الحرام اذ السكون عن القتل ليس عين ترك القتل ونظيره ماذكروه من أن الامر بالشيء ليس عين النهي عن ضده (قوله) فان قيل الفعل ينقسم الخ ، يعنى ان دليل الكعبي ودعواه مصادمة للاجماع فلا يسمع ذلك لان الفعل الخ (قوله) بل هو ، أي فعل المباح أخص منه أي من ترك الحرام لامكان ترك الحرام بفعل غيره أي غير المباح فقد وجد ترك الحرام بدون فعل المباح فكان أعم (قوله) ان قلنا بامتناع انفكاك القادر منا عن الاخذ والترك ، المراد بالترك اما الكف أو فعل الضد (قوله) وان قلنا بالجواز أى جواز خلوه عنهما بان لايكون لقدرته أثر أصلا كالمستلقي على قفاه فانه خال عن الفعل والترك لان سكونه ليس أثراً لقدرته بل لحصول مامنعه عن الهواء

(قوله) فعدم الفعل كاف الخ ، فلا توقف على فعل المباح حينئذ وقد سبق تحقيق الكلام في بحث مالايتم الواجب الابه يكون واجباً فارجع اليه ان شاء الله تعالى

(قوله) بيان ذلك ، هذا بيان للكبرى باعتبار اندراج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فهو في الحقيقة بيان للصغرى اه ح عن خط شيخه (قوله) والمراد بالترك اما الكف أو فعل الضد ، شكل عليه وعليه مالفظه تأمل فيه اه (قوله) وقد سبق تحقيق الكلام فيه وهو المنقول عن البرماوي اه

(قوله)قيل مخير ، يعني قد اجيب عن قولنا أن فعل المباح أخص من ترك الحرام الخ بان فيه تسليم ان الواجب أحدها لا بعينه فما يفعل فهو واجب قطعا غاية ذلك أنه واجب مخير لا معين والكعبي لم يدع الا الأصل الوجوب (قوله) قلنا التخيير انما يكون في امور معينة بالاتفاق ، لم يذكر في حواشي شرح المختصر الاتفاق ولا بد من زيادته لينتهض الجواب (قوله) واجيب بانه لا يكفي تعيين النوع الخ ، مقتضى كلام المؤلف عليه السلام ان تعيين النوع قد حصل بكونه واجباً أومندوباً أومكروهاً الا أنه لا يكفي وليس ذلك هو المراد بل المراد

عن الحرام (قيل) بناء على امتناع الانفكاك عن الاخذ والترك (١) هو واجب (مخير) والمدعى اصل الوجوب لا كونه واجباً معيناً (قلنا) التخيير (انما يكون في امور معينة (٢)) بالاتفاق ، قيل التعيين النوعي حاصل وهو كونه واجباً او مندوباً او مكروهاً اومباحاً (و)اجيب بأنه (لا يكفي تعيين النوع) بل لابد من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة على ان التخيير في الوجوب بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح لان كل واحد منها (٣) ضد للحرام يرفع حقيقة كل واحد منهما (٤) كما لا يخفى ﴿ مسئلة ﴾ اختلف في جنسية المباح للواجب (٥) فذهب كثير من العلماء الى أنه جنس للواجب (٦) (و) المختار انه (ليس بجنس للواجب) وهو اختيار ابن الحاجب والسبكي وغيرهما (والا) فلو كان

(١) و كلاهما فعل لان الاخذ فعل مباشر والترك كف عند أبي علي وابي القسم البلخي اه

(٢) لانه لا يتعقل وجوب في امور غير معينة وقد قيل لامتناع في ذلك كما لو قال السيد لعبيده الذين لا يعلم أنهم أحياء أو أموات افعلوا فعلا ما يعني من حركة أو سكون أو كلام أو غير ذلك ان كنتم أحياء لنعلم حياتكم فظهر أن التقييد بالتعيين لما كان الاغلب على التخيير أنه لا يكون الا بين امور معينة هذا ماقيل وفيه تأمل اه لعل وجه التأمل أن المطلوب في مسئلة العبيد شيء واحد معين وهو ماتعلم به الحياة والله أعلم اه (*) وعبارة فصول البدايع اجيب عنه بان التعيين يراد به الشخص خلاف الاجماع كما في خصال الكفارة ﴿﴾ والنوعي حاصل لانه اختياري اما واجب أو مندوب أو غيرهما واضطراري اما حركة أو سكون ورد بان المعتبر تعيين الشارع حقائقها وتميز كل منها بما يخصه كالصوم والاعتاق مثلا لا بالاعراض العامة ، واجيب بانه حاصل لان الشارع عين كل نوع من الفعل والفقهاء دونوها والتعبير بالاعراض العامة للاغناء عن التفصيل المعلوم لا للجهل اه ﴿﴾ فان خصال كفارة اليمين ليست كذلك اه أبهري (٣) تعليل لكون الوجوب ثابتاً بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح اه (٤) أي من المباح ومقابله من الواجب ونحوه اه (٥) « اعلم » ان معنى كون الشيء جنساً للشيء هو كونه جزئه الاعم متركباً منه ومن غيره كالحيوان جنس للانسان لانه جزئه الاعم لتركب الانسان منه ومن الناطق وان كان لزم الجزء من لازم الكل ولا عكس والمباح ليس بهذه المثابة لانه لو كان جزءاً للواجب مع كون جواز الترك جزءاً من ماهيته لكان جواز الترك جزءاً من ماهية الواجب فالحق ان الواجب ليس بقسم منا وانما هو قسيم له وكلاهما قسم من مطلق الحكم اه نظام فصول (٦) لان المأذون في الفعل حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو أنه غير مأذون في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك اه شيخ لطف الله

أن المعترض ادعى ان التعيين النوعي حاصل بكونه واجباً الخ ، فاجيب بمنع حصوله بذلك وانما يحصل تعيين النوع بتعيين حقيقة الفعل من كونه صوماً أو اعتاقاً مثلا لا بكونه واجباً أومندوباً أومكروهاً فان هذه اعراض عامة يدخل تحتها أنواع كثيرة من الأفعال وقد رجع المؤلف عليه السلام في آخر كلامه الى جعلها أعراضاً عامة بقوله ولا يحصل ذلك أي تعيين حقيقة الفعل بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة ، والذي في الحواشي « فان قيل » يكفي التعيين النوعي وهو حاصل بكونه واجباً أومندوباً أومباحاً « قلنا » لا بد في التعيين النوعي من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة وقد تقدم ماعرفت في تحقيق هذا المقام فارجع اليه (قوله) يرفع ، خبر ان التخيير قدم عليه تعليله أعني لأن كل واحد منها الخ ، وقد يجاب هنا بمثل ماتقدم من أن الحقيقة باقية بالنظر الى ذات الفعل والوجوب بالنظر الى مايستلزم من كونه ترك حرام (قوله) حقيقة كل واحد منهما ، أي من المباح واحد الثلاثة التي هي الواجب أو المندوب أو المكروه

فصح تثنية الضمير فلو قال فيما سبق بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح باعادة لفظ بين لكان أظهر (قوله) ليس بجنس للواجب ، بل هما نوعان داخلان تحت جنس وهو الحكم « واعلم » أن المراد بالجنس والنوع هاهنا ماهو مصطلح أهل المنطق لا ماهو مصطلح أهل الاصول فاعرف ذلك

(قوله) قدم عليه تعليله ، الظاهر أنه علة للتخيير في الوجوب فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) داخلان تحت جنس وهو الحكم ، كذا في العضد وفي جعل الحكم جنساً لهما تسامح اذ جنسهما الفعل ووجهه يعني التسامح كون الحكم جنساً لعرضهما وهو الوجوب

المباح جنساً للواجب (استلزم الواجب التخيير (١)) لان التخيير في الفعل والترك مقوم للمباح وهو داخل في قوام الواجب لانه جنسه فرضاً فيكون التخيير داخلا في قوام الواجب وهو يرفع حقيقة الوجوب (قيل) في حجة المخالف اشترك المباح والواجب في انه (مأذون فيهما)أي في فعلهما (واختص الواجب)بالمنع من الترك والمأذون في الفعل تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بالقيد الزائد ولا معنى للجنس الا ذلك (قلنا) لانسلم ان ذلك تمام حقيقة المباح بل ذلك جنسه ايضاً كالواجب (و) اختص (المباح) بفصل يميزه عن الواجب وغيره كاختصاص الواجب وهو انه مأذون في تركه من غير ترجيح لاحد الطرفين،وقد تأول بعضهم هذا القول بانه اريد بالمباح مايشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح فهو مرادف للجائز باحد معانيه التي تقدمت (٢) وحينئذ يعود الخلاف لفظياً لان من فسر المباح بماخير في فعله وتركه من غير ترجيح منع جنسيته ومن فسره بما أذن فيه جعله جنساً للواجب والمندوب والمكروه والمباح بالمعنى الاول ايضاً لاشتراك الكل في الاذن واختصاص كل منها بقيد مميز « ويتفرع من هذا الخلاف » خلاف فيما اذا نسخ الوجوب (٣)

(١) لانه من حقيقة الجنس، والنوع مستلزم لجنسه ضرورة واللازم ظاهر بطلانه اه عضد

(٢) وهو مالا يمتنع من جهة الشرع والله أعلم اه (٣)وصورة المسئلة أن يقول الشارع نسخت الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك فاما اذا نسخ الوجوب بالتحريم أو قال رفعت جميع مادل عليه الامر السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعا اه من شرح الاسنوى على المنهاج

(قوله) مقوم للمباح الخ ، الذي ذكره المؤلف عليه السلام في المقدمة وهو المذكور في المنطق أن الفصل اذا نسب الى الماهية سمي مقوماً لانه جزء داخل في قوام الماهية ومحصل لها وهاهنا قد جعل المؤلف عليه السلام التخيير مقوماً للمباح وليس كذلك فان التخيير في الفعل والترك تمام لماهية المباح كما سبق في التقسيم المذكور في أول فصل الحكم لافصلا للمباح اللهم الا أن يقدر للاباحة جنس فيكون التخيير فصلا فينظر (قوله) لاختصاصه بالقيد الزائد ، وهو المنع من الترك (قوله) والمباح بالمعنى الاول ، وهو ماخير في فعله وتركه من غير ترجيح فيكون المباح بهذا المعنى جنساً للمباح بالمعنى الاول (قوله) ويتفرع من هذا الخ ، ينظر في صحة تفرع مسئلة هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب على الخلاف في كون المباح جنساً للواجب فانه لاارتباط لتلك المسئلة بكون المباح جنساً للواجب أو غير جنس اذ المراد بالجواز في تلك المسئلة هو بالمعنى الأعم لا بمعنى الاباحة مع أنه لو كان الجواز فيها بمعنى الاباحة بناء على أن المراد بالاباحة مطلق الجواز أي ما اذن الشارع فيه لكان القول بكون المباح جنساً للواجب ربما ينافي القول ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب فضلا أن يتفرع عليه كما ذكره الشيخ العلامة في شرح الفصول لأن المانعين استدلوا لعدم بقاء الجواز بان الجواز جنس فيرتفع بارتفاع الفصل فمقتضى هذا الاستدلال ان الجنسية مانعة عن البقاء بعد ارتفاع الفصل فلا يصح التفرع لأن معنى تفرع الخلاف على الخلاف كما ذكره المؤلف عليه السلام أن من يجعل الجواز جنساً للواجب يقول ببقائه ومن لم يجعله جنساً لا يقول ببقائه كما يأتي ويؤيد ماذكرناه استدلال المؤلف عليه السلام أيضاً للمانعين كما يأتي ويؤيده أيضاً مافي شرح الشيخ العلامة للفصول فانه مشعر بان القائلين والاباحة اهـ ح عن خط شيخه بزيادة مفيدة (قوله) تمام لماهية المباح ، كلام المؤلف مستقيم لأن التخيير فصل للمباح وجنسه الفعل وهو يعني التخيير تمام ماهية المباح فتأمل في كلام القاضي اهـ ح عن خط شيخه بزيادة يسيرة للايضاح (قوله) ينظر في صحة تفرع الخ ، قال سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق رحمه الله داقعاً لكلام المحشي مالفظه وقد استشكل القاضي العلامة سيلان في حاشيته تفريع الخلاف على ذلك وقال ان المانعين لبقاء الجواز استدلوا على ان الجواز جنس ويرتفع بارتفاع فصله وان هذا الاستدلال يفيد ان ارتفاع الفصل مانع عن بقاء الجنس فلا يصح التفريع المذكور . هذا حاصل كلامه وهو عجيب فقدعرفت ان القائل ببقاء الجواز بعد النسخ لايسلم ارتفاع الجنس الذي وقع الاشتراك فيه بارتفاع فصل الواجب ولا ان الفصل علة للجنس بل غاية الأمر ان يكون علة ناقصة كما هو مقرر في محله ولا يلزم من ارتفاعها ارتفاع الجنس ولوكان ملاحظة كلام الخصم على انفراده مما يرتفع به الخلاف كما يقتضيه كلام المحشي رحمه الله لما تحقق خلاف في مسئلة البتة اهـ ح

هل يبقى الجواز(١) ام لا فروى الفقيه نجم الدين يوسف بن احمد بن عثمان رحمه الله البقاء عن الهادي والناصر والمرتضى وابي العباس وابي طالب وعزاه الاسنوي الى الجمهور وروى الفقيه يوسف عدم البقاء عن زيد بن علي عليهما السلام والمؤيد بالله وابي حنيفة والشافعي وهو اختيار الغزالي في المستصفى، والحاصل ان من جعل الجواز جنساً للواجب يقول ببقائه(٢) فيكون الجواز حكماً شرعياً ومن لم يجعله جنساً لايقول ببقائه (x) بل يرجع الامر الى ما كان عليه قبل الوجوب من البراءة الاصلية او التحريم ويصير الوجوب بالنسخ كان لم يكن فيكون الخلاف معنويا ومن الناس من يقول بان الخلاف لفظي وليس بصحيح كما بيناه « احتج » القائلون بالبقاء بان الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ونسخ الوجوب رفع للجزء الثاني وهو لايستلزم رفع الاول « والجواب » ان الجواز جنس والمنع من الترك فصل ولا نسلم ان رفع المركب من جنس وفصل رفع لفصله خاصة بل رفعه رفع له بكلا جزئيه (٣) ولو سلم فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير في الفعل والترك والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن فعله سواء كان مخيراً في تركه ام لا « احتج » المانعون بانه لو بقي الجواز من دون منع من الترك فاما ان يبقى مجرداً (٤) أو مع فصل يخلف المرفوع والاول باطل لانه جنس والجنس لايوجد من دون فصل

---

(١) كما بقي صوم عاشوراء بعد نسخ وجوبه اه قيل هذا وهم وانما يبقى ما كان من أصل قبل الوجوب ولذلك لايبقى جواز لمثل ذبح اسمعيل ولالثبات المسلم الضعيف لعشرة كفار أقوياء بعد نسخ الوجوبين ونحو ذلك ماسيأتي في المانع من ان الابوة قد رفعت وجوب القصاص ولم يبق جوازه وانما بقي جواز صوم عاشوراء لان الجواز هو الاصل لا لانه جنس للواجب اه نظام الفصول (٢) اذ يتوجه النفي الى القيد وهو الوجوب ويبقى الجواز اه (٣) قال الشيخ لطف الله في شرح الفصول فاذا ارتفع الفصل ارتفع الجنس اه لكن يقال رفع الاخص لايستلزم رفع الاعم اه (٤) يريد في الخارج لافي العقل اه

بالبقاء والمانعين قائلون بجنسية الجواز للواجب لانه ذكر أن الغزالي وهو ممن يقول بمنع بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب علل المنع بان الجنس يرتفع بارتفاع الفصل لأنه علة لوجود الحصة التى فيه من الجنس، والرازي وهو ممن يقول بالبقاء لايسلم أن الفصل علة للجنس بل يقول هما معلولان لعلة واحدة قال وتقريره مذكور في الكتب الكلامية . فالاولى أن يجعل تلك مسئلة مستقلة لاتفرع لها على هذا الخلاف بل يجعل الخلاف فيها ثابت سواء اختلف في كون المباح جنساً للواجب أولا وسواء فسر المباح بالتخيير في فعله وتركه من غير ترجيح أو فسر بما اذن فيه لما عرفت من ارتفاع الجنس بارتفاع الفصل (قوله) فروى الفقيه نجم الدين البقاء، كما في جواز صوم عاشوراء بعد نسخ وجوبه لكن انما يبقى ما كان من الأصل قبل الوجوب ولذلك لايبقى الجواز في مثل ذبح اسمعيل عليه السلام ولاثبات المسلم الضعيف لعشرة كفار أقوياء بعد نسخ الوجوبين وانما بقي جواز صوم يوم عاشوراء لأن الجواز هو الأصل لا لأنه جنس للواجب (قوله) وليس بصحيح، لما عرفت في الحاصل لكن هذا هو المذكور سابقاً المشار اليه بقوله وحينئذ يعود الخلاف لفظياً فكان الاولى أن يبين عدم صحته فيما سبق (قوله) رفع للجزء الثاني، وهو المنع من الترك وفي شرح الشيخ والوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك اذ الترك يرتفع بارتفاع جزئه وقوله وهو أي رفع الجزء الثاني لايستلزم رفع الأول وهو جواز الفعل (قوله) ولو سلم فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير في الفعل والترك، لكن هذا مرادف للمباح مركب من جنس وفصل يخرج به الواجب فلم يكن قبل النسخ جنساً للواجب حتى يدعى بقاؤه بعد النسخ (قوله) من دون فصل، أي في الخارج وأما في التعقل فيوجد كذا نقل لأن كل فصل علة لوجود الحصة التى فيه من الجنس « واجيب » بان المخالف لايسلم ان الفصل علة للجنس بل يقول هما معلولان لعلة واحدة، وتقرير ذلك مذكور في الكتب الحكمية كذا في شرح الشيخ العلامة رحمه الله

(قوله) ولذلك لايبقى الجواز في مثل ذبح اسمعيل عليه السلام، إلا أنه يقال لانسخ في ذبح اسمعيل على الصحيح اه لي من هامش نظام الفصول (قوله) أي في الخارج ؛ يقال وجود الفصل أيضاً انما يوجد حصة من الماهية ولاوجود لها خارجاً انما توجد خارجاً بوجود المشخصات فتأمل اه ح عن خط شيخه

والثاني باطل أيضاً لان الفصل الخالف اما أن يكون الاذن في الترك على الاطلاق او هو (١) مع الاستواء أو مع كونه راجحاً أو مع كونه مرجوحاً لاجائز ان يكون مطلقاً لاستلزامه المحال وهو كون الباقي مندوباً (٢) ومكروهاً ومباحاً أو التحكم وهو تخصيص بعض المنسوخات بالندب وبعضها بالكراهة وبعضها بالاباحة وهو تخصيص من غير دليل(٣)إذ المفروض عدمه ولا جائز أن يكون واحداً من الثلاثة(٤) الاخر أيضاً للتحكم (٥)لعدم الدليل ﴿ خاتمة ﴾ للقسم التكليفي من الاحكام في بيان الرخصة والعزيمة ، والرخصة في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة في الامر خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وسهل وفي الاصطلاح ما أفاده بقوله (الحكم الثابت(٦) على خلاف دليل الوجوب أو الحرمة لعذر(٧)رخصة(٨)) وفي قولنا الثابت اشارة الى ان الترخيص لابد له من دليل والا لم يكن ثابتاً

(١) قوله او هو يعني الاذن مع الاستواء كما في المباح او مع كونه يعني الترك راجحاً كما في المكروه او مرجوحاً كما في المندوب اه (٢) توضيحه أن الباقي حينئذ جواز الفعل مع الاذن في الترك مطلقاً أي أعم من ان يكون الترك مساوياً للفعل او أرجح او مرجوحاً ولا يخفى ان هذا اعني جواز الفعل مع مطلق الاذن في الترك يعم المندوب والمكروه والمباح فيكون الباقي على هذا مندوبا ومكروهاً ومباحاً وان قيل بأنه احدها كان تحكماً الخ ماذكره ابن الامام رحمه الله (٣) قد يقال الخالف أحدها على التخيير ولا محذور اه (٤) أي معيناً وقوله للتحكم ولو قيل واحداً لابعينه لم يلزم التحكم اه (٥) نختار الأول يعني بقائه مجرداً ، قولكم والجنس لايوجد من دون فصل ، قلنا ان أردتم لايوجد خارجا فمسلم ولا يضر وان أردتم تعقلا فممنوع بل نقول يوجد من دون فصل عند العقل وهو كاف اه (٦) أعم من الفعل كأكل الميتة والترك كما في صوم المسافر وصلوة الرباعية ولهذا عدل عما ذكره غيره وهو ماجاز فعله لغير عذر مع قيام السبب المحرم وان جاز أن يؤخذ الفعل شاملا للترك أيضاً على أنه كف اه من حاشية السعد (٧) في شرح المنهاج للاسنوي وقوله لعذر احتراز عن التكاليف كلها فانها أحكام ثابتة على خلاف الدليل لأن براءة الذمة أصل ودليل لكنها ليست لعذر فان المراد من العذر المشقة والحاجة فلا يسمى ذلك رخصة ، فان قلت اذا كان للرخصة دليل وللعزيمة دليل آخر فدليل الرخصة ان كان راجحاً على دليل العزيمة فالعمل بالراجح لايكون رخصة بل عزيمة وان كان مساوياً فان قلنا بتساقط الدليلين المتعارضين والرجوع الى الأصل فلا رخصة أيضاً وان كان دليل الرخصة مرجوحاً فالعمل بالمرجوح وترك الراجح كيف يجوز فهذا مشكل « قلت » نختار أنه مرجوح في نفسه لكن العذر صيره راجحاً والرخصة بمعنى التيسير ولا بعد في العمل بالمرجوح لأجل التيسير والتسهيل فهذا معنى الرخصة اه (٨) قيل والعزيمة بخلاف الرخصة فهي ماشرع لا لعذر وليس بسديد لأن العذر عبارة عن علة الحكم ولابد للعزيمة من علة كالرخصة فالحق ان الرخصة ليست الا إباحة الممنوع من فعل أو ترك وان الوجوب والحرمة عزيمة مطلقا وما عدا ذلك كالمندوب والمكروه ليس بعزيمة ولا رخصة اذ لم يتجدد على الرخصة حقيقة شرعية غير حقيقتها اللغوية المأخوذة من رخص السعر أي انحطاطه اه جلال على المختصر

(قوله) ولا جائز ، عطف على لاجائز أن يكون مطلقاً الخ

(قوله) لأن النسخ لايسمى عذراً ، العــذر مايطرؤ في حق المـكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذي دل الدليل على حرمتــه (قوله) لم يتناوله حقيقة ، مقتضى هذا القيد أنه قد تناوله ظاهراً فيكون قوله فهو كالحـكم المبتدا يترتب على ما استفيد من هذا القيد فقوله بعده وان قلنا انه يتناوله بحسب الظاهر لايخلو عن قلق (قوله) فخروجه عن الرخصة ظاهر ، لقوله دليل الوجوب أو الحرمة (قوله) وتدل عليه عبارة مختصر المنتهى ، لقوله ماشرع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر (قوله) والفصول ، لقوله مع قيام المحرم أو الموجب الخ (قوله) ما ابيح فعــله مع كونه حراماً ، هذا غير موافق لماذكروه في معنى قولهم لولا العــذر كما في الحواشي وشرح الفصول للشيخ رحمه الله حيث قالوا ومعنى قوله لولا العــذر ان المحرم كان محرماً والموجب كان موجباً أي كان كل منهما مثبتاً لمدلوله في حقه أيضاً لولا العذر فهو قيــد لوصف التحريم والوجوب لا للقيام اللهم الا أن يقال هنا المراد بقوله مع كونه حراماً يعنى قبل الاباحة فينظر (قوله) مالم يسلم موجبهــا ، أي الرخصة وموجبهــا هو دليــل الوجوب

بل الثابت غيره(١) وهو مادل عليه الدليل ويخرج بقوله على خلاف دليل الوجوب أو الحرمة الحـكم المبتدأ ومنه وجوب الاطعام فى كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على فاقدها كما ان الاعتاق واجب ابتداء على واجدها ومنه التيمم عند فقد الماء لانه الواجب فى حقه (٢) ابتداء بخــلاف التيمم (٣) للحرج ونحوه فانه من الرخصة وبقوله لعذر (٤) مانسخ وجوبه أو تحريمه لان النسخ لايسمى عــذراً (٥) وكذا ماخص من عموم دليل الوجوب أو التحريم لان التخصيص مبين ان العـام لم يتناوله حقيقة فهو كالحـكم المبتدأ « وان قلنا » أنه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لايسمى عذراً ، واما ماورد على خلاف دليل الندب أو الـكراهة فخروجه عن الرخصة ظاهر وتدل عليه عبارة مختصر المنتهى والفصول وغيرهما مثل قول البعض الرخصة ماابيح فعله مع كونه حراماً (٦) ، وقول آخر الرخصة مالم يسلم موجبهــا

(١) الحـكم ماعلق شرعاً أوعقلا بفعل المـكلف الخ فالدليل معلوم منه فالا دليل عليه لم يدخل في جنس الحد فلا حاجة الى اخراجه بالثابت اه من خط السيد العلامــة عبد القادر بن احمد (٢) فلا يسمى رخصة لعدم ورود التكليف بالوضوء لاستحالة التـكليف بالمحال اه من غاية الوصول على المختصر (٣) لعل الوجه في جعل التيمم للحرج من الرخصة دون التيمم لعــدم الماء مع اتحادهما في الـكيفية اخــذ التسهيل في مفهوم الرخصة الاصطلاحيــة لمناسبة المعنى اللغوى وهذا المعنى موجود في التيمم للحرج دون التيمم لعدم الماء اذ لا تخفيف فيما لايمكن المـكلف غيره لاسيما مع القول بوجوب الطلب لهما والله أعلم اه من أنظار سيدى العلامــة صفى الدين احمد بن اسحق رحمه الله (٤) المعنى وبقوله لعذر الباقى بعد مانسخ من الوجوب أو التحريم لأن النسخ الخ ولو قال كذلك لـكان أولى والله أعلم اه سيدنا احمد (٥) يرد عليه الحـكم الثابت بالناسخ لأجل المشقة لعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة في القتال ونحوه فانه حكم ثابت على خلاف دليل الوجوب لعذر المشقة فان اجيب بأنه لايسمى عذراً الا على المجاز من باب اطلاق اسم المسبب على السبب قلنا وكذلك لا تسمى الرخصة عذراً الا بهذه العلاقة فلا محيص عن دخول هذا القسم من الناسخ في حد الرخصة وموافقة الحنفية حيث قسموا الرخصة الى أربعة أقسام وجعلوا مانسخ عنا من الأحكام تخفيفاً واحــداً منها ولو قيــل بان المنسوخ لايسمى دليلا الا مجازاً لخرج مانسخ وجوبه أو تحريمه من الحد من غــير كلفة والله أعلم اه (٦) قال الاصفهانى وهو تناقض ظاهر اه

(قوله) لايخلو عن قلق ، حاصل ما أراده المؤلف عليه السلام في اخراج التخصيص أنه مبين أن العام لم يتناوله حقيقة فهو كالحـكم المبتــدا والرخصة هي حكم ثان حاصل عن دليل فخرج التخصيص اذ هو حكم أول . وان قلنــا أنه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لايسمى عذراً والعذر مأخوذ في حد الرخصة فعبارة المؤلف في غاية الحسن ولا قلق فيها ولعل القاضي رحمه الله حكم عليها بالقلق نظراً منه انه قد حصل المراد من اخراج التخصيص عند قوله فهو كالحـكم الخ وقوله وان قلنا أنه الخ تكرير لما قــد فهم من قوله لم يتناوله حقيقة وقد عرفت ان المؤلف رتب عليه قوله فهو كالحـكم المبتدا ورتب على قوله وان قلنا أنه الخ قوله والتخصيص لايسمى عذراً فـكانه جواب آخر مبنى على تسليم الاول والله اعلم فتأمل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لا للقيام ، لم يظهر فرق بين جعل قوله لولا العذر قيداً لوصف التحريم والوجوب وبين جعله قيداً للقيام فتأمل اهـ ح عن خط شيخه وعلى قوله لم يظهر ، تشكيل بخط ح اه

(قوله) عن المانع ، وهو العذر فيفهم منه أنها واردة على خلاف دليل الوجوب لا الندب والكراهة ويرد هنا أيضاً أنه غير موافق لمعنى قولهم لولا العذر (قوله) جواز الاقدام ، وجه الدلالة في هذا ان قيام المانع عن جواز الاقدام يدل على أن الرخصة وردت على خلاف دليل التحريم فخرج ماورد على دليل الندب والكراهة (قوله) وقول آخر الرخصة ترك المؤاخذة الخ ، هذه الحدود لاتوافق ماذكروه في معنى لولا العذر كما عرفت (قوله) وقيل أنه لايسمى ، أي ماورد على خلاف دليل الندب والكراهة (قوله) لحصول السهولة في الجميع ، أي في الندب والكراهة وخلافهما (قوله) والمعتبر الاصطلاح ، يعنى وان لم يساعد المعنى اللغوي (قوله) والمشهور الى قوله وبه صرح الغزالي، وهو مقتضى مافي المنتهى كما نقله السعد (قوله) مالم يلزم العباد ابتداء مطلقا ، لعذر أو لغير عذر (قوله) فيدخل فيها ماعدا الوجوب والتحريم ابتداء، والذي عداهما المندوب والمكروه والمباح اذا شرعت ابتداء فانه يصدق عليها حد الرخصة اذ هي لم تلزم العباد ابتداء (قوله) والمعنى الأول ، أي مالزم العباد ابتداء لم يذكر لأحد اذ لم يقل أحد ان الرخصة ماعدا الوجوب والتحريم بحيث يشمل المندوب والمكروه والمباح (قوله) خارج عنه ، الا ان يؤول لزم بثبت كما ذكره السعد قال لكنه مخالف للاصطلاح (قوله) والقصر ، كذا في شرح المختصر وهو مستقيم على القول بانها شرعت في الأصل أربعاً وأما على ماهو المختار من أنها شرعت مثنى فقررت في السفر وزيدت في الحضر فلا (قوله) ومباحاً كالفطر هكذا ذكره ابن الحاجب واعترضه في الحواشي بان فطر المسافر أن تضرر به فالفطر أحب والا فالصوم أحب « وقد أجاب » بعضهم بانه مباح عند بعض الفقهاء ويكفي في التمثيل اباحته عنده « ثم أجاب » أيضاً بان المندوب هو الافطار الذي علم ضرر الصوم مكانه وكذا عدم الافطار الذي علم عدم ضرره فاما الذي لم يعلم ضرره ولا عدم ضرره فمباح وقد دفع الشيخ في شرح الفصول هذا الجواب بان الظاهر ان الافطار مكروه وفيما استوى عنده الافطار وعدمه ثم قال فالاولى التمثيل للمباح من الرخصة برخصة العرايا فان فعلها وتركها سيان انتهى ولم يذكر المؤلف عليه السلام كون الرخصة مكروهة وقد ذكرها في الفصول قال الشيخ رحمه الله تعالى ويكره اذا كان لايتضرر

عن المانع ، وقول آخر الرخصة جواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع ، وقول آخر الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب ، وقول آخر (١) مارخص فيه مع كونه حراماً وقيل أنه يسمى رخصة ولايساعد عليه المعنى اللغوي كل المساعدة لحصول السهولة في الجميع والمعتبر الاصطلاح ، والمشهور في العزيمة أنها مالزم العباد ابتداء بالزام الله تعالى من فعل أو ترك وبه صرح الغزالي والآمدي وغيرهما ولا يدخل فيها الندب والكراهة والاباحة (٢) وان الرخصة تقابلها فالمقابلة اما بمعنى أنها مالم يلزم العباد ابتداء مطلقا فيدخل فيها ماعدا الوجوب والتحريم ابتداء ، واما بمعنى انها مالم يلزم العباد ابتداء لعذر مع بقاء موجب اللزوم لولا العذر والمعنى الاول لم يذكر لاحد فتعين الثاني والوارد على خلاف دليل الندب والكراهة خارج عنه (٣) « واعترض » بتحريم الصلوة والصوم على الحائض (٤) فانه يصدق عليه تعريف الرخصة وليس منها فلا يكون مانعاً « وقد يجاب » بان الحيض لايسمى عذراً فان العذر الذي شرعت لاجله الرخصة اما دفع تلف أو دفع مشقة أو دفع حاجة (٥) وترك الحائض للصلوة لايدفع شيئاً من ذلك ولان الرخصة عبارة عن الحكم المبني على أعذار العباد والحيض مانع شرعي وليس بعذر والرخصة قد تكون واجبة كأكل الميتة للمضطر والقصر وقد تكون مندوبة ومباحة

---

(١) قال الاصفهاني في شرح المنهاج مالفظه وهو مع مافيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق من الرخصة غير خارج عن الاباحة وكان في معنى الأول اه أي ماابيح فعله مع كونه حراماً اه (٢) عطف على قوله انها مالزم اه منه (٣) اذ لالزوم فيهما اه (٤) اذا زيد في الحد الوجوب كما تقدم منع من دخولها ويكون هذا فائدة زيادته لانها قد نهيت عن فعل ذلك كما هو معروف اه (٥) كما في رخصة العرايا وقوله وترك الحائض للصلاة يعني والصوم اه

كالفطر في السفر بحسب تفاوت المشقة (١) (و) الحكم الثابت (عليهما) أى على دليل الوجوب أو الحرمة اذ لايجتمعان يسمى (عزيمة) في الاصطلاح واما فى اللغة فهى الجد في الامر والقطع عليه (وفى جعلهما) أي الرخصة والعزيمة (من) القسم (الثانى) وهى الاحكام الوضعية (تكلف) والجاعل لهما من القسم الثانى هو الآمدى لانه جعل أصناف خطاب الوضع ستة الحكم بالسببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والسادس العزيمة والرخصة فقيل في وجهه لان الشارع نصب المشقة وخلافها علامة لهما وفيه أنهما من الاسباب ولا كلام فيهما انما الكلام فى موجبهما ، وقيل لان اتصاف الفعل والترك بالرخصة والعزيمة ثابت بخطاب الوضع باعتبار ان فيهما تعلقاً زايداً على الاحكام الخمسة كما فى الصحة والفساد وهذا اقرب فى توجيه كلامه «النوع » (الثانى) من الحكم المبحوث عنه (ثلاثة اقسام(٢)) وهي السبب والشرط والمانع وسميت احكاما وضعية(٣) لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفية

(١) وجمع الصلاتين عند موجب التوقيت اه (٢) قال الشيخ لطف الله في شرحه للفصول مع عبارة الفصول وفائدته أى خطاب الوضع سهولة ما كلفنا الله به من فعل أو ترك الى قوله الى مالا نهاية له فخذه وفي شرح الشيخ مع الفصول أيضاً ويشترط في التكليفى مالا يشترط في الوضعي كالتكليف أى البلوغ والعقل وعلم المكلف بذلك الحكم لامتناع تكليف الغافل بخلاف الوضعي ومن ثم وجب الضمان على غير المكلف فوجب بالقتل وان صدر من الصبي والمجنون والنائم ووقع طلاق السكران ونحو ذلك كالقصاص عليه اه (٣) في الفصول وشرحه للشيخ لطف الله مالفظه ، واعترض بعض المتأخرين القدماء في تسمية ماعرف بخطاب الوضع حكما وقال انما هو علامة الحكم ولا يسمى حكما « مثلا» كون الزنا موجباً للحد علامة على وجوبه وهو أى اعتراضه فاسد لان نصب الشارع له علامة حكم شرعي « بيان ذلك » ان في موجبية الزنا للحد ثلاثة امور ، وجوب الحد ولا اشكال في أنه من الاحكام ونفس الزنا وليس حكما بلا نزاع بل علامة عليه وجعل الشارع له علامة على وجوب الحد وهو المراد فكما ان وجوب الحد حكم شرعي أى مستفاد من الشرع فنصب الزنا له علة حكم شرعي أيضاً فكل واقعة عرف حكمها بدلالتها أى بدلالة تلك الواقعة لا بدليل آخر فلله تعالى فيها حكمان الحكم المعرف بها أى الذى عرفته والحكم عليها بكونها معرفة له «مثلا» الزنا واقعة لها حكم وهو وجوب الحد وعرف ذلك بدلالة الزنا عليه أى بجعل الزنا علامة ودليلا عليه فلله تعالى فيه حكمان وجوب الحد عليه والحكم عليه بانه سبب للحد بخلاف ماعرف حكمها بدليل آخر كالصلوة مثلا عرف حكمها بقوله تعالى أقيموا الصلوة فليس لله تعالى فيها الا حكم واحد وهو وجوبها انتهى بحروفه

(قوله) والحكم الثابت عليهما ، الاولى عليه بافراد الضمير اذ هو عائد الى الدليل « واعلم » ان كلام المؤلف عليه السلام مشعر بان الحكم لاينحصر في العزيمة والرخصة اذ لايدخل المندوب والمباح والمكروه في العزيمة بل ولا جميع الواجب ولا المحرم على ماقال التفتازانى ان الحق أن الفعل لايتصف بالعزيمة مالم يقع في مقابلة الرخصة واما ابن الحاجب وشارحه فكلامهما يقضي بالانحصار فيها واعترضه التفتازانى بما ذكره (قوله) اذ لايجتمعان ، أي الوجوب والحرمة فلذا عطف الحرمة بأو (قوله) وأما في اللغة الخ ، يقال لفلان عزيمة على كذا أي جد (قوله) نصب المشقة وخلافها علامة لهما ، أي للرخصة والعزيمة فأوجب الصيام مثلا مع عدم المشقة ورفعه معها (قوله) وفيه أنهما ، أي المشقة وخلافها (قوله) ولا كلام فيها ، أي لانزاع في كونهما من الاسباب (قوله) انما الكلام في موجبهما ، بفتح الجيم أي موجب المشقة وخلافها وهو العزيمة والرخصة (قوله) تعلقا ، أي تعلقاً بفعل المكلف زايداً على تعلق الأحكام وسيأتى بيان هذا في كلام المؤلف عليه السلام ان شاء الله تعالى فكونهما متعلقين حكم وضعي (قوله) ثلاثة أقسام الخ ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان أن الحصر استقرائى أو عقلي وكأنه للاحتمال عنده ففي الاصول وشرحه للشيخ رحمه الله انه استقرائي وفي الجواهر أنه عقلي وقد نقلناه في حاشية على الحاشية (قوله) وضعها علامات لاحكام تكليفية ، ظاهر هذا ان شرط الصحة ليس من البحث كالطهارة في صحة الصلوة وقد تقدم الكلام في أول بحث مقدمة الواجب .ومعنى كون الشرط علامة في عدم

(قوله) اذ هو عائد الى الدليل ، لعل تثنية الضمير باعتبار الدليلين اه مغربى ح (قوله) كالطهارة في صحة الصلوة ، فنها ليست شرطاً يتوقف الوجوب عليها بل الوجوب مطلق بالنظر اليها وان قيد بشرط آخر كالتكليف مثلا فهو علامة للحكم اه حسن بن يحيى من خط العلامة السياغي

الحكم ظاهر فان عدمه مستلزم لعدم الحكم وأما وجوده فلا يظهر فيه كونه علامة لعدم استلزامه وجود الحكم ولاعدمه (قوله) لأنه ان حكم على الشيء باستلزام حكم ،أراد المؤلف عليه السلام بهذا الكلام الاتيان بأمر جامع للثلاثة كالضابط لها ثم تفصيل كل قسم منها بقوله فاما ان يحكم الخ لكن في دخول الشرط في قوله باستلزام حكم خفا اذ الشرط غير مستلزم لحكم انما المستلزم عدمه لعدم الحكم والمانع وجوده لايستلزم حكما بل يستلزم عدم الحكم . لايقال أنه أراد بالشيء أعم من الوجود أو العدم فيدخل في الأول السبب والمانع وفي الثانى الشرط وأراد بالحكم في قوله باستلزام حكم أعم من وجود الحكم كما في السبب أو عدمه كما في الشرط والمانع وأراد بالعدم مايشمل عدم الحكم الوضعي ليشمل مانع السبب . لأنه يقال هذا التأويل لايناسب قوله باستلزام وجوده وجود الحكم ولا قوله باستلزام عدمه عدم الحكم اذ يكون المعنى حكم على وجود السبب مثلا باستلزام وجوده الخ أو حكم على عدم الشرط باستلزام عدمه . وقد يقال المراد حكم على الشيء نفسه وهو الثلاثة باستلزام حكم ويكون اسناد الاستلزام الذي هو لوجودها كما في السبب والمانع أو لعدمها كما في الشرط الى الثلاثة أنفسها مجازاً بقرينة إسناده الاستلزام في آخر الكلام الى الوجود أو العدم حيث قال باستلزام وجوده أو باستلزام عدمه فتأمل ولو قال المؤلف عليه السلام باستلزام وجوده أو عدمه لامر فاما الخ لظهر المعنى (قوله) لكونه سببا لوجوب الجلد الخ ، فلله تعالى في الزنا حكمان وجوب الجلد وهو الحكم التكليفي وسببية الزنا وهو الحكم الوضعي (قوله) فالمانع حينئذ قسمان الخ ، وهذا التقسيم للمانع اعتباري لاحقيقي لأن كل ماهو مانع للحكم الشرعي فهو مانع لسببية الشرعي وبالعكس لأن المانع لأحد المتلازمين وجوداً وعدماً يجب أن يكون مانعاً للازم الآخر قطعا وإلا لم يكونا متلازمين ذكره بعض أهل الحواشي

﴿٣٩٣﴾

وجوداً(١)او انتفاء وانما كان هذا النوع ثلاثة اقسام (لأنه ان حكم على الشيء) باستلزام حكم(٢) فاما ان يحكم عليه (باستلزام وجوده وجود حكم فالسبب(٣)) اي فهو المسمى سببا ومعنى الحكم عليه ان يجعل وصف ظاهر منضبط مناطاً (٤) لوجود حكم، كالزنا فانه حكم فيه بكونه سببا لوجوب الجلد بمعنى انه اذا وجد الزنا وجد وجوب الجلد وقد تكون الاسباب وقتية كالدلوك(٥) ومعنوية كالاسكار(٦) (او) يحكم على الشيء باستلزام وجوده (عدم حكم او) عدم (سبب) لحكم (فالمانع)اى فهو المسمى مانعا فالمانع حينئذ قسمان احدهما ما استلزم

(١) في الحواشي كالسبب والمانع وانتفاء كالشرط اه (٢) ظاهر هذا لايشمل الشرط والمانع اه وفيه ماذكره سيلان اه (٣) رد عليه ان هذا حكم له وحكم الشيء موقوف على تصوره فلو توقف عليه تصوره لزم الدور ومثل هذا في شرح البرماوى عند تعريف السبب اه (٤) مفعول ثان ليجعل اه (٥) فانه اذا وجد زوال الشمس من كبد السماء وجد وجوب الصلاة وليس علة في وجوبها اذ لامناسبة اه شرح فصول للشيخ لطف الله (*) في الجواهر مالفظه ،وهو أي القسم الأول الذى هو السبب ينقسم بحكم الاستقراء الى وقتي وهو مالايستلزم في تعريفه للحكم علية باعثة على شرعية الحكم المسبب عنه كزوال الشمس فانه يعرف وقت وجوب الظهر ولا يكون مستلزماً لحكمة باعثة والى معنوى وهو مايستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة كالاسكار المعرف لحرمة النبيذ لا للخمر لتعرفه بالنص فانه أمر معنوى جعل علة للتحريم اه (٦) فانه أمر معنوى معرف لتحريم النبيذ اه سبكي والمراد بالمعنوية كونه مستلزماً لحكمة باعثة للشارع على شرع الحكم اه رفو (*) للحرمة فاذا وجد وجدت واذا انتفى انتفت ومع ذلك هو العلة للتحريم للمناسبة الظاهرة اه شرح الشيخ لطف الله

(قوله) فلا يظهر فيه كونه علامة ، يحقق فالشرط علامة لوجود الحكم كالحول مثلا والمانع علامة كالدين مثلا اه حسن بن يحيى من خطه أيضاً (قوله) لكن في دخول الشرط في قوله الخ ، ليس كما ذكره المحشي رضي الله عنه فان المؤلف لم يرد باستلزام وجوده وجود حكم الا السبب لاغير ولم يرد ان ذلك جامع للثلاث فتأمل اه سيدي عبد القادر بن احمد هذا بالنظر الى عبارة الاصل والمحشي نظر الى مجموع عبارة الاصل والشرح (قوله) كما في السبب الخ ، كما صرح به المؤلف في قوله لاحكام تكليفية وجوداً وانتفاء اه حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد السياغي (قوله) أو حكم على عدم الشرط باستلزام عدمه ، غاية مالزم من هذا وضع الظاهر موضع المضمر ﴿﴾ وهو جائز مع أنه ههنا في التقدير لافي اللفظ اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح ﴿﴾ ان اعيد الضمير الى المضاف اليه لا الى المضاف كما هو الظاهر فلايستقيم المعنى اه حسن بن يحيى ح

وجوده عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة فى القصاص فان كون الاب سبباً لوجود الابن يقتضى ان لا يكون الابن سبباً لعدمه (١)، والثاني مااستلزم وجوده عدم سبب الحكم وهو وصف ظاهر (٢) منضبط يستلزم وجوده حكمة تخل بحكمة السبب كالدين فى الزكوة عند من جعله مانعاً لوجوبها (٣) فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل المال ولم يدع الدين فى المال فضلا يواسى به (٤) (او) يحكم على الشيء (باستلزام عدمه عدم حكم أو) عدم (سبب فالشرط) أي فهو المسمى شرطاً، وهو أيضاً قسمان أحدهما مااستلزم عدمه عدم الحكم وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه عدم الحكم كما ان المانع يستلزم وجوده عدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع (٥) وذاك لحكمة فى عدمه تنافى حكمة الحكم (٦)

---

(١) فلا يحسن أن يكون هو سبباً لاعدامه مع بقاء حكمة السبب وهو حيوة الانسان اه سبكي قد يعترض هذا بان السبب في عدمه القتل الذى هو فعله لا الابن فلا ينتهض ذلك حكمة اه من حاشية اللقانى على شرح الجمع (٢) أى لايخفى كشفقة الأب، منضبط لا المتفاوت المضطرب كاحسان الأب بالتربية فانها ليست بمنضبطة اه (٣) فحكمة الدين وهي براءة الذمة وستر العرض مخلة بحكمة النصاب وهي سد خلة الفقير فكان رعاية تلك الحكمة أولى من رعاية هذه الحكمة لان فيها البداية بالنفس وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم ابدأ بنفسك الخبر اه فصول وشرحه للسيد صلاح (٤) ويكون راجعاً على سبب الحكم ولعل من هذا على مذهبنا تحريم النكاح على العاجز عن الوطء من تعصى لتركه وعن القيام بالحقوق ونحو ذلك فسبب النكاح هو التحصن والتسنن ونحو ذلك وكون ذلك النكاح سبباً في فعل قبيح أو اخلال بواجب مانع راجح على الاول فيصيره منسدة والله أعلم اه (٥) وذلك لانه قد سبق ان المانع انما يكون مانعاً لما فيه من حكمة تخل بحكمة الحكم أو السبب فكذا كون عدم الوصف مانعاً يكون لما فيه من حكمة تنافي حكمة الحكم أو السبب اه سعد (٦) عبارة العضد تنافي حكمة الحكم أو السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي حكمة البيع وهي اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلوة فان عدمها ينافي تعظيم البارى وهو السبب لوجوب الصلوة اه قال السعد ويلزم من هذا أن يكون في عدم القدرة على التسليم حكمة منافية لحكمة حكم البيع اذ تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات اه ولفظ ميرزاجان في هذا المقام فالحكم هاهنا صحة البيع وحكمته اباحة الانتفاع والشرط القدرة على التسليم وعدمها يستلزم حكمة هي عدم الانتفاع وهذه الحكمة تنافي صحة البيع وحكمتها اه

(قوله) فان كون الأب الخ، هكذا في شرح المختصر والكلام الخ بيان للحكمة كما لايخفى وقد يتوهم أن قوله فان كون الأب سبباً بيان للسببية وقوله يقتضي الخ بيان للحكمة وليس كذلك وقد يتوهم أيضاً أن قوله فان كون الأب سبباً الخ بيان لحكمة السبب وان قوله يقتضي أن لايكون الابن الخ بيان لنقيض الحكم ولا يخفى ضعفه (قوله) كالدين في الزكوة فالحكم وجوب الزكوة وسببه الغنى والحكمة فيه وفي سببه مواساة الفقراء والدين يستلزم عدم بقاء فضل يواسى به وهذه حكمة تخل بالمواساة فيكون الدين مانعاً لاستلزامه حكمة تخل بحكمة السبب (قوله) عند من جعله مانعاً، وهم زيد بن علي وأبو عبد الله الداعي وابو حنيفة (قوله) وهو وصف ظاهر منضبط الخ قد تقدم في حاشية على الحاشية في بحث مالا يتم الواجب إلا به أن تعريف الشرط بهذا غير مانع لدخول السبب والعلة التامة وهاهنا كلام في حاشية على الحاشية مفيد فاعرفه ان شاء الله تعالى (قوله) فبالحقيقه عدمه، أي عدم الشرط (قوله) وذلك لحكمة، الاشارة الى كون عدمه مانعاً المدلول عليه فيكون عدم الشرط كالمانع الوجودي الذي يستلزم وجوده حكمة تقتضى نقيض الحكم كما تقدم وهاهنا عدم الشرط اشتمل على حكمة هي الاضرار بذي المال تنافي حكمة الحكم وهي مواساة الفقراء وقد يتوهم أن الاشارة الى استلزام عدمه عدم الحكم وذلك باطل اذ الاستلزام لايتوقف على حكمة انما المتوقف عليها اتصاف عدم الشرط بالمانعية

(قوله) فان كون الاب سبباً بيان للسببية، الظاهر أن يقول للمانعية اذ لاسببية هنا اه ح عن خط شيخه وهذا وجه التشكيل الموجود في بعض النسخ اه (قوله) بيان لحكمة السبب، صوابه المانع اه ح (قوله) وهذه حكمة تخل بالمواساة، كونها في الدين براءة الذمة كما في الفصول أولى فانه اذا كان المال يفضل عن قضاء الدين لم يخل بالمواساة والله أعلم اه حسن بن يحيي من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) لدخول السبب والعلة التامة، يتأمل مامر ان شاء الله فلم يظهر دخولهما في الشرط فتأمل فيه اه ح عن خط شيخه (قوله) اشتمل على حكمة هي الاضرار بذي المال، ينظر في هذا اذ عدم الشرط وهو عدم الحول حكمته عدم الاضرار بذي المال

(قوله) كالحول ، هو الشرط والحكم وجوب الزكوة وحكمة الحكم مواساة الفقراء ذكره في الحواشي وقد تقدم نقله و(قوله) فان وجوبها من دونه ، أي دون الشرط « فائدة » اعلم ان ظاهر عبارتهم أن المانع وعدم الشرط بانفسهما وبمجردهما يقتضيان حكمة وليس كذلك بل لابد من ملاحظة الحكم معهما في اقتضائهما الحكمة ، ونظير ذلك الاسكار فان رعاية المصلحة لاترتب على مجرده بل المصلحة تحصل من ترتيب الحكم عليه وهو التحريم فلما ذكرنا أورد المؤلف عليه السلام مع عدم الحول وجوب الزكاة فقال فان وجوبها من دونه أي دون الحول ليظهر ذلك الترتيب وبين المؤلف عليه السلام معنى الوجوب بدون الحول بأحد شيئين اما دوام الوجوب أو بفعلها وينظر هل الاضرار بذي المال مناف لحكمة الحكم وهي المواساة أم لا فقد عرفت أنه لابد من المنافاة بين حكمة المانع وعدم الشرط وبين حكمة الحكم أو السبب واما الاضرار بالفقراء فنافاته لمواساتهم ظاهرة وقد نقلنا في حاشية على الحاشية كلاماً عن شرح المختصر غير ماذكره المؤلف فاعرفه بعونة الله (قوله) كذلك ، أي القسم الأول في هذا الاستلزام لكن لما كان هذا يستلزم عدم السبب والاول يستلزم عدم الحكم والحكمة في ذلك تنافي حكمة الحكم وفي هذا تنافي حكمة السبب . قال وحاصله أي حاصل التشبيه أنهما سيان في المنافاة للحكم وان كان هذا بواسطة منافاته للسبب وذلك بغير واسطة ويحتمل أن يكون التشبيه في كون كل منهما كالمانع وان كان الأول كمانع الحكم وهذا كمانع السبب المتقدم ويحتمل ان التشبيه بمانع السبب المتقدم وتدل على ذلك الاشارة بما للبعيد (قوله) ان في عدمه حكمة وهي كثرة الاتلاف تنافي حكمة السبب وهي الزجر (قوله) كالاحصان ، فانه شرط في كون الزنا سبباً يلزم من عدمه عدم كون الزنا سبباً للرجم وقد عرفت ان عدمه مانع فيستلزم حكمة تنافي حكمة السبب فلا بد من بيان حكمتين حكمة في السبب وهو الزنا وقد بينها المؤلف عليه السلام بانها الزجر عن ارتكاب مايوجب اختلاط الأنساب وحكمة في عدم الشرط تنافي حكمة السبب ولم يظهر من كلامه عليه السلام بيان الحكمة في عدم الشرط المنافية لحكمة السبب ولابد من ذلك وأما قوله ولو اعتبرت أي سببية الزنا من دون احصان الخ فانما هو بيان لتوقف سببية الزنا على شرطه وهو الاحصان فهو بيان لأمر آخر غير مانحن فيه وقد مثل ذلك في شرح المختصر وحواشيه بالطهارة في الصلوة قالوا فالحكم وجوب الصلوة وسببه تعظيم الباري وحكمة السبب رعاية حق الأدب والشرط الطهارة وعدمها مشتمل على حكمة وهو سوء الأدب وهذه الحكمة تنافي تعظيم الباري وحكمته « قلت » وكأن المؤلف لم يستحسن هذا المثال لأن الطهارة شرط في الصحة وهي أمر عقلي لا في الوجوب اذ لاينتفي وجوب الصلوة بانتفائها فلذا تجب على المحدث بل على الكافر فان المختار أنه مخاطب بالشرعيات فينظر في مثاله والله أعلم

كالحول في وجوب الزكوة فان وجوبها من دونه يؤدي الى الاضرار بذي المال ان وجبت دائما وبالفقراء ان وجبت مرة فقط ، والثاني ما استلزم عدمه(١) عدم سبب الحكم كذلك[1] « وحاصله » ان في عدمه حكمة تنافي حكمة السبب كالاحصان

(١) أي وصف ظاهر الخ ، وقوله وحاصله أي حاصل كون الثاني كذلك

وهي تقتضي عدم الاخراج وهو نقيض الحكم والمنافاة على هذا ظاهرة فلا وجه لتنظير القاضي في القولة الثانية اهـ ح عن خط شيخه (قوله) وهي كثرة الاتلاف ، ينظر في جعله لكثرة الاتلاف حكمة لعدم الشرط اذ هي مايلزم من جعل الزنا سبباً من غير شرطية الاحصان له من المفسدة فالظاهر أن يقول وهي عدم كثرة الاتلاف مع كونه غير نقيض لحكمة السبب وهي الزجر عن ارتكاب مايوجب اختلاط الانساب وأيضاً الحكمة شأنها أن تكون مقصودة ومرادة للشارع كما في مثل الابوة المانعة من قتل الاب بالابن فان حكمتها وهي كون الاب سبباً لوجود الابن تقتضي ان لايكون الابن سبباً لعدمه مقصودة للشارع وأيضاً لو كان عدم الكثرة حكمة لعدم الاحصان لتوجه النفي المستفاد من العدم الى القيد الزايد وهو كثرة الاتلاف وبقي الاتلاف ولا اتلاف مع عدم الاحصان قال شيخنا حماه الله مامعناه أنه لو قيل في هذا مثال الرجم ان الزنا المشروط بالاحصان سبب لوجوب الرجم وحكمته ان الزاني المحصن مع الاحصان داعي الشهوة معه ضعيف بالنسبة الى غير المحصن فاذا وقع منه الزنا زجر بابلغ زجر وهو القتل على وجه بليغ في العقوبة وهو الرجم فاذا عدم شرط السبب وهو الاحصان كان مانعاً لسببية الزنا للرجم واقتضى حكمة وهي ان الزنا مع عدم الاحصان داعي الشهوة معه قوي فيزجر زجراً غير بليغ وهو الضرب ولا خفا في أن هذه الحكمة نقيضة لتلك الحكمة فتأمل فكلام القاضي لايخلو عن إشكال اهـ ح عن خط شيخه (قوله) وقد عرفت أن عدمه مانعاً الخ ، يقال اذا كان عدم الشرط مانعاً عن الوجوب فهو حكم حكمته تنافي الوجوب فعدم الحول مانع عن الوجوب حكمته الاضرار بذي المال لتنافي مواساة الفقراء اذ تحققها من حيث

في سببية الزنا للرجم فان الحكمة في سببية الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الانساب(١) ولو اعتبرت من دون احصان لادى الى كثرة اتلاف النفوس لقوة داعي الشهوة من غير المحصن ﴿مسئلة﴾ الصحة والبطلان يوصف بهما العبادات تارة وعقود المعاملات اخرى وهل ذلك الوصف مستفاد من العقل فيكونان حكمين عقليين أم من الشرع فيكونان حكمين شرعيين وضعيين (قيل الحكم بالصحة(٢) والبطلان) ووصف الشيء بهما أمر (عقلي (٣)) وهو اختيار ابن الحاجب وصاحب الفصول ومن وافقهما (وقيل) بل هو (شرعي وضعي (٤)) وهو اختيار الآمدى ومن قال بقوله وسنذكر وجه كل قول بعد بيان معناهما (و) الصحة (هي ترتب الآثار (٥)) جميعاً

---

(١) وحكمة اعتبار الاحصان تقليل اتلاف النفوس وحكمة عدم اعتبار الاحصان ترك مفسدة ذكرها الشارح بقوله كثرة اتلاف النفوس والحكمة الاولى قد فهمت من الشرطية أى لكنها لم تعتبر من دون احصان فلم يؤد الى كثرة اتلاف النفوس ولسيلان هنا اعتراض غير وارد اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) في الفصول وشرحه للشيخ وانما يوصف بها أى بالصحة ما كان له وجهان أى ما يحصل وقوعه على وجهين أحدهما معتد به شرعا لكونه مستجمعاً للشرائط المعتبرة فيوصف بالصحة والآخر غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الصحة فاما الذى لا يقع الا على وجه واحد فلا يوصف بالصحة وعدمها كالقتل مثلا فانه لا يوصف بالصحة وعدمها اذ لا يقع الا على وجه واحد وهو كونه ازهاقاً للروح اه (٣) اذ بعد ورود أمر الشارع بالفعل فكون الفعل موافقاً للامر أو مخالفاً أو كون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً القضاء بالفعل وعدمه لا يحتاج الى توقيف أمر الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤدياً للصلوة وتاركا لها سواء سواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد وكذا اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه وأحكامه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصلياً أو غير مصل وذلك عقلي مجرد لا شرعي وضعي اه شرح الشيخ على الفصول (٤) بمعنى أن الشارع نصب استكمال شرائط المأمور به علامة للصحة وعدم ذلك علامة للبطلان اه فصول ، (٥) اعلم ان المصنف رحمه الله أراد حد الصحة والبطلان في المعاملات وجعلهما نفس ترتب الأثر وعدمه وكان يجب عليه ان يفسر الأثر بما يشمل العبادات والمعاملات وقد اقتصر في المتن على تفسير أثر العبادات وبالجملة فكلام المصنف رحمه الله في هـذا المقام قاصر الى آخر البحث اه سيدنا حسين المغربي (*) رجح في العضد ان الصحة ترتب الأثر المطلوب منها في العبادات والمعاملات وان الخلاف راجع الى ثمرتها لا الى الصحة نفسها وأشار الى ان ثمرتها موافقة أمر الشارع واسقاط القضاء لا حصول الثواب ليرد اعتراض العلامة بان الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج الى جوابه بان المراد جواز ترتب الثمرة لا وجوبه ولما رجح المؤلف ذلك جعل الخلاف راجعاً الى الأثر وجعل ثمرة الاثر في العبادات الموافقة أو السقوط ولما كانا في عبارة الاصوليين يذكران تفسيراً للصحة في العبادات لا ثمرة لها حسن من المؤلف الاقتصار على تفسير ثمرة العبادة بها تصريحاً منه بالمقصود ولا يرد ما ذكر من الاعتراض بانه لا وجه للاقتصار على تفسير ثمرة العبادات دون المعاملات وأيضاً لا غبار عليه في تفسير الصحة بترتب الأثر فان ذلك هو تفسير الصحة في المعاملات في كتب الاصوليين وتفسير العضد للصحة في العبادات والمعاملات وانما الاعتراض على ما ذكره في الشرح من

(قوله) في سببية الزجر ، كذا وجد والاولى في سببيته أي الزنا بزيادة هاء الضمير كما وجد ذلك في نسخة صحيحة فلا اعتراض (قوله) ولو اعتبرت ، أي سببية الزنا وهي الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الأنساب (قوله) من دون احصان ، أي من دون شرطه وهو الاحصان لادى الى كثرة اتلاف النفوس يعني بالرجم (قوله) ترتب الآثار جميعاً ، هذا القيد يفهم منه عدم ترادف البطلان والفساد في العبادات والمعاملات اذ البطلان عدم ترتب شيء منها والفساد ترتب البعض دون البعض « واعلم » أن المؤلف عليه السلام اعتمد في تعريف الصحة والبطلان ما في شرح المختصر فلم يرد عليه ما ورد على ما ذكره ابن الحاجب « وبيان » ذلك ان ابن الحاجب اطلق أولا الصحة والبطلان عن التقييد بالعبادات والمعاملات حيث قال وأما الصحة والبطلان فأمر عقلي ثم فسر ما أطلقه بما هو مختص بالعبادات حيث قال لأنها اما كون الفعل مسقطاً للقضاء وأما موافقة أمر الشارع والبطلان نقيضها فورد عليه أنه عرف مطلق الصحة بالأخص أعني بما يختص بالعبادات فتأوله في شرحه بتقييد الصحة بالعبادات حيث قال اما في العبادات الخ ثم قال وأما في المعاملات الخ

لا اضرار بذي المال هـذا ما أفاده كلام المؤلف اه حسن بن يحيى اه من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) وهي الزجر عن ارتكاب الخ ، ليس الزجر هو السببية اه حسن بن يحيى

(وهو) أى البطلان(نقيضها(١)) فهو عدم ترتب شيء من الاثار (والأثر) للشيء ما يقصد منه كحل الانتفاع في المعاملات وهو فى العبادات (موافقة الامر عند المتكلمين) وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة الظنية ثم حصل العلم فى الوقت بعدمها لحصول الامتثال مع ظنها (وسقوط القضاء عند الفقهاء) فلايوصف الفعل بالصحة إلا إذا كان مسقطاً للقضاء (فالصلوة بظن الطهارة صحيحة على الاول (٢) لا الثانى) لايقال السقوط يفهم أن هناك أمراً ثابتاً أسقطه الفعل والقضاء لم يجب فكيف يسقط ، لانا نقول المعنى (٣) دفع وجوبه وهو مناقشة لفظية « واذ قد عرفت » ان الصحة كون الشيء بحيث يترتب عليه أثره فى العبادات والمعاملات فوجه القول بانهما من الاحكام العقلية اما فى العبادات فللعلم الضروري بان العبادة اذا اشتملت على أركانها وشرائطها حكم العقل بصحتها بكل من التفسيرين (٤) سواء حكم الشارع بها أم لا (٥) ، واما فى المعاملات فلان العقد مثلا

أن الصحة كون الشيء الخ هذا ماظهر لي بعد تصفح العضد وحاشية السعد وشرح الشيخ لطف الله اه من خط سيدى العلامة احمد بن محمد اسحق رحمه الله (١) أى نقيض الصحة بكل من الحدين المذكورين في العبادات والمعاملات فهو في العبادات عبارة عن كون الفعل غير مسقط للقضاء أو عدم موافقة أمر الشارع وفي المعاملات عن عدم ترتب ثمراتها عليها المقصودة منها اه شيخ لطف الله (٢) قال ابن دقيق العيد هذا البناء فيه نظر لأن من قال موافقة الامر ان أراد الأمر الأصلى فلم يسقط أو الامر بالعمل بالظن بعد تبين فساد الظن فيلزم أن لايكون صحيحاً من حيث عدم موافقة الامر الأصلى ولا الامر بالعمل بالظن وماقاله ظاهر اه من شرح البرماوى (٣) في بعض النسخ المعنى بصيغة اسم المفعول اه (*) أى المقصود من قولهم الصحة سقوط القضاء دفع وجوب قضائه وهو لايقتضى سبق تحققه ، لارفعه المقتضى لسبق تحققه وهذا يشعر بان القضاء انما يكون لماله وجوب كما أشار اليه في تعريف القضاء بقوله استدراكا لما سبق له وجوب واما من لايرى اختصاص القضاء بما له وجوب فايراد السؤال على مذهبه أن يقال القضاء حينئذ لم يثبت فكيف يسقط والجواب ان المراد بسقوط القضاء دفع ثبوته لارفعه ويمكن أن يقال الوجوب في السؤال والجواب بمعناه اللغوى وهو الثبوت فيتناول المذهبين اه حاشية أبهرى (٤) أى كون الفعل موافقاً للامر أو كون مافعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء بالفعل اه (٥) وفيه نظر فان كون الفعل موافقاً لامر الشارع يتوقف على ثبوت الأمر اه حلي على المختصر

« فورد عليه » ان هذا التأويل خلاف الظاهر من العبارة مع لزوم كون الصحة والبطلان مشتركا لفظياً بين العبادات والمعاملات والراجح هو الاشتراك المعنوي دون اللفظي لقلة الوضع وعدم الاحتياج الى القرينة وأيضاً يرد عليه أن موافقة الأمر وسقوط القضاء ثمرة الصحة لانفسها فهو تعريف بالمباين فلاجل ماذكرنا استحسن المؤلف عليه السلام وشارح المختصر تفسير الصحة والبطلان في العبادات والمعاملات بترتب الأثر المطلوب منها عليها وجعلا الخلاف في تعيين الأثر لا في تفسير الصحة فالمتكلمون يجعلون الأثر في العبادات موافقة الأمر والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء « وأما في المعاملات » فالمراد بالأثر مايترتب عليها شرعا كحصول الملك وحل الانتفاع في البيع ومنفعة البضع في النكاح لا مجرد حصول الانتفاع وحصول التوالد لأنه يرد أن ذلك قد يترتب على الفاسد وقد يتخلف عن الصحيح لكن كان الاولى أن لا يقتصر المؤلف عليه السلام في المتن على تفسير الأثر بما يختص بالعبادات بعد اطلاق أن الصحة والبطلان ترتب الآثار فان ذلك هو الذي نشأ منه الاشكال المتقدم في عبارة ابن الحاجب فلو ذكر في المتن تفسير الأثر في المعاملات أيضاً لاندفع ذلك ويظهر عموم قوله فيما سيأتى قيل والفساد يرادف البطلان في العبادات والمعاملات اذ الاقتصار هنا في المتن يوهم اختصاص المتن فيما يأتى بالعبادات وان اندفع ذلك في الشرح لأجل التقييد فيه فلم يندفع في المتن (قوله) كحل الانتفاع ، قد عرفت وجه العدول عن الحصول الى الحل قريباً (قوله) عند المتكلمين ، فانها صحيحة عندهم وان وجب القضاء الخ (قوله) اما في العبادات و (قوله) واما في المعاملات الخ ، بنى المؤلف عليه السلام على ما في الجواهر من أنه لافرق بين العبادات والمعاملات في كون الصحة والبطلان فيهما من الأحكام العقلية لا على ماذكره بعض أهل الحواشي من اختصاص كونهما من الاحكام العقلية بالعبادات قال اذ كونهما من أحكام الوضع في المعاملات ليس مما ينازع فيه وجعل هذا الاختصاص وجهاً لتفسير ابن الحاجب الصحة بما يخص العبادات بناء منه على ان ابن الحاجب اقتصر على مافيه النزاع وهو الصحة في العبادات وضعف صاحب الجواهر ماذكره هذا البعض بما ذكره المؤلف عليه السلام من قوله اما في العبادات الخ . وقد أشار المؤلف عليه السلام الى ماذكره هذا البعض والى تضعيف كلامه بقوله وقيل ان الصحة والبطلان في المعاملات ليسا من الامور العقلية الخ (قوله) بكل من التفسيرين ، لعله أراد تفسيري الأثر وأما الصحة فلم يتقدم لها الا تفسير واحد كما عرفت

(قوله) بعد اطلاق ان الصحة والبطلان ترتب الخ ، الاولى بعد اطلاق ان الصحة ترتب الآثار والبطلان نقيضها فتأمل اه ح عن خط شيخه

اذا كان مشتملا على الاسباب والشروط وارتفاع الموانع جزم العقل بترتب آثاره عليه سواء حكم الشرع بها أم لا فالمستفاد من الشرع ليس الا كون العقد مثلا مستجمعاً لشرائطه أو غير مستجمع ووجه القول الآخر أنهما حكم بتعلق شيء بشيء تعلقاً زايداً على التعلق الذي لابد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان بذاك «وقيل» ان الصحة والبطلان في المعاملات ليسا من الامور العقلية التي لاتتوقف على توقيف من الشارع لانه لاشبهة في كونهما من جملة الاحكام الوضعية فيها اذ لا يستراب في أن كون عقودها مستتبعة لآثارها المطلوبة منها متوقف (١) على توقيف من الشارع (٢) بخلاف الصحة والبطلان في العبادات فانهما ليسا من جملة الاحكام الوضعية بل هما من الامور العقلية التي لاتتوقف على توقيف من الشارع (قيل والفساد يرادف البطلان (٣)) في العبادات اتفاقاً (٤) في غير الحج (٥) وفي المعاملات عند الناصر والشافعي وهو مروي عن الهادي عليه السلام (٦) ، والصحيح عند الشافعية ان الترادف مخصوص بالصلوة والبيع . واما الحج والعارية والكتابة وغيرها فيفرقون بين الفاسد والباطل منها (وقيل لا) يرادف البطلان وهذا قول الحنفية وجمهور أئمتنا

---

(١) قوله متوقف خبر ان وخبر كون مستتبعة اه (٢) وذلك لأن كون التلفظ بصيغة بعت تترتب عليه اباحة الانتفاع انما هو بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع اهميرزاجان (*) بخلافهما في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرهما في العبادات ولم يتعرض لتفسيرهما في المعاملات اذ غرضه ان يذكر كونهما من أحكام الوضع ، والانكار يعني على ابن الحاجب انما يتوجه اذا كان في العبادات لا في المعاملات فظهر أنه لاخلل في كلام المصنف والشارح رحمهما الله في هذا المقام بذكر القيود وتركها بل كل ذلك بالنظر الى اعتبار أمر يقتضيه المقام اللهم الا أن يكون من سوء فهم الناظر فيه وقلة التدبر عصمنا الله تعالى منها ووقانا اه أبهري (٣) فلا فرق عندهم بين الفاسد والباطل فلا واسطة بين الصحيح والباطل اه شرح فصول للشيخ لطف الله (٤) لعله قصد الاتفاق بين جماعة مخصوصة والا فالحنفية يفرقون في الجميع والله أعلم اه من خط القاضي العلامة حسين بن محمد المغربي رحمه الله (٥) يريد رحمه الله أنه يجب الاستمرار في الفاسد منه لكنه يقال هو في الحكم كالباطل اذ لا يجزى فاعله ويجب عليه قضاؤه والاستمرار في فاسده بالدليل والله اعلم اه وانفظ حاشية ، المفسد في الحج الوطء قبل التحلل والمبطل الارتداد ونقض السيد لاحرام عبده اه (٦) رواه في شرح الابانة اه جلال اما في غير النكاح كالبيع فالرواية عنه غير ظاهرة اه

(قوله) أنهما حكم الخ ، أي ان الصحة والبطلان حكم أي حكم من الشارع بتعلق شيء بشيء الخ قال في التلويح يعني ان الشارع حكم بتعلق شيء بشيء الخ (قوله) وهو ، أي التعلق الذي لابد منه في كل حكم تعلقه أي الحكم بالمحكوم عليه وبه وانما كان هـذا التعلق لابد منه لأن الحكم أمر نسبي لا يعقل الا بمحكوم عليه وبه ولم يذكر الحاكم وقد اعتذر في حاشية التلويح عن عدم ذكره بوجه غير نافع فتركناه (قوله) وذلك لأن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل الخ يعني فهذا التعلق الخاص بفعل دون فعل ليس هو التعلق الذي لابد منه اذ لا يتوقف تعقل الحكم على هذا التخصيص انما يتوقف على التعلق بمحكوم عليه ومحكوم به مطلقا كما عرفت فلذا كان هـذا التعلق الخاص حكما وضعياً (قوله) لاشبهة في كونهما من جملة الأحكام الوضعية ، هذا ممنوع لما ذكره المؤلف سابقاً وذلك لاشتراك العبادات والمعاملات في أنهما اذا استجمعا الاركان والشرائط حكم العقل بترتب الآثار عليهما من غير فرق وقد فرق بينهما بان الشارع جعل صحة عقد البيع علامة محل الانتفاع ولا يستقيم هـذا في العبادات اذ لم يجعل صحة الصلوة مثلا علامة امتثال الأمر بل ذلك يدركه العقل بخلاف الحل لكن هذا الفرق غير مفيد اذ المراد عدم الفرق بينهما فيما هو المقصود من الصحة أعني ترتب الآثار وقد عرفت ان لافرق بينهما في ذلك (قوله) قيل والفساد يرادف البطلان في العبادات اتفاقاً ، هذا لايناسب ماسيأتي فان الحنفية لايقولون بان الفساد في العبادات يرادف البطلان بل يقولون بان ما اتصف بشرع الأصل لا الوصف ليس بواسطة لكن لا لكونه يرادف البطلان بل لانه صحيح عندهم كما سيأتي توضيحه (قوله) في غير الحج ، فانما فسد بالوطء قبل التحلل بالرمي وقبل مضي وقته يلزم فيه الاتمام ويقضي بخلاف الباطل (قوله) وغيرها ، السلم

عليهم السلام ولـكنهم اختلفوا (١) في معناه(فهو عندجمهور أئمتناخلل في المعاملات يوجب عدم ترتب بعض الآثار) عليها مثلاالبيع الفاسد يوجب جواز الفسخ وعدم الملك الا بالقبض بالاذن ويوجب القيمة لاالثمن(٢ وتلك ليست الآثار المقصودة من البيع فان المقصودمنه الملك باللفظ وعدم جواز الفسخ(٣) ووجوب الثمن(٤) بخلاف الباطل فانه لايترتب عليه شيء من الآثار وما ذكره أصحابنا منها في باطل البيع والنكاح أثر لتسليط المالك وللوطء مع الجهل لاللعقد(٥)(و)الفساد (عند الحنفية)في المعاملات

(١) قال في المعيار وشرحه ﴿ مسئلة ﴾ قال أهل المذهب والحنفيـة والفاسد من العقود هو المشروع بأصله الممنوع بوصفه وذلك ما اختل فيه شرط ظني لاقطعي كالبيع الفاسد لشرط قارنه مختلف في صحة العقد معه فان أصله مشروع بدليل« وأحل الله البيع » الا أن تكون تجارة عن تراض » وهو ممنوع من جهة الشرع لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « كل شرط ليس في القرآن فهو باطل اه وكذلك عبارة المنهاج وغيره وعبارة الفصول وجمهور أئمتنا والحنفية وهو خلل فيها يوجب في حال عدم ترتب ثمرتها عليها المقصودة منها فظاهر هـذه العبارة أنه لاخلاف في المعنى بين جمهور أئمتنا والحنفية فينظر فيما ذكره مولانا الحسين بن القاسم عليه السلام اه (٢) ولا يحل به الوطء ولا مقدماته ولايشفع فيـه على المختار اه (٣) الا بالتراضي اه شيخ لطف الله (٤) عبارة الشيخ لطف الله وان ليس للبايع الا الثمن لا القيمة اه (٥) ولابد من ملاحظة العقد فله دخل فيما يترتب من الاحكام لامجرد الجهل اه

(قوله) في المعاملات ، قيد بذلك لما عرفت من الاتفاق على الترادف في العبادات وفيه ماتقدم ولو قال وهو في المعاملات خلل لكان أحسن (قوله) وما ذكره أصحابنا منها ، أي من الآثار(قوله) أثر ، خبر لقوله ماذكره أصحابنا و(قوله)لتسليط متعلق بأثر أي هو مترتب على التسليط وعلى الوطء مع الجهل لأنه مترتب على العقد وهذا تأويل من المؤلف عليه السلام يندفع به هذا الاشكال فان الشيخ العلامة أورده ولم يجب عنه (قوله) والفساد عند الحنفية في المعاملات الخ ، « اعـلم » أنه قد يظن ان في كلام المؤلف عليـه السلام في شرح هذا المقام تنافياً من حيث أنه قيد أولا هذا الحد بالمعاملات فاشعر بعدم صدقه على الفساد في العبادات ثم قال بعد ذلك ولو كان شيء منهـا أي من العبادات مشروعاً بأصله لاوصفه فجعل هـذا الحد صادقاً على العبادات ومن حيث أنه صرح أولا بفساد صوم يوم النحر ثم قال في آخر كلامه عليه السلام بل هو صحيح عندهم مع أن السعد أطلق القول بفساده « والجواب » أن هـذا الظن يضمحل بتوضيح ماقصده المؤلف عليه السلام « فنقول » أما وجه التقييد بالمعاملات فليس لاخراج الفساد في العبادات عن صدق هذا الحد عليه فان الفساد في العبادات يصدق عليـه أنه شرع الاصل لاالوصف كما صرح بذلك حيث قال ولو كان شيء منها الخ بل وجه التقييد هو التنبيه على أن الـكلام هنا فيما هو واسطة وهو المعاملات وأما العبادات فانها وان كان شيء منها مشروعاً باصله لاوصفه فانه ليس بواسطة بل صحيح عنـد الحنفية لـكن لابهذا المعنى أعني شرع الاصل لاالوصف بل بمعنى آخر وهو اسقاطـه للقضاء كما ستعرف ذلك في صوم يوم النحر عندهم « وتحقيق المقام » ان ابن الحاجب أطلق تفسير الحنفيـة للفاسد حيث قال « الحنفية »الفاسد المشروع باصله الممنوع بوصفه وقيده شارحه بالمعاملات حيث قال «الحنفية»الباطل في المعاملات هو الا مشروع باصلـه ووصفـه كبيع الملاقيح والفـاسد المشروع بأصله دون وصفه كالربا فالمؤلف عليه السلام قيد أولا بالمعاملات كما في شرح المختصر وصرح ثانياً بصحة اتصاف العبادات بذلك كما هو مقتضى اطلاق ابن الحاجب إشارة الى أنه لاخلل في التقييد ولافي الاطلاق فعبارته عليه السلام كذلك لاخلل فيها « أما الاطلاق » فلصحة اتصاف الفساد في العبادات بمشروعية الاصل لا الوصف وأما التقييد فلان الخلاف في كون الفسادواسطة انما هو في المعاملات لافي العبادات لان المشروع باصله لاوصفه فيها ليس بواسطة بل هو صحيح عند الحنفية لترتب سقوط القضاء وبهذا يعرف حكم المؤلف عليه السلام هنا بفساد صوم يوم النحر أولا وبصحته عندهم ثانياً . اما الفساد فمعناه اتصافه بكونه مشروعاً بأصله لاوصفه وأما الصحة فمعناها ترتب سقوط القضاء عليه وما ذكرنا هو خلاصة مافي الجواهر وذلك ان شارح المختصر لما قيد كلام ابن الحاجب بالمعاملات اعترضه السعد بانه لايخلو عن خلل حيث أطلق ابن الحاجب تفسير الحنفيـة للفاسد وخصه الشارح بالمعاملات فدفع صاحب الجواهر هذا الاعتراض بان الصحة عند الحنفية ان كانت في العبادات تفسر بكون الفعل سبباً لترتب ثمراته عليه شرعاً قال والشافعية يوافقونهم في هذا الاصطلاح قال وربما فسروا الصحة بالمشروع بأصله ووصفه وهذا التعريف جامع لصحة

الأحكام في العبادات والمعاملات ولا خلاف في أن الفساد واسطة بين الصحة والبطلان على هـذا الاصل أعني شرع الأصل لا الوصف انما الخلاف في كونه واسطة بينهما على الاصطلاح المتوافق عليه أعني كون الفعل سبباً لترتب ثمراته عليه شرعا قال فعنـد الشافعية ليس واسطة بينهما بل الفساد يرادف البطلان وعند الحنفية واسطة بينهما في المعاملات خاصة كالبيع الفاسد لـكونه مشتملا على زيادة في أحد الطرفين في الربويات أو مشروطاً بما لا يقتضيه العقد فانه ليس باطلا لانعقاده الى آخر ماذكره المؤلف عليه السلام وآخره قوله ومسقط لقضائه . ثم قال في الجواهر فقيد الشارح الفاسد بالمعاملات تنبيهاً على أنها محل الخلاف في كون الفساد واسطة بين الصحة والبطلان بالنظر الى الاصطلاح المتفق عليه أعني ترتب الآثار ولما توقف كون الفساد واسطة بين الصحة والبطلان على تفسير الصحة في المعاملات ذكر الشارح تفسيرها فظهر بما ذكرنا أنه لاخلل في كلام المصنف والمحقق في هذا المقام بذكر القيـد كما فعل المحقق وتركه كما فعل ابن الحاجب بل كل من التقييد والاطلاق بالنظر الى اعتبار مايقتضيه المقام انتهى « والحاصل » ان الصحة ان فسرت بشرع الاصل والوصف فلاخلاف في ان الفساد واسطة وانما الخلاف فيما اتصف بشرع الاصل لاالوصف هل يكون في المعاملات بالنظر الى التفسير

الاول للصحة أعني ترتب الآثار واسطة أولا فقالت الشافعية لايكون واسطة بل يكون باطلا لايترتب عليه شيء وقالت الحنفية ما اتصف بذلك ان كان في المعـاملات فهو واسطة بالنظر الى التفسير الاول وهو المراد بقول المؤلف عليه السلام نقـلا عن الجواهر كما في البيع المشتمل على زيادة الخ وان كان في العبادات فليس بواسطة اتفاقاً لـكن عند الحنفية لـكونه صحيحاً بالتفسير الاول للصحة أعني ترتب الآثار وعند الشافعية لـكونه باطلا كما عند جمهور أئمتنا عليهم السلام فظهر معنى قول المؤلف عليـه السلام ولو كان شيء منها الخ يعني ولو وجد في شيء منها الاتصاف بمشروعية الاصل لاالوصف . وظهر ان المراد بقوله عليه السلام فانه فاسد انه متصف بمشروعية الاصل لا الوصف وأشار الى ذلك نقلا عن الجواهر بقوله لـكونه مشروعاً بأصله الخ فلا ينافي قول المؤلف عليه السلام بعد ذلك بل هو صحيح الخ وأما اطلاق السعد لفساد الايام المنهية فمراد اتصافها بمشروعية الاصل لاالوصف ولم يذكر كونها صحيحة بمعنى ترتب الآثار عليها لعدم تعرض شارح المختصر لتفسير الصحة به حتى يحكم بانهـا صحيحة باعتباره عند الحنفية فتأمل فالمقام من مزالق هذا الـكتاب والله أعلم (قوله) كنذر صوم يوم العيـد ، في الجواهر لأن صوم يوم العيد لو نذره فاسد وهو أظهر إذ المتصف بالفساد هو الصوم لاالنذر

(شرع الاصل) اى كون الاصل مشروعاً (لا الوصف) كما فى البيع المشتمل على زيادة في احد الطرفين فى الربويات (١) والمشروط بما لا يقتضيه العقد (٢) فانه ليس باطلا لانعقاده ولا صحيحاً لـكونه غير مفيد اباحـة الانتفاع ولو اسقط الزيادة والشرط لصح (٣) فكان واسطة بين الصحيح والباطل فى المعاملات بخلاف العبادات ولو كان شيء منها مشروعاً باصله لا وصفه فلا يكون واسطة كنذر صوم يوم العيد فانه فاسد عندهم (٤)

(١) كبيع درهم بدرهمين فان العوضين قابلان للبيع ولـكن جاء الخلل من قبل الزيادة والباطل مالم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الميتة بالدم فانهما غير قابلين للبيع اه سبكي قال ثم الفاسد عنـد الحنفية اذا أمره بالقبض أفاد ملـكا حينياً والباطل لايفيـد شيئاً اه عنـه (٢) المراد الشروط التي تخالف موجب العقد لأنها هي التي تفسد العقد نحو أن يبيع منه على أن لا ينتفع بالمبيـع اه غيث (٣) ولم يحتج الى تجديد عقد وان ثبت لهم ذلك لم نناقشهم في التسميـة اه عضد ولفظ حاشية عقود الربا عندنا باطلة ولو اسقطت الزيادة فالمثال على مذهبنا جهالة المبيـع أو الثمن اه (٤) يحقق مع قوله بعد بل هو صحيح اللهم الا أن يقال المعنى أنه في مرتبة فاسد المعاملات لـكونه مشروعاً بأصله لا بوصفه مع أنه ليس بواسطة بين الصحيح والباطل بل هو صحيح بدليل اسقاطه للقضاء عندهم والله اعلم اه من خط القاضي العلامة حسن بن محمد المغربي (*) أي يتصف بمشروعية الأصل لا الوصف والا فهو عندهم صحيح كما سيأتي فالواسطة عندهم بين الصحيح والباطل في المعـاملات فقط اه (*) وعندنا فاسد بمعنى باطل للترادف اه

(قوله) أعني شرع الأصل لا الوصف ، الظاهر أن يقول والوصف فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) بذكر القيد كما فعل المحقق الخ ، قلت أو بالجمع بين التقييد والاطلاق كما فعل المؤلف عليه السلام اه منه ح

(قوله) فهو أخص منها مطلقا ، أي من كل وجه ويحتمل أن المراد ان الأجزاء أخص من الصحة المقيدة بكونها في العبادات وهذا هو الذي يستقيم به المعنى فان الأجزاء ليس أخص منها بل هو مساو لها لـكن ظاهر العبارة عود الضمير الى الصحة المقيدة فلو قال فهو أخص من مطلق الصحة لـكان أظهر (قوله) فلا يوصف ، بيان لـكونه أخص (قوله) والاعتراض ، مبتدا خبره قوله مردود و (قوله) على التفسير ، أي تفسير الأجزاء و (قوله) بسقوط ، متعلق

بالتفسير و (قوله) بتعليل ، متعلق بالاعتراض و(قوله) إذ يقال ، علة للتعليل والمعنى والاعتراض بان سقوط القضاء يعلل بالاجزاء اذ يقال سقط قضاؤه لأنه أجزأ والعلة غير المعلول فلا يكون سقوط القضاء ليس نفس حقيقة الاجزاء بل هو تعريف بالمباين وهذا قول المؤلف عليه السلام فلا يستقيم تفسير الاجزاء بما هو مغاير له (قوله) مردود ، حاصله ان ماذكره المعترض انما هو في الحد الحقيقي لا التعريف الرسمي فيجوز بالخارج اللازم اذ المقصود مجرد التمييز و(قوله) بل واجب اذ لايتحقق كونه رسماً الا بذلك إذ رسم الشيء هو الأثر الخارج عنه لـكن الظاهر ان المعترض أراد أن التعريف هنا بما هو غير محمول على المعرف لأنه مباين والحمل شرط في التعريف (قوله) الأفعال المـكلف بها ، قال الشيخ العلامة رحمه الله في شرح الفصول هذا ظاهر على قول من يجعل المطلوب بالنهي فعلا وهو الـكف وأما على القول الثاني فحق العبارة أن يقال الأفعال أو التروك وكأنه اكتفى للعلم به هذا اذا اريد بالمحـكوم فيه المـكلف به كما يدل عليه كلام أهل الاصول وعلى هذا لايكون المحرم كالربا محكوماً فيه اذ ليس مكلفاً به بل مكلفاً بتركه الا أن يقال المراد بالمكلف به ما كلف بفعله أو تركه

لـكونه مشروعاً باصله وهو الصوم لأنه امساك عن المفطرات الثلاثة نهاراً مع النية وهو حسن لذاته ومشروع ، وغير مشروع لوصفه وهو كونه اعراضاً عن ضيافة الله ذلك اليوم وليس واسطة بين الصحيح والباطل بل هو صحيح عندهم ومسقط لقضائه(١) (والاجزاء(٢)) في اللغة النيابة والاغناء وفي الاصطلاح (كالصحة في العبادات) فهو أخص منها مطلقاً فلا يوصف به الا العبادات من أداء أو اعادة أو قضاء فهو ترتب الآثار المفسرة بموافقة الامر او سقوط القضاء ، والاعتراض(٣) على التفسير بسقوط القضاء بتعليل السقوط بالاجزاء اذ يقال سقط قضاؤه لانه اجزأ والعلة غير المعلول فلا يستقيم تفسير تعريف الاجزاء بما هو مغاير له مردود بان التعريف بالخارج اللازم جائز في الرسم بل واجب

﴿ فصل ﴾

(والمحكوم فيه الافعال(٤)) المـكلف بها وهذا هو الفصل الثالث من مباحث الاحكام وفيه اربع مسائل

---

(١) وان الاولى أن يفطر في ذلك اليوم ويصوم يوماً آخر بدله اه ابهرى (*) حاصل ما أفاده المؤلف في نقل مذهب الحنفية ان الفساد في المعاملات واسطة بين الصحة والبطلان وفي العبادات ليس واسطة بل الفاسد عندهم يوصف بالصحة ومسقط للقضاء ، قيل والمؤلف أخذ هذا النقل عنهم من جواهر التحقيق والله أعلم اه عن خط سيدي العلامة احمد بن محمد وهو عن خط السيد العلامة صلاح الأخفش رحمه الله (٢) مبتدا وكالصحة خبره وفي العبادات متعلق بالاجزاء والتقدير والأجزاء في العبادات كالصحة التي تعم العبادات والمعاملات ووجه الشبه ان كلا من الصحة والاجزاء يرسم بترتب الآثار اه سيدي عبد القادر بن احمد رحمه الله (*) في القاموس في باب الهمزة وفصل الجيم وأجزأت عنك مجزأ فلان ومجزأته ويضمان اغنيت عنك مغناه وفيه أيضاً في باب الواو والياء وفصل الجيم وأجزى عنه يجزى مجزى فلان ومجزاته بضمهما وفتحهما أغنى عنه لغة في الهمزة اه (٣) الاعتراض انما يرد لو فسرت الصحة والاجزاء بسقوط القضاء كما فسر الصحة ابن الحاجب واما على ماختاره من أنها ترتب الأثر وسقوط القضاء انما هو تفسير للاثر فلا وجود له رأساً ولا حاجة الى الجواب بما ذكر اه من خط القاضي حسين بن محمد المغربي رحمه الله (٤) انما أطلقوا على الافعال المحكوم فيه دون المحكوم به لأن المحكوم به ماتعلق به الحكم والخطاب فهو الوجوب المحكوم به والحرمة مثلا وأما الافعال فهي المحكوم فيه بمعنى ان الخطاب يتعلق بما فيها كالوجوب والحرمة اه ميرزاجان (*) قوله والمحكوم فيه الافعال يعني المحكوم فيه حكما تكليفياً وأما الوضعي فقد يكون في

(قوله) والحمل شرط في التعريف ، قيل أصل الاعتراض غلط لجعله سقوط القضاء نفس الصحة والاجزاء وليس كذلك انما هو تفسير آثارهما فهو مندفع من أصله اه حسين بن محمد المغربي ينظر في هذا اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي (قوله) وعلى هذا لايكون المحرم الخ ، ينظر في هذا فان آخر القولة معنى أولها يظهر بالتأمل اه ح عن خط شيخه

﴿ مسئلة ﴾ في التكليف بمالايطاق وبيان الخلاف فيه ، وتحرير محل النزاع انه لايخلو إما ان يمكن تعلق قدرة المكلف بالفعل اولا ، فالاول متفق على جواز التكليف به ووقوعه وان علم الله انه لايقع كتكليف الكافر والعاصى بالايمان والطاعة وهذا غير داخل فيما لايطاق وان ادخله جمهور الاشاعرة فيه(١)، قالوا لو آمن الكافر واطاع العاصي لانقلب علم الله جهلا، وادخل فيه الاشعري ايضاً جميع التكاليف لانتفاء القدرة حال التكليف كما يجيء ان شاء الله تعالى، والثاني وهو المعني بمالا يطاق(٢) وفيه النزاع امالن يكون مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين (٣) والنقيضين واعدام القديم والحصول في آن واحد في حيزين اولا يكون كذلك وانما استحال لامتناع تعلق قدرة المكلف به لذاتها كخلق الاجسام او عادة كالطيران وحمل الجبل العظيم او لطرو مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي ، اذا عرفت ذلك فالخلاف على

غير فعل كالحكم على الدلوك بالسببية والحكم على الابوة بالمانعية وقوله المكلف بها باعتبار الأغلب والا فقد يكون الحكم في فعل غير مكلف به كالاباحة وكذا المندوب والمكروه على القول بانهما غير مكلف بهما قوله الافعال الخ أو التروك وكانه تركه بناءعلى ان التروك أفعال لكن حصر المحكوم فيه على الافعال تبع فيه غيره لأن الحكم كما عرفت تكليفي ووضعي والوضعي قد لايكون في فعل كسببية الزوال ومانعية الابوة وشرطية الحول فالاولى أن يقال المحكوم فيه متعلق الحكم فعلا أو تركا أو وضعاً اه نظام فصول (١) قال سعد الدين في شرح العقائد وأما مايمتنع بناء على ان الله علم خلافه وأراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصى فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر الى نفسه اه (٢) قال سعد الدين في شرح العقائد ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى « لايكلف الله نفساً الا وسعها » والأمر في قوله تعالى « أنبؤنى بأسماء هؤلاء » للتعجيز دون التكليف وقوله « ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به » ليس المراد بالتحميل التكليف بل ايصال مالايطاق اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الأشعرى لأنه لايقبح من الله شيء اه (*) قال السيد حسن الجلال في شرح الفصول واعلم أن الخلاف في هذه المسئلة ينبنى على الخلاف فيما ذا يصير به الامر أمراً فالمعتزلة ومن تبعهم على أن الامر انما يصير أمراً بارادة المأمور به والاشاعرة ومن تبعهم على أنه يصير أمراً بارادة كونه أمراً فقط وقد تقدم الخلاف في ذلك ثم تكلم بعدهذا بكلام اعترض عليه بعض المحققين رحمه الله فكان الاقتصار هنا على ماسلم من الخفاء والاشكال فراجعه انشئت اه (٣) كالسواد والبياض والنقيضين كالزوجية وعدمها وكما سيأتى في احتجاجهم بتكليف أبى لهب اه

(قوله) وان أدخله جمهور الاشاعرة فيه، أى فيما لايطاق ؛ في الفصول تصريح بالاجماع على أن الايمان من الكافر ممكن لذاته قال الشيخ رحمه الله تعالى في شرحه وان علم الله عدم وقوعه فلا تأثير لامتناعه لعارض باختيار المكلف عند الجميع وفي شرح المختصر وان ظن قوم انه ممتنع لغيره وكأن المؤلف عليه السلام نسبه الى جمهورهم الزاماً مما ذكره المؤلف من قولهم بانقلاب علمه تعالى جهلا لو آمن الكافر وأطاع العاصي فان الظاهر من كلام أصحابنا عنهم في الكتب الكلامية أن القول بالانقلاب لجمهورهم فيحصل التوفيق بين هذا وبين مافي شرح المختصر وينظر في التوفيق بينه وبين مافي الفصول من دعوى الاجماع (قوله) لانتفاء القدرة حال التكليف كما يجي ان شاء الله تعالى لأن الأشعري يقول لاقدرة له إلا حال الفعل وهو حال الفعل غير مكلف لأن معنى التكليف استدعاء الفعل وهو لايتصور الا قبل الفعل فهو حال التكليف غير مستطيع وهذا الكلام من المؤلف بناء على غير مارواه عنه فيما يأتى من أن التكليف انما هو حال الفعل لاقبله وقد نبه المؤلف فيما يأتى على أن ماذكر عنه هنا مخالف لما يأتى (قوله) لذاتها ؛ أي لذات القدرة بان لايكون من جنس ماتتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لاتتعلق بايجاد الجواهر أصلا و (قوله) أو عادة ، أي امتنع تعلق قدرة المكلف لا لذات القدرة بان يكون من جنس ماتتعلق به القدرة لكن يكون من نوع أو صنف لاتتعلق به كحمل الجبل والطيران فان هذا الصنف من الحمل والطيران لاتتعلق به القدرة الحادثة لكن تتعلق بجنس الحمل والطيران

(قوله) وينظر في التوفيق بينه الخ ؛ يقال كلام المؤلف لاينافي مافي الفصول فقد صرح المؤلف بالاتفاق على جواز وقوعه، وذكره ادخال جمهور الاشاعرة له فيما لايطاق انما هو باعتبار امتناعه لغيره وهو لاينافي إمكانه لذاته فتأمل اه سيدي حسن الكبسي ح

اقوال ثلاثة ، الاول المنع مطلقا وهو قول عامة العدلية والغزالي(١) وابن الحاجب من الاشاعرة والشافعي من الفقهاء(٢) ، الثاني الجواز مطلقا وهو قول جمهور الاشاعرة ، الثالث التفصيل وهو المنع في الممتنع لذاته والجواز (٣) في غيره وهو اختيار الآمدي ثم ان القائلين بالجواز اختلفوا في وقوعه على مذاهب ، احدها نفيه مطلقا سواء كان ممتنعاً لذاته ام لا ، ثانيها إثباته مطلقا وهو اختيار الرازي ، ثالثها النفي فيما امتنع لذاته والاثبات في غيره وهو اختيار جمهورهم وقد اختلف نقل اصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري عنه في الوقوع وعدمه، وقد شمل ماعدا التفصيلين(٤) من هذه الاقوال قوله (يمتنع التكليف بما لا يطاق وقيل جائز غير واقع وقيل واقع) ثم ان المانعين مطلقا فريقان قائل بان قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة(٥) فلا يحتاج الى استدلال وقائل باحتياجه الى الاستدلال ، فقال الاولون قد حصل العلم الضروري بقبح ذلك في حق المخلوق والخالق فان من كلف الاعمى بنقط المصحف او من لا جناح له بالطيران عد تكليفه سفهاً وسخفاً وذم عند العقلاء وما ذاك إلا لكونه تكليفاً بما لا يطاق فيجب قبحه ايضاً في حق الله تعالى لحصول العلة الموجبة لقبحه ، قال الحاكم(٦) التكاليف

---

(١) في شرح البرماوي ان الغزالي كالآمدي في القول بالامتناع في المحال لذاته والجواز في المحال للعادة قال صرح به في المستصفى واختاره تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح العنوان فمن نقل عنه أوعن الغزالي أنهما منعا مطلقا ليس بمصيب اه منه (٢) والشيخ ابى حامد الاسفرايني وابن دقيق العيد ذكرهما في جمع الجوامع ولم يذكر الشافعي وابن الحاجب لكن مختصر المنتهى مصرح بذلك وان أوهم سيلان خلافه اه سيدي عبد القادر بن احمد (٣) قال في المواقف فهذا أي التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء فنمنعه المعتزلة لكونه قبيحاً عندهم وبما قررنا من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ماقالوه في ايمان أبي لهب وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع اه ميرزاجان (٤) اللذين هما مذهب الآمدي في الجواز ومذهب الجمهور في الوقوع اه (٥) وهو قول أبي الحسين البصري وغيره اه قد يقال كيف يقولون أنه معلوم بالضرورة لا يحتاج الى الاستدلال وقد استدلوا عليه بقوله فقال الاولون الخ اذ هو استدلال منهم على قبحه فهذا تناقض ويمكن أن يقال ان قوله فقال الاولون الخ بيان وتوضيح لما حصل بالعلم الضروري والله أعلم(*) في حاشية شرح العقايد قيل ان العقل كالنقل يدل على أن التكليف بما ليس في الوسع غير جائز لأن فائدة وجوبه اما الأداء كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا ولا يتصور الأداء والابتلاء في العاجز اما الاداء فظاهر واما الابتلاء فانما يتصور في أمر لو أتى به يثاب ولو امتنع يعاقب عليه وذلك انما يتصور في الممكن دون الممتنع اه (٦) هو المحسن بن كرامة الجشمي اه

(قوله) وابن الحاجب ، عدم الجواز عند ابن الحاجب انما هو في الممتنع لذاته وأما غيره فلم يتعرض لذكره في هذا المقام وانما ذكره بعض شراح كلامه ونسب جواز التكليف به الى جمهورهم ولا يبعد أن يكون ابن الحاجب من ذلك الجمهور (قوله) وهو قول جمهور الاشاعرة ، ومثل هذا في الفصول والذي في حواشي شرح المختصر نقلا عن المواقف أن النزاع المشهور بين جمهور الأشاعرة والمعتزلة انما هو فيما لا يطاق عادة واما المحال لذاته فانما جوزه بعضهم (قوله) فقال الأولون الخ ، هذا الاستدلال مبني على التحسين والغزالي وابن الحاجب لا يقولان به فيكون المراد بالاولين من لا يقول به

(قوله) انما هو في الممتنع لذاته ، الذي يظهر من كلام ابن الحاجب في المختصر عدم الجواز في الممتنع لذاته ولغيره كما نقله عنه ابن الامام قدس سره حيث قال في أول البحث شرط المطلوب الامكان ثم ساق الخلافات فيه والأدلة والله أعلم اه احمد بن اسحق رحمه الله ح

بمالا يطاق على سبيل الجملة معلوم قبحه ضرورة، واشتباهه على بعض العقلاء في بعض الاعيان لعارض لايمنع من ذلك بل يستدل عليه بالرد الى مالااشتباه فيه «واحتج» الآخرون بادلة ، منها ان المحال لايمكن وجوده في الخارج من المكلف(١) وكل مالايمكن وجوده في الخارج من المكلف لايطلب فالمحال لايطلب ، اما الصغرى فضرورية ، واما الكبرى فلأن الطلب عبث قبيح لايجوز على الله تعالى كما تقرر في مسئلة الحسن والقبح ، ومنها ما احتج به ابن الحاجب في مختصر المنتهى ولكنه لايوافق عموم الدعوى كما لايخفى ، وقد استدل هنا بالسمع مثل قوله تعالى «لايكلف الله نفساً إلا وسعها(٢) ، ولايكلف الله نفساً إلاماآتاها » وهو وهم لأن السمع انما ينفى الوقوع لاالجواز العقلي(٣) «احتج» القائلون بالجواز مطلقا بانه لو امتنع(٤) لكان لتعذر حصوله إذ لامانع يقدر سواه لكنه غير مانع في حقه تعالى لانه انما امتنع الامر بمالايقدر عليه المكلف اذا كان غرض الآمر حصول المأمور به وحكمه تعالى لايستدعي غرضاً البتة فورود الامر بالمحال ليس لطلبه بل ان كان ممتنعاً لذاته فالامر به للاعلام بانه معاقب لامحالة لان له تعالى ان يعذب من يشاء وان كان ممتنعاً لغيره

---

(١) ينظر في وجه التقييد بقوله من المكلف اه قد يقال والله أعلم أنه لما كان البحث هاهنا في طلب الفعل من المكلف وإيجاده إياه لافي إيجاده مطلقا حسن التقييد بما ذكر وكان عليه حينئذ ان يقول في كبرى الشكل والنتيجة وكلما لايمكن وجوده في الخارج من المكلف لايطلب من المكلف فالمحال لايطلب من المكلف ويصرح بذلك والله أعلم اه (٢) قال السيوطي في الاكليل دلت على منع تكليف مالايطاق اه وقال السعد وقد يستدل بقوله تعالى « لايكلف الله نفساً الا وسعها » على نفي الجواز وتقريره أنه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله وهو محال اه وقد اعترف الرازي في تفسيره ان الآية تدل على نفي الجواز في آخر سورة البقرة فلا وهم اه (٣) ذكر في التلويح أن التكليف بمالايطاق غير جائز لوجهين أحدهما ان التكليف بالشيء واستدعاء حصول مالا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين، والثاني أنه مما اخبر الله بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى « لايكلف الله نفساً إلا وسعها ، وماجعل عليكم في الدين من حرج » وكل ماأخبر الله بعدم وقوعه لايجوز أن يقع والا لزم إمكان كذبه وهو محال وإمكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز اه كلام التلويح ، أقول لعل المصنف لم يلتفت الى هذا التوجيه لأنه مبنى على كون الممكن يخرج عن الامكان باخبار الله بعدم وقوعه وهو باطل كما أوضحه المؤلف فيما بعد وقرره وأقر به العضد في شرح المختصر وأتباعه واعترف به السعد أيضاً في التلويح حيث قال « واجيب » بأن علم الله تعالى بعدم إيمان أبي لهب لايخرجه عن الامكان الى آخر كلامه اه من خط السيد صلاح بن الحسين الأخفش رحمه الله (٤) يعني التكليف بمالايطاق اه

(قوله) واحتج الآخرون ، أي القائلون باحتياجه الى الاستدلال وهذا الاستدلال أيضاً مبني على التحسين (قوله) منها ان المحال ، أراد بالمحال هنا ماامتنع لذاته أولغيره لينطبق هذا الدليل على الدعوى (قوله) ومنها ما احتج به ابن الحاجب ، وهو قوله لنا لوصح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعي الحصول واللازم باطل الخ وسيذكره المؤلف عليه السلام في حجة المفصلين (قوله) ولكنه ، أي ما احتج به لايوافق عموم الدعوى لأن احتجاجه خاص بالمستحيل ودعواه عام له وللممتنع لغيره بناء على ان ابن الحاجب قائل بانه لايجوز التكليف بالممتنع مطلقا سواء كان مستحيلا أو ممتنعاً للغير كما هو مقتضى رواية المؤلف عنه سابقاً وقد عرفت ان ابن الحاجب انما يقول بعدم جواز التكليف بالمستحيل فدليله مطابق لدعواه (قوله) وقد استدل هنا بالسمع ، المستدل هوصاحب التنقيح

(قوله) لايوافق عموم الدعوى ، قول ابن الامام لايوافق عموم الدعوى وذلك لان ابن الحاجب قال شرط المطلوب الامكان ثم ساق الأقوال ثم قال لنا ثم ساق الدليل الذي ذكره المؤلف ههنا فما ذكره القاضي حسن سيلان رحمه الله من أن احتجاج ابن الحاجب مطابق لدعواه إذ هو لم يمنع إلا التكليف بالممتنع لذاته مدفوع اذ هو مصرح بان شرط المطلوب الامكان وأنت خبير بان الممتنع لغيره غير ممكن والله اعلم اه لسيدي احمد بن اسحق رحمه الله ح

فالامر به لفائدة الاخذ في المقدمات « والجواب » تسليم ان المانع التعذر ولامانع سواه واما كون حكمه تعالى لايستدعي غرضاً البتة ، فان اردت به غرضاً يعود على الآمر من نفع او دفع فهو مسلم ولايضرنا ، وان اردت به مايعود على المأمور من المصالح فهو ممنوع للقطع بان احكامه تعالى مراعى فيها المصالح ، وبالجملة فهذا الاحتجاج مبني على إبطال التحسين والتقبيح وقد عرفت ثبوتهما ، ولما كانت هذه المسألة ومستنداتها مبنية على مسألة التحسين والتقبيح إثباتاً ونفياً حسن اهمال المتن لما اوردناه هنا من الاستدلال « احتج » المفصلون ، اما على الجواز في الممتنع لغيره فبما احتج به المجيزون مطلقا(١) ، واما على المنع في الممتنع لذاته فبان كل مكلف به مطلوب حصوله(٢) ضرورة وكل مطلوب حصوله متصور فكل مكلف به متصور ولاشيء من المستحيل لذاته بمتصور(٣) فلاشيء من المكلف به بمستحيل لذاته وهو المطلوب ، اما كبرى الشكل الاول(٤) فلان طلب الشيء فرع عن تصوره قطعاً واذا انتفى الاصل انتفى مايتفرع عليه ضرورة ، واما كبرى الشكل الثاني(٥) فلانه لو تصور لتصور مثبتاً ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعاً لذاته فما يكون ثابتاً متصوراً فهو غير(٦) ماهيته وحاصله ان تصور ذاته مع عدم مايلزم ذاته لذاته يقتضي ان تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق « وتوضيحه » انا لو تصورنا اربعة ليست بزوج وكلما ليس بزوج ليس باربعة فقد تصورنا اربعة ليست باربعة هذا خلف ، وما يقال من ان الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة (٧)

(١) من أن الامر به لفائدة الأخذ في المقدمات اه (٢) هذا هو الدليل الذي استدل به ابن الحاجب على امتناع التكليف بمالا يطاق سواء كان ممتنعاً لذاته أولا وقد عرفت أنه لاينطبق على الدعوى كما ذكره المؤلف اه (٣) لايقال لاحجر في التصور فيجوز أن يتصور وقوع المحال لأن المراد تصوره على وجه يجوز وقوعه في الخارج لاعلى سبيل فرض المحال اه شرح التحرير (٤) الشكل الأول هو الذي يكون الحد الاوسط محمول الصغرى وموضوع الكبرى ونتيجته هي أخذ محمول الاولى وموضوع الثانية اه (٥) الشكل الثاني هو الذي يكون الحد الاوسط محمولا فيهما ونتيجته هي أخذ موضوعيهما ولا تكون إلا سالبة اه وصغراه هنا نتيجة الشكل الأول أعني قول المؤلف فكل مكلف به متصور اه (٦) إشارة الى أنه لاينتقض بما علم الله أنه لايقع اذ لايلزم من تصوره مثبتاً تصور الامر على خلاف ماهيته اه سعد (٧) ذكر في المواقف نقلا عن الشفاء ان المستحيل لاتحصل له صورة في العقل فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره إما على طريق التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر لايمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفي بان يعقل

(قوله) تسليم ان المانع التعذر الخ ، أي تسليم الملازمة وماذكر في بيانها أيضاً لكن ماذكر في بيان بطلان اللازم من أن التعذر غير مانع لأنه انما يكون مانعاً لو كان للآمر غرض الخ ممنوع بانه لن اريد لاغرض يعود اليه تعالى الخ وحينئذ تتم الملازمة القائلة بانه لو امتنع لكان لتعذر حصوله فان تعذر الحصول مانع إذ لاغرض يعود الى المأمور مع تعذر الحصول ، وأحكامه تعالى مراعى فيها المصالح وهذا مبنى على التحسين أيضاً ولذا قال المؤلف عليه السلام وبالجملة فهذا الاحتجاج الخ (قوله) وكل مطلوب حصوله متصور الخ ، هذه كبرى الشكل الأول ونتيجته قوله فكل مكلف به متصور و(قوله) ولاشيء من المستحيل لذاته بمتصور ، هذه كبرى الشكل الثاني وصغراه نتيجة الشكل الاول فقد بين هذا الاستدلال بالضرب الأول من الشكل الاول وبالضرب الاول من الشكل الثاني إذ الضرب الاول من الشكل الاول من موجبتين كليتين فتنتج موجبة كلية وهي فكل مكلف به متصور ثم تجعل هذه النتيجة صغرى للضرب الأول من الشكل الثاني فيكون من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى تنتج سالبة كلية . وبيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول فينتج ماذكره المؤلف عليه السلام بان نقول كل مكلف به متصور ولاشيء من المتصور بمستحيل ينتج ماذكره وهو لاشيء من المكلف به بمستحيل لذاته وهو المطلوب فبان قول المؤلف عليه السلام أما كبرى الشكل الاول وقوله أما كبرى الشكل الثاني الخ وبان وجه انتاجه ماذكره (قوله) مع عدم مايلزم ذاته لذاته ، وهو عدم تصوره فانه لازم للمستحيل لذاته (قوله) ومايقال من أن الحكم الخ ، أورد ابن الحاجب وشراح كلامه على هذا الاستدلال سؤالين أحدهما ماذكره المؤلف عليه السلام ولم يتعرض المؤلف عليه السلام للسؤال الآخر لطول مباحثه وحقائقها

(قوله) يستلزم تصوره ، أي تصور اجتماع الضدين فيكون الحكم بالاستحالة ملزوم وتصور الاجتماع لازم فقوله لأن الحكم بثبوت شيء هو الاستحالة وقوله لشيء هو اجتماع الضدين « واعلم » أن الحكم في عبارة المؤلف عليه السلام مراد به العلم أي التصديق وكذا في عبارة الجواهر حيث قال اذ الحكم بثبوت صفة الشيء فرع تصور ذلك الشيء فتكون عبارتهما كعبارة شرح المختصر حيث قال والعلم بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ذلك الشيء لأن المؤلف عليه السلام زاد لفظ تصوره الأول أي تصور ثبوت شيء لشيء يعنى تصور النسبة وهي الثبوت ولو حذفه كما في عبارة شرح المختصر والجواهر لم يختل الاستدلال لكنه عليه السلام أورده زيادة تقرير من حيث أن الفرعية حصلت لأمرين أحدهما التصديق بثبوت شيء لشيء « والثانى » تصور ذلك الثبوت أعنى النسبة إذ لايحصل تصورها إلا بعد تصور طرفيها فضمير تصوره عائد الى الثبوت لاالى شيء الاول الذي هو عبارة عن الاستحالة كما لايخفى ولا الى شيء الآخر الذي هو عبارة عن اجتماع الضدين لأنه يلزم منه تفرع الشيء على نفسه فتأمل وقد زاد المؤلف عليه السلام أيضاً على عبارتهما (قوله)لثبوت ذلك الشيء ، والمراد اجتماع الضدين في الواقع من غير ملاحظة تصوره ولو حذف هذه الزيادة لكان أولى لعدم الحاجة اليها والله أعلم (قوله) مدفوع الخ ، تقرير هذا الدفع متوقف على إيراد عبارة شراح كلام ابن الحاجب في هذا السؤال « وبيان ذلك » أنهم قالوا لو لم يتصور اجتماع الضدين لم يكن الحكم باستحالة الجمع بينهما وبينوا هذه الملازمة بما ذكره المؤلف عليه السلام من قوله لأن الحكم الخ لكن قد بطل اللازم لأنا حكمنا بالاستحالة فيلزم بطلان الملزوم « فقول » المؤلف عليه السلام من أن الحكم على اجتماع الضدين الخ إشارة الى بطلان اللازم في تلك الملازمة وقوله لأن الحكم الخ إشارة الى ماذكروه في بيان تلك الملازمة فيكون حاصل هذا الدفع كما أشار اليه في الجواهر تسليم الملازمة في قولهم لو لم يتصور لم يكن الحكم باستحالة الجمع بين الضدين أو منع بطلان اللازم « وتحقيقه » ان الممتنع هو تصور المستحيل واقعاً لاقتضائه تصور ماهيته فيلزم الخلف كما عرفت وأما تصوره للحكم عليه بالاستحالة فليس بممتنع إذ لايقتضي إلا تصوره باعتبار من الاعتبارات وذلك بان يتصوره على طريق التشبيه كما ذكره المؤلف عليه السلام فقوله لولم يتصور الخ ان أرادوا تصوره بماهيته منعنا الملازمة وان أرادوا تصوره ولو باعتبار من الاعتبارات فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع إذ تصوره للحكم انما هو باعتبار من الاعتبارات . فقول المؤلف عليه السلام بانه أي المستحيل تصور واقعاً لم يرد به أنه تصور ثابتاً في نفسه لأنه يلزم منه الخلف المذكور فينافيه التقييد بقوله على طريق التشبيه فان ثبوته على طريق التشبيه ليس مقتضياً لثبوت ماهيته واقعاً بل أراد ان تصوره كائناً على طريق التشبيه الخ فهو بمثابة قولهم أنه تصور باعتبار من الاعتبارات (قوله) فهو بالحقيقة حكم الخ ، يعنى ليس المراد بالجمع المنفي عن الضدين اجتماع ماهيتهما حقيقة بل الجمع المنفي عنهما هو المفهوم المشبه بمفهوم اجتماع المختلفين وذلك متصور (قوله) بان النقيضين ، الكلام مسوق في الضدين فلو قال ان الضدين لكان أنسب

يستلزم تصوره لان الحكم بثبوت (١) شيء لشيء وتصوره فرع لثبوت ذلك الشيء وتصوره قطعاً مدفوع بانه تصور واقعاً على طريق التشبيه بالجمع بين المختلفين (٢) كالسواد والحلاوة فهو بالحقيقة حكم بان النقيضين لايمكن ان يثبت لهما مفهوم

أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة لا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبارات اه سعد وههنا قد جمع بين الطريقين وخلط أحدهما بالاخرى على ماهو ظاهر المتن اه سعد وكذا المؤلف عليه السلام هنا اه مغربي (١) كالاستحالة هنا لشيء كاجتماع الضدين وقوله بانه تصور أى المستحيل وعبارة السعد بانه تصور تصوراً واقعاً الخ اه (٢) والحاصل أن الذى لاوجود له في الخارج وأنت قصدت الحكم عليه بنفى الوجود مثلا لايحتاج الى تصور مورد النفي على وجه يجوز ثبوته في الخارج بل يكفيك تصوره على وجه الفرض فاذا قصدت أن تحكم على الضدين بنفي الاجتماع تتصور لهما اجتماعاً كاجتماع المختلفات الغير المتضادة ثم تنفيه اه شرح تحرير

(قوله) من حيث ان الفرعية حصلت الخ ، أما مع تفسير الحكم بالعلم التصديقي فلا يخفى عدم الفائدة فيه اذ لايحصل التصديق الا بعد تصور الطرفين والنسبة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) كما في الجواهر الخ ، ينظر مافي الجواهر فان آخر كلام القاضي هنا يشعر بان حاصل الدفع اما تسليم الملازمة مع منع بطلان اللازم أو منع الملازمة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) فالملازمة مسلمة ، يعنى ولا يضرنا التسليم اذ لم نمنع الا تصوره بماهيته لا بأي اعتبار اه حسن بن يحيي عن خط العلامة احمد بن محمد

كمفهوم اجتماع المختلفين واما مااستدل به المختلفون في الوقوع فالنافون بنحو قوله تعالى « لايكلف الله نفساً إلا وسعها (١) » ووجه الدلالة ظاهر والوسع مايسع الانسان ولا يضيق عليه ومنه يعرف ان الله تعالى نفى وقوع التكليف بمالايطاق وبشيء مما يطاق مما فيه حرج وضيق، والمثبتون بنحو قوله (لتكليف أبي لهب (٢) بتصديقه ﷺ في جميع ماجاء به ومنه (٣)) أي مما جاء به (أن لايصدقه) فقد صار ابو لهب مأموراً بان يصدقه في انه لايصدقه اى يؤمن به وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفاً بانه يؤمن وبانه لايؤمن وهو جمع بين النقيضين او بانه يؤمن وبالكف عن الايمان وهو جمع بين الضدين على اختلاف الرايين (ورد) بمنع انزال الله تعالى في حق ابي لهب انه لايؤمن ، واما قوله تعالى « تبت يدا ابي لهب » فلا تدل عليه لان التباب الخسران وهو قد يزول وان كان متلبساً به حال الكفر ، واما قوله تعالى « سيصلى ناراً ذات لهب » فكذلك لاحتمال ان يكون صليه باقتراف كبيرة اتاها بعد الاسلام ، واما قوله تعالى « ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم

---

(١) الوسع مايسع الانسان ولا يضيق عليه ولايحرج فيه أى لايكلفها الا مايتسع طوقه فيه ولا يحرج فيه وهذا اخبار عن عدل الله ورحمته كقوله « يريد الله بكم اليسر » لأنه كان في امكان الانسان وطاقته أن يصلي أكثر من الخمس ويصوم أكثر من الشهر ويحج أكثر من حجة اه كشاف (٢) جواب الشبهة لأبي لهب في المختصر وشرحه الجواب أنهم كلفوا بتصديقه وانه ممكن في نفسه مقصود وقوعه الا أنه مما علم الله انهم لايصدقونه فعلمه بالعاصين واخباره لرسوله كاخباره لنوح بقوله لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لأنه أخبرهم بذلك ولايخرج الممكن عن الامكان لعلم أو خبر « نعم » لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لايؤمنون لكان من قبيل ماعلم المكلف انتفاء وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لأنه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم لما ذكرتم ولذلك لو علموا لسقط عنهم التكليف اه (*) قال ابن الهمام في التحرير قولهم وقع ، كلف أبو لهب بالتصديق بما أخبر واخبر أنه لايصدقه وهو محال لنفسه لاستلزام تصديقه عدم تصديقه ، غلط بل هو مما علم عدم وقوعه فهو كغيره كلف بتصديقه قبل علمه أو بعده فهو تشكيك بعد القاطع لايكلف الله الآية فهو معلوم البطلان اه بحروفه (٣) عبارة شرح المحلي ومنه أى مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه لايؤمن أى لايصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في شيء مما جاء به عن الله فيكون مكلفاً بتصديقه في خبره عن الله بانه لايصدقه في شيء مما جاء به عن الله تعالى وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على اثبات التصديق في شيء ونفيه في كل شيء فهو من الممتنع لذاته اه

(قوله) والمثبتون بقوله الخ ، ظاهره ان هذا التقرير شامل لحجية القائلين بالوقوع مطلقا في الممتنع لذاته ولغيره وقد صرح المؤلف بذلك فيما يأتي حيث قال وهذه الشبهة يشترك فيها الخ وليس كذلك فان هذا التقرير أعني كون تكليف أبي لهب من الجمع بين النقيضين انما هو في الممتنع لذاته « لايقال » اذا ثبت الوقوع في الممتنع لذاته ثبت في الممتنع لغيره بالاولى « لأنا نقول » الأولوية لايثبت بها الوقوع كما لايخفى انما يثبت بها أولوية الوقوع فقط (قوله) أي يؤمن به ، تفسير لمجموع قوله بان يصدقه في أن لايصدقه في جميع ما جاء به و (قوله) وانما يحصل التصديق بذلك ، أي بان لايصدقه في جميع ماجاء به اذا لم يؤمن لأن مما جاء به صلى الله عليه وآله وسلم أن أبا لهب لايؤمن به وما كان وجوده مستلزماً لعدمه فهو محال فلذا قال المؤلف عليه السلام فصار مكلفاً الخ (قوله) على اختلاف الرأيين ، يعني في المطلوب بالنهي هل الكف أو عدم الفعل وكأن وجه تسمية الكف عن الايمان ضد الايمان صحة ارتفاعهما عن المكلف وكأنه مبني على أنه قد يخلو عنهما والله أعلم

(قوله) وليس كذلك ، بناء الاشتراك الذي بنى عليه المؤلف على اختلاف الاعتبار اه ح عن خط شيخه كما صرح به بقوله فالاولون الخ والآخرون الخ ولعل المحشي غفل عن آخر الكلام اه ح وفي حاشية لاريب في صحة ماذكره الشارح عليه السلام من اشتراك الفريقين في هذه الشبهة وانما اختلفوا في وجه الاستدلال فالقائلون بالوقوع مطلقا قالوا لأنه جمع بين نقيضين أو ضدين والقائلون بالوقوع في الممتنع لغيره منعوا كونه كذلك يعني جمعاً الخ وقالوا هو ممتنع لغيره وقالوا لأنه تعالى لما اخبر عنه الخ ماذكره في الشرح فظهر اشتراكهما فيها اه لسيدي احمد بن اسحق رحمه الله ح (قوله) يعني في المطلوب بالنهي الخ ، ويمكن أن يراد بالرأيين ماذكره السعد في شرحيه على التلخيص في الجامع بين الجملتين فانه ذكر هنالك ان الحق ان الكفر والايمان نقيضان خلاف مااختاره القزويني والله أعلم

ام لم تنذرهم لايؤمنون » فهي لاتدل على دخول ابي لهب فيها ، سلمنا نزول ذلك في حقه فلا نسلم انه كلف بالجمع بين الضدين وانما كلف بالتصديق بانه لايؤمن اي لايقع منه الايمان الشرعي الذي هو فعل الطاعات واجتناب المقبحات(١)،سلمنا انه اريد اللغوي فالتناقص مدفوع (بمنعه) اي التكليف بتصديقه (في الكل) مما جاء به ﷺ بل التكليف بتصديقه واقع فيما بلغه اليه منه ولا نسلم ان هذا مما بلغه(٢) اذ لايجب التبليغ بما انزل الا الى من له فيه مصلحة من حكم او غيره ولا مصلحة لابي لهب في ذلك(٣) وهذه الشبهة يشترك فيها(٤) من قال بوقوع التكليف بما لايطاق على الاطلاق ومن قال بوقوعه في الممتنع لغيره لاغير فالاولون لانه تكليف بالجمع بين النقيضين أو الضدين والاخرون يمنعون كونه جمعاً بين النقيضين أو الضدين ويجعلونه ممتنعاً

---

(١) يقال اما هذا الجواب فيؤدي الى تبديل إشكال باشكال فيوجب الكر على ما منه فر لأن المؤلف عليه السلام ممن يقول بان الكفار مخاطبون بالشرعيات وذلك أيضاً ثابت بالدليل الصحيح كما ستقف عليه قريباً فحينئذ أبو لهب مأمور بفعل الطاعات وقد كلف بالتصديق بانه لايقع منه فعل الطاعات وانما يحصل التصديق بذلك مع ترك فعل الطاعات اذلو فعل ذلك نافي تصديقه بانه لايفعل اه لايقال اذا كان مذهب الرازي أن الكفار غير مكلفين بالفروع فلا يتم هذا الاستدلال لأنا نقول انه يورد ذلك على مخاصمة على طريق الالزام ، ويمكن الجواب عن جميع ماأورده الرازي بجواب عام يندفع به هذا الاشكال الذي أورده وبسائر ماقرر في الاحتجاجات وهو بان الاخبار بانه لايؤمن انما هو اخبار عن اختياره عدم الايمان مع أن القدرة على الايمان وعلى عدمه قائمة به فأمره بالايمان بعد الاخبار باختياره عدمه ليس من باب تكليفه بالمحال لأن القدرة على فعله حاصلة وانما هو من باب قوله عز وجل « فاما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » لأن أفعال المكلفين جميعاً وتروكهم موكولة الى اختيارهم والا لزم الجبر ومحل النزاع انما هو عند انتفاء القدرة على الفعل ولا يلزم من تكليفه بالفعل تكليفه بالاختيار لان الاختيار موكول الى فاعله اه سيدي احمد بن زيد الكبسي رحمه الله تعالى (٢) ولو سلمنا ذلك لم يضرنا فان غايته الاخبار من عالم الغيب بالواقع من اختياره لترجيح جنبة الكفر على جنبة الايمان وذلك لاينافي التمكن والاختيار اه من خط قال عن خط الامام المتوكل على الله اسمعيل رحمه الله تعالى (٣) والمشهور في التواريخ أنها بلغته السورة اه (٤) جعل المحلي في شرح الجمع هذه الشبهة أعني تكليف مثل أبي لهب بتصديقه صلى الله عليه وآله وسلم للقائل بوقوع الممتنع بالذات وقرره بالتقرير السابق وأما القائل بوقوع الممتنع بالغير فذكر في حجته أنه تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين » فامتنع إيمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره ولما كان هذا التقرير مما يمكن اجراؤه في جانب أبي لهب بان يقال أنه تعالى كلفه بالايمان وقد علم عدمه منه جعل مولانا شرف الاسلام هذه الشبهة شاملة للفريقين ومنطبقة على المذهبين باختلاف التقريرين روماً للاختصار وعدولا عن التطويل بتخصيص كل فريق بشبهة وانما اقتصر في متن الكتاب على التقرير الاول المختص بالامتناع بالذات لما فيه من الدقة واحتياجه في الجواب عنه الى مزيد عناية فتأمل ذلك والله الموفق وهو سبحانه أعلم اه من خط السيد صلاح بن الحسين الأخفش رحمه الله

(قوله) الايمان الشرعي الخ ، فحينئذ لم يجتمع في هذا التكليف الضدان أو النقيضان اذ الأول مجرد الاعتقاد والثاني فعل الطاعات والمراد بالطاعات مايشمل الاعتقاد ليحصل مجموع الايمان الشرعي

لغيره لانه تعالى لما اخبر عنه بانه لايؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعاً فلو آمن لوقع الخلف فى خبره تعالى وهو محال فاذا أمر بالايمان والحال هذه فقد أمر بما هو ممكن فى نفسه وان كان مستحيلا لغيره(١) كما يقولون فى من علم الله تعالى أنه لايؤمن وستطلع ان شاء الله تعالى على بطلان عده فى المحال ﴿ مسئلة ﴾ اختلف في تكليف الكافر بفروع الايمان فقال أصحابنا والجمهور (الكافر مكلف بالفروع (٢)) للايمان ومخاطب بها كما أنه مكلف بالاصل الذي هو الايمان اتفاقاً والخلاف فى ذلك لجمهور الحنفية وهو مروي عن الاسفرايني من الشافعية قيل هو أبو اسحق وقيل هو أبو حامد(٣)، وقيل ان الكافر مكلف فى حال كفره بالنواهي(٤)

(١) قال ابن السبكي ألا ترى أن الصادق اذا أخبر بان زيداً سيكفر غداً يجب عليك تصديقه ثم يحرم عليك أن تجعل زيداً كافراً فابو جهل والحال هذه انما كلف بان يصدق بانه لايؤمن سواء كان على الجملة أو على التفصيل لا بأن يجعل الخبر صادقاً ويسعى في عدم إيمان نفسه اه من شرحه للمختصر (٢) قال ابن القشيري والقائلون بانهم غير مخاطبين انقسموا فمنهم من قال مستحيل عقلا ومنهم من قال شرعا ومعنى ذلك أن المكلف بما هو مشروط بشرط مع نهيه عن ايقاعه في حالة عدم الشرط يصير مكلفاً بان يفعل وان لا يفعل وهذا محال عقلا والقائل بالمنع الشرعي يقول أنهم لما لم يجبروا عليها واذا اسلموا فلا شيء عليهم فيما مضى فلا تكليف شرعاً وجوابهما ظاهر اما الاول فلانه ما كلف أن يفعله بلا شرط بل ان يوقع الشرط ثم المشروط وسيأتى فيه تحقيق من كلام امام الحرمين وغيره وأما الثانى فجوابه ان عدم قضائهم تخفيف اه من شرح البرماوى (٣) قال الامام في المحصول هو ابو حامد وفي المنتخب هو أبو اسحق اه قال في النبلاء الامام العلامة الاوحد الاستاذ أبو اسحق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران الاسفرايني الشافعي الملقب ركن الدين أحد المجتهدين في عصره وصاحب المصنفات الباهرة ثم قال توفى يوم عاشوراء سنة ٤١٨ بنيسابور اه ثم نقل الى اسفراين اه ابن خلكان (٤) في شرح البرماوى نعم قطع بعضهم بانهم مكلفون بالمناهي وان الخلاف انما هو في الاوامر وجرى عليه الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني في اصوله فقال لاخلاف بين المسلمين ان خطاب الزواجر من الزنا والقذف متوجه عليهم كالمسلمين قال الشيخ تقي الدين وهي طريقة جيدة اه (*) واعلم ان ابن المرحل في كتاب الاشباه والنظائر قد انعكس عليه هذا المذهب فحكى أنهم مخاطبون بالاوامر دون النواهي ورده حكاية الاستاذ الاجماع كما سبق اه من شرح البرماوى « فان قلت » قد استشكل الفرق بين قول الاكثر ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف وقولهم في المسئلة السابقة في مقدمة الواجب بانه اذا وجب وجب تحصيل الشرط « قلت » الكلام في حصول الشرط الشرعي بالنسبة الى الصحة فعندنا لاتتوقف صحة التكليف على حصوله والمسئلة المتقدمة بالنسبة الى الواجب نفسه اذا توقف على أمر آخر شرطاً أوغيره هل يوجب المقدمة فهنا امران لاتعلق لاحدهما بالآخر اه تشنيف المسامع

(قوله) الكافر مكلف بالفروع ، جعل المؤلف عليه السلام هذه المسئلة في تكليف الكافر وهو كما ذكره الامام المهدي عليه السلام وصاحب الفصول « واعترض » ذلك الشيخ في شرح الفصول بان ماذكره مسئلة فرعية انما فرضها الاصوليون مثالا للقاعدة الاصولية وهي أن حصول الشرط الشرعي هل يشترط في صحة التكليف كالعقلي أم لا ولم يذكر الآمدي وابن الحاجب الا المسئلة الاصولية وفرضاها في بعض الصور الجزئية وهي تكليف الكافر بالفروع تقريباً للفهم وتسهيلا للمناظرة والمراد بالشرط شرط صحة الفعل كالايمان للطاعات لاشرط الوجوب أو وجوب الاداء للاتفاق على أن حصول الاول شرط في التكليف بوجوبه ووجوب أدائه والثانى شرط في التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه « قال » السعد وهو في الاوامر ظاهر دون النواهي اذ لامعنى لكون الايمان شرطاً شرعياً لترك الزنا أو لصحته « وأجاب » بعض أهل الحواشي بان قوله تعالى « ومن يفعل ذلك يلق أثاما » إشارة الى المحرمات فيمكن أن يقال اذا كان المطلوب في النهي هو الكف فلا يبعد أن يشترط في إيجاب الكف من الزنا الايمان « نعم » اذا جعل المطلوب النفي لم يكن الايمان شرطاً شرعياً لصحته على أنه يمكن أن يقال صحة ترك الزنا بان يترتب عليه الثواب انما يحصل بعد الايمان ويراد بالصحة هنا غير المعنى الاصطلاحي قال وفيه تكلف « فائدة » والمراد بالشرط مايكون الوجوب غير مقيد به فالمعنى أنه لايشترط في التكليف بالواجب المطلق حصول ماهو مقدمة له فهؤلاء المنازعون توهموا أن وجوب المكلف به يقيد بحصول الشرط الشرعي ذكر معنا هذا البعض من أهل الحواشي

(قوله) لترك الزنا أو لصحته ، أي صحة الزنا حتى يكون الكافر الزاني والمؤمن التارك للزنا سواء في الحكم اه علوي ح

(قوله) اذا جعل المطلوب النفي ، كان في الأصل النهي ثم ضرب عليه وصحح ماترى اه ح

دون الاوامر وقدقيل ان هذا(١) الخلاف في غير المرتد فاماهو فمتفق على أنه مخاطب بالفروع وقيل أنه فيما عدا الجهاد (٢) من الفروع وأما هو فمتفق على عدم التكليف به لامتناع قتالهم أنفسهم « واعلم » أنه لاأثر لهذا الخلاف في الاحكام الدنيوية (٣) للاتفاق على امتناع الصلوة مع الكفر وسقوط القضاء بالاسلام وانما أثره في الاحكام الاخروية فالقائلون بخطابه يجزمون بعقابه على ترك الصلوة ونحوها عقاباً زايداً على ترك الايمان والقائلون بعدمه يجزمون بعدم العقاب الا على ترك الايمان « احتج » المثبتون بما أشار اليه بقوله (لتناول الاوامر العامة له) كقوله تعالى « يأيها الناس اعبدوا ربكم » وقوله « ولله على الناس حج البيت » وجه الاستدلال ان الايات العامة تناولهم والكفر لايصلح مانعاً من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان كالحدث فانه ليس بمانع من التكليف بالصلوة بالاتفاق (٤) لان المحدث متمكن من ازالته « احتجوا » ثانياً بقوله (ولآيات الوعيد) للكفار على ترك الفروع وهي كثيرة (كويل للمشركين) الذين لايؤتون الزكوة وقوله تعالى « والذين لايدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق » الى قوله

---

(١) قوله ان هذا الخلاف في غير المرتد ﴾ قال الأسنوى وذكر الامام في المحصول في أثناء الاستدلال مايقتضى أن الخلاف في غير المرتد ونقل القرافي وغيره عن الملخص للقاضى عبدالوهاب حكاية اجراء الخلاف فيه أيضاً اه ﴾ لأنها قد تعلقت به أحكام الاسلام ولهذا لايقبل منه الا الاسلام أو السيف اه نظام (٢) في شرح البرماوى بعد حكاية الاقوال الخمسة المذكورة هنا والسادس الوقف لتعارض الأدلة حكاه سليم في التقريب عن بعض الأشاعرة وأبو حامد الاسفرايني عن الاشعرى نفسه وفي المدارك لامام الحرمين يعزى للشافعي ترديد القول في خطاب الكفار بالفروع ونصه في الرسالة أنهم يخاطبون فيحتمل أنه أشار بالترديد الى الوقف ويحتمل أنه أشار الى أن له قولين اه (٣) أى الشرعية اه (*) مثله في منهاج البيضاوى قال الأسنوى في شرحه دعواه أنه لافائدة له في الدنيا باطل بل له فوائد ، منها تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره والزامه الكفارات وغير ذلك ، ومنها اذا قتل الحربى مسلماً ففى وجوب الدية أو القود خلاف مبنى على هذه القاعدة كما صرح به الرافعي ، ومنها أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبنى على هذه القاعدة أيضاً وان كان المشهور في الفرعين خلاف قضية البناء ، ومنها اذا دخل كافر الحرم وقتل صيداً فان المعروف لزوم الضمان قال في المهذب ويحتمل أن لايلزمه وهذا التردد مبناه على القاعدة ، ومنها فروع كثيرة نقل القاضى عن محمد بن الحسن عليه السلام الوجوب فيها تعليلا بذلك ومذهبنا الوجوب لعدم دم الاساءة على الكافر اذا جاوز الميقات ثم أسلم فأحرم ووجوب زكوة الفطر على الكافر في عبده المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض اذا كانت الكافرة تحت المسلم اه (٤) قد يقال فرق بين الحدث والكفر فان الحدث يمكن الفعل بعد رفعه والكفر لايمكن الفعل لامع بقائه ولا بعد رفعه وامكان الفعل شرط في التكليف فينظر اه وأقول هذا فرق من وراء الجمع لأنه يعنى الفرق بين المزيلين أعنى الغسل والاسلام وهو لايضر لأن القياس من المؤلف فيما بين الوصفين المانعين وهما الكفر والحدث ولم يبد بينهما فرقاً اه سيدى احمد بن زيد رحمه الله تعالى

(قوله) دون الأوامر ، سيأتى وجه الفرق بينهما عندهم (قوله) وقد قيل ان هذا الخلاف في غير المرتد ، ذكره في الفصول قال الشيخ رحمه الله تعالى لالتزامه احكام الاسلام ولهذا يجب عليه قضاء مافاته من الصلوة في ردته قال والمذهب ان حكمه في القضاء حكم الأصلي وانها تسقط عنه بالاسلام فلا فرق (قوله) كالحدث الخ ، اعتمد المؤلف عليه السلام ماذكره في الحواشي من أن نزاع الحنفية ليس الا في تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلوة على المحدث وصرح بذلك الشيخ في شرح الفصول حيث قال الظاهر أنه ليس خلاف الحنفية في كل شرط شرعي بل في الايمان فقط فلذا قال المؤلف اتفاقاً واعترض ذلك بعض أهل الحواشي بأن الذي يلوح من دليل الحنفية التعميم لكل شرط

« ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا(١) » قال بعض المفسرين تضعيف العذاب لانضمام الكبيرة الى الكفر وقوله تعالى (ماسلككم في سقر) قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ، وفيها دلالة على أنهم يعاقبون على ترك الصلوة والزكوة ، ولا يقال أنه تعالى انما حكى عنهم تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكوة ومن الجائز أن يكون تعليلا بخلاف الواقع كحكايته عنهم فى قوله تعالى « والله ربنا ما كنا مشركين » وقوله تعالى « ما كنا نعمل من سوء » ونحوهما ومن المعلوم أنهم كانوا على خلاف ذلك ولم يكذبهم فى شيء منه فعلمنا ان التكذيب غير واجب ، لانه يجاب (٢) بوقوع التكذيب فى قوله تعالى « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » وقوله تعالى « بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون » ولو سلم فترك التكذيب لا يحسن هاهنا لانه لو كان تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكوة كذبا لما كان لحكايته عنهم فائدة بخلاف ترك التكذيب فى المواضع التي حكاها الله تعالى عنهم فانه لا يحسن لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم فيها(٣) وتكون الفائدة من ذكر تلك الاشياء بيان نهاية مكابرتهم وعنادهم فى الدنيا والاخرة وأما هاهنا فلم يكن للعقل مدخل فى معرفة كذبهم والله تعالى لم يبين لنا كذبهم فلو كانوا كاذبين فى تعليلهم لم يحصل من حكايته غرض أصلا فتكون الاية عرية عن

(قوله) ومن يفعل ذلك يلق أثاما، فانه أشارة لما سبق من الشرك وقتل النفس والزنا لأن جعله إشارة الى البعض كالشرك مثلا عدول عن الظاهر وفيه دليل على حرمة الكل لانه لامعنى لضم غير الحرام الى الحرام في استحقاق العقاب وبالجملة لابد أن يكون لكل من المذكورات مدخل في استحقاق العذاب ولا نعني بالحرام سوى هذا (قوله) وفيها دلالة على أنهم يعاقبون على ترك الصلوة، لأن في تقرير الحكاية وترك الانكار تصديقا لهم ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لذلك ليظهر في كلامه توجه السؤال الآتى إذ لو ذكره هنا لم يتوجه بعده السؤال (قوله) لا يحسن هاهنا، أي في قوله « ماسلككم » الآية

(١) وجه الاستدلال ان قوله ومن يفعل ذلك عام للعقلاء سواء كانوا كفارا أو غير كفار وان قوله ذلك إشارة الى جميع ماتقدم من الشرك وقتل النفس والزنا لأن جعله اشارة الى البعض كالشرك مثلا خلاف الظاهر واذا جعل اشارة الى جميع ماتقدم كان الكل حراما اذ لامعنى لضم غير الحرام الى الحرام في استحقاق العقاب واذا كان كل واحد من المذكورات حراما كان لكل منها مدخل في استحقاق العقاب فيكون تضاعف العذاب والخلود فيه في مقابلة الجميع فلو لم يكن الكفار مكلفين بالفروع لما استحقوا العذاب بفعل هذه المحرمات ، ولقائل أن يقول هذه الآية لا تكون حجة على القائلين بالتفصيل بين الأوامر والنواهي اه جواهر

(٢) قوله لأنه يجاب ، متعلق بقوله لا يقال الخ واذا كان السؤال في غاية الضعف قيل فيه لا يقال كما انه اذا كان قويا قيل ورد عليه أو نحو ذلك ، وحاصل هذا الجواب ان قولكم لم يكذبهم في شيء منه مردود فانهم لما قالوا « والله ربنا ما كنا مشركين » كذبهم الله عقيب ذلك بقوله « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » ولما قالوا ما كنا نعمل من سوء كذبهم عقب ذلك فقال « بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون » ومعنى بلى كنتم تعملون السوء واذا كذبهم فيما يعلم العقل كذبهم فيه وجب تكذيبهم فيما يحتمل الصدق والكذب وهو قولهم لم نك من المصلين ولم يكذبهم فيه بل أقر كلامهم فدل على صدقه ، وقوله ولو سلم يعني ولو سلم أنه لم يكذبهم في الآيتين المذكورتين بان يقال يحتمل انه تأخر نزول قوله تعالى « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » وقوله تعالى « بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون » عن نزول الآيتين قبلهما فترك التكذيب هنا أي في قولهم « لم نك من المصلين » لا يحسن الخ اه لسيدي عبدالقادر بن احمد (٣) عبارة السعد لأن في تقرير الحكاية وترك الانكار تصديقا لهم وانما يترك الانكار حيث يستقل العقل بمعرفته وهي أخصر وأوضح كما لا يخفى اه

(قوله) ولا يصح أن يكون الوعيد على مجرد التكذيب ، أي التكذيب بيوم الدين الذي هو عدم الايمان (قوله) عديمة الأثر ، أي الفائدة في اقتضاء هذا الحكم وهوسلوك سقر (قوله) تأويل المصلين بأهل الصلوة ، أي يحمل المصلين على المسلمين بأن يراد بالمصلين أهل الصلوة كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم نهيت عن قتل المصلين (قوله) لغنا قوله ولم نك نطعم المسكين ، هذا التأويل انما يتم على تقدير تسليم ان المراد بالمصلين المسلمين وهو غير مسلم لفوات المناسبة مع هذا التأويل في قوله « ولم نك نطعم المسكين » بانه عبارة عن الزكوة لأنه الاطعام الواجب ولأنه اذا كان التعذيب على ترك الاسلام لم تجب عليهم الزكوة عند المخالف فلا يصح التعذيب على تركها فينافي هذا التأويل كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه (قوله) لسقوط الامر عنه ، لعدم وجوب القضاء اتفاقاً (قوله) فرعه ، أي فرع الامر (قوله) والحق ، لما كان الجواب الأول الزامياً أجاب المؤلف عليه السلام بما تنحل به الشبهة فقال والحق ان ذلك أي عدم امكان الامتثال ضرورة بشرط وصف الموضوع لأنه يرجع الى قولنا الكافر لايمتثل بالضرورة بشرط كونه كافراً كما ذكره بعض أهل الحواشي (قوله) لاينافي الامكان الذاتي ، فالامتثال حال الكفر ممكن بمعنى ان عدمه ليس بضروري لأن الكفر الذي لأجله امتنع الامتثال ليس بضروري فعدم الامتثال التابع له ليس بضروري بالاولى (قوله) ويستوي الفعل والترك ، هذا اشارة الى مذهب المفصلين وشبهتهم والجواب عنها ، فالظاهر أنه معطوف على قوله والكفر غير مانع

الفائدة ولايصح ان يكون الوعيد على مجرد التكذيب لاستلزام كون سائر القيود(١) عديمة الأثر في اقتضاء هذا الحكم فيكون ذكرها عبثاً(٢) ولايفيد تأويل المصلين بأهل الصلوة لغنا(٣) « ولم نك نطعم المسكين » في ثبوت المدعى « احتج » النافون بان الكفر مانع عن الاتيان بالفروع فلا يمكن الامتثال والتكاليف فرع الامكان وذلك لان الامتثال إما في حال الكفر ولايمكن واما بعده ولايمكن أيضاً لسقوط الامر عنه (٤) والامتثال فرعه(٥)، (و) الجواب لانسلم ان (الكفر) مانع عن الاتيان بالفروع وانما يكون مانعاً لو كان رفعه مستحيلا لكنه (غير مانع لامكان رفعه) بان يسلم ويفعل وعدم امكان الامتثال حال الكفر يلزم مثله في المحدث ، والجواب الجواب والحق ان ذلك ضرورة بشرط وصف الموضوع(٦) والضرورة الوصفية لاتنافي الامكان الذاتي(٧) « احتج » المفصلون بان النهي يقتضي ترك المنهي عنه وتركه مع الكفر ممكن والامر يقتضي الامتثال والامتثال مع الكفر غير ممكن لان النية في الامتثال لابد منها ونية الكافر غير معتبرة (و) الجواب أنه (يستوي الفعل والترك) في

---

(١) وهي نك « من المصلين الخ (٢) وذلك باطل لان الله تعالى رتب الحكم عليها أولا في قوله تعالى «لم نك من المصلين، ولم نك نطعم المسكين » فان قيل اذا وجد الامر بالمستقل لم يجز احالة الحكم على غيره ، قلنا لعل الحصول في الموضع المعين من الجحيم ما كان لمجرد التكذيب بل لمجموع هذه الامور وان كان مجرد التكذيب سبباً لدخول مطلق الجحيم اه محصول با كثر اللفظ (٣) قال الامام الحسن بن عز الدين عليه السلام لفوات المناسبة في قوله « ولم نك نطعم المسكين » إذ هو عبارة عن الزكوة لانها الاطعام الواجب فيحمل على ان المراد فاعل الصلاة ليتجاذب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة اه قال الامام المهدى عليه السلام لأن الظاهر خلاف ذلك ، سلمنا فهذا لايستقيم لهم في قوله « ولم نك نطعم المسكين ، وكنا نخوض مع الخائضين » فان هذين مصرحان بان عقابهم بالاخلال بذلك لا بترك الاسلام قطعا فهما على مايقتضيه المنطوق لا المفهوم اه (٤) بالاسلام لان الاسلام يجب ماقبله اه (٥) يعني الامر كالامر بالكتابة والقلم حاضر تمكنه تناوله اه برماوى (٦) بان يقال الكفر مانع من الاتيان بالفروع مادام كافراً لادائماً ، وقوله الضرورة الوصفية يعنى المقيدة بقوله مادام كافراً اه من خط سيلان (٧) قال سعد الدين وتحقيقه ان الكفر الذى لاجله امتناع الامتثال ليس بضرورى فكيف امتناع الامتثال التابع له وحاصله ان الضرورة الوصفية لاتنافي الامكان الذاتى وفي تسميتها الضرورة بشرط وصفية المحمول نوع تسامح وكأنه شبه ثبوت الوصف العنوانى للذاتي بثبوت المحمول للموضوع اه « قلت » وكأن المؤلف عليه السلام عدل هنا الى قوله ضرورة بشرط وصف الموضوع لاجل هذا التسامح والله أعلم اه

(قوله) هذا اشارة الخ ، بل الظاهر انه استئناف اذ قوله الكفر الخ سيق لبيان القول الثانى وقوله ويستوي الخ بيان للقول الثالث

إمكانهما من الكافر كما بيناه فلا يحتاج الى إعادته ﴿ مسئلة ﴾ في بيان المكلف به (١) والخلاف فيه (قيل المكلف به في النهي فعل هو الكف) للنفس عن الفعل (٢) وهذا قول جمهور الاشعرية وابي علي الجبائي وأبي القاسم البلخي وغيرهم وهو مروي عن القاسم الرسي ومحمد المرتضى عليهما السلام وهو قول والدنا المنصور بالله قدس الله روحه (لانه) أي الفعل هو (المقدور لانفي) الفعل (لانه عدم محض فليس أثراً للقدرة) ولان العدم ثابت قبل القدرة واستمر ولا يكون الثابت قبلها أثراً لها ، قال ابو علي وابو القاسم ولان العبد لايخلو عن الفعل فلا يكون المكلف به نفياً محضاً

---

(١) أى في النهي وكانه ترك التقييد لظهوره من السياق اه (٢) وفي صحيح مسلم في بيان اسم الصدقة يقع على كل نوع ﴿ حدثنا ﴾ أبو بكر بن أبي شيبة ﴿ حدثنا ﴾ أبو اسامة عن شعبة عن سعيد بن أبي بردة عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال على كل مسلم صدقة ، قال أرأيت ان لم يجد قال يعتمل بيده فينفع نفسه ويتصدق قال أرأيت ان لم يستطع قال يعين ذا الحاجة الملهوف قيل له أرأيت ان لم يستطع قال يامر بالمعروف أو الخير قال أرأيت ان لم يفعل قال يمسك عن الشر فانها صدقة اه من خط سيدي العلامة عبدالقادر بن احمد (*) قال السبكي في طبقاته أقول لقد وقفت على ثلاثة أدلة تدل على أن الكف فعل لم أر أحداً عثر عليها، أحدها قوله تعالى وقال الرسول يارب ان قومى اتخذوا هذا القرآن مهجوراً فتأمله الى أن قال والحاصل أن الاخذ التناول والمهجور المتروك فصار المعنى تناولوه متروكا أى فعلوا تركه وهو واضح على جعل اتخذ في الآية متعدياً الى اثنين ثانيهما مهجوراً وهو الواقع فيها ولايجوز أن يكون متعدياً الى واحد لئلا يختل المعنى اذ يلزم أن يكون القوم اتخذوا القرآن ويكون مهجوراً حالا فيلزم اتخذوه في حال كونه مهجوراً وهو عكس المعنى فانهم اتخذوا هجره ولم يتخذوا اقامته الى أن قال فتعين كون اتخذ هنا متعدياً وهو واضح متعين في هذه الآية وفي قوله تعالى واتخذ الله ابراهيم خليلا لأن المعنى على أنه اتخذ خلته لا انه اتخذ ذاته في حال خلته وفي قوله تعالى « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه » وأنا أقول في الآية دليلان لمسئلتين مسئلة من علم الاصول وهي أن الترك فعل كما أوضحت لك ومسئلة من علم النحو وهي الرد على القرافي في دعواه ان الثانى من مفعولي ظننت وأخواتها حال لامفعول ثان وقد رد عليه النحاة بوقوعه مضمراً نحو ظننتكه ولو كان حالا لم يجز لأن المضمرات معارف والاحوال نكرات وفيما تلوت من الآيات الثلاث رد عليه فانه يلزمه اختلال المعنى ، والثاني حديث أبي جحيفة وساق سنده الى ابي جحيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « أى الأعمال أحب الى الله » قال فسكتوا فلم يجبه أحد « فقال حفظ اللسان » ، والثالث قول قائل المسلمين من الانصار رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعمل بنفسه في بناء مسجده

لئن قعدنا والنبي يعمل * لذاك منا العمل المضلل اه المراد نقله باختصار ذكره في خطبة كتابه في الكلام على الايمان والحق انه احتجاج غير ناهض فان الترك هنا مستلزم لفعل فان ترك القرآن انما هو ترك أحكامه كما أشارت اليه عبارة الكشاف ، مثلا يحلل شيئاً فيحرمونه ويحرم شيئاً فيحللونه ومثل ذلك فعل قطعاً فايقاع فعل الاتخاذ على الترك وصحة حمل أحدهما على الآخر لايتعين أن يكون للتصادق لجواز أن يكون لاستلزام الترك فيما نحن فيه الفعل وهو ظاهر اه من أنظار حسام المحققين زيد بن محمد قدس سره

و (قوله) كما بيناه ، إشارة الى ماسبق من الاستدلال على التكليف بالاوامر العامة وآيات الوعيد ومن أنه يمكنه دفعه بان يسلم الخ (قوله) هو الكف ، وقيل فعل الضد كذا في الجمع فلو قال المؤلف عليه السلام هو فعل الضد لشمل الكف وفعل الضد فان المؤلف عليه السلام قد أطلق الضد على الكف كما تقدم وفيه ماعرفت وسيأتي الاكتفاء بفعل الضد في قول المؤلف فيتوجه الخطاب الى فعل الضد (قوله) عدم محض ، يعني والقدرة أثرها الايجاد فليس عدم الفعل أثراً وكأن المؤلف عليه السلام انما قال عدم محض ليخرج مثل امتنع وأبى فانهما وان كانا عدمين لكن ليسا بعدم محض والله أعلم

فتأمل والله أعلم اه ح عن خط شيخه (قوله) إشارة الى ماسبق ، هو اشارة الى قوله يمكنه رفعه بان يسلم الخ فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) وان لم يشأ لم يفعل « حاصله » انا لانفسر القادر بالذي ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء أو لم يشأ فعل عدم الفعل بل بالذي ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء أو لم يشأ الفعل لم يفعل لأنه فعل العدم « قلت » فيظهر قول المؤلف عليه السلام فيدخل في المقدور عدم الخ (قوله) وكان الفعل مايصح ترتبه الخ ، هذا دفع لما قيل أنه يصدق على عدم الفعل ممن وجب منه الفعل بالذات أنه لم يشأ فلم يفعل وليس عدم فعله أثراً لقدرته بالاتفاق . ووجه الدفع أنه قد اعتبر في كون العدم أثراً أنه لم يشأ فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل وهذا ماأراده بقوله وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية وبه يظهر قوله عليه السلام ويخرج عنه من العدم ماليس كذلك (قوله) اذ يمكنه أن يفعل فيستمر الخ ، قال بعض أهل الحواشي فيصير الحال ان كون العدم أثراً للقدرة انما هو بالعرض بمعنى ان القدرة لاترفعه لا بمعنى أن القدرة تفعله وتوقعه كما في الوجود فالمراد بكون الفعل مكلفاً

لاستحالته فيتوجه الخطاب الى فعل الضد(١)(وقيل) بل المكلف به في النهي (نفي الفعل) وهذا قول ابي هاشم وجمهور المعتزلة والغزالي واحد قولي القاضي ابي بكر الباقلاني وهو اختيار الامام المهدي احمد بن يحيى عليهما السلام(٢) لانه واقف على اختيار العبد للقطع بان القادر المختار هو من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل(٣) فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم مشية الفعل وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية ويخرج عنه من العدم ماليس كذلك (ولا نسلم انه) اي النفي (ليس اثراً)للقدرة (فان استمراره يصلح لذلك) اى لكونه اثراً لها اذ يمكنه ان لا يفعل فيستمر النفي(٤)

---

(١) وفيه نظر لأن النهي قسيم الأمر والامر طلب الفعل فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان أمراً ولكان النهي من الأمر، وقسيم الشيء لايكون قسماً منه اه زركشي على الجمع ، ولقائل أن يقول انما كان الضد مطلوباً بطريق الاستلزام للنهي فالاقسام بالقصد متمايزة اه (٢) والسيدين م بالله وأبي ط وص بالله والسيد مانكديم والامير الحسين ونسبه في الفصول الى جمهور أئمتنا اه (٣) هذا محل بحث ونظر فليراجع في حاشية ميرزاجان فقد أطال فيه وأطاب اه وقد نقلنا هنا في الحاشية التى على سيلان من حاشية ميرزاجان ماقيه الكفاية فطالعه وفي نجاح الطالب أبحاث هنا نفيسة اه (٤) فالحق أن نذهب الى ان عدم الفعل مقدور لابمعنى ان في قدرتنا ان نفعله ونحدثه حتى يقال أنه عدم وأزلي لايصلح لذلك بل بمعنى ان في قدرتنا ابقاؤه على حاله بان لانفعل وأن نقطع استمراره بالاتيان بالفعل وعلى ماقررناه يظهر الجواب عن قول الكعبي في نفي المباح اذ لايتوقف ترك الحرام على فعل وجودي مضاد له حتى يكون ذلك واجباً لأنه مقدمة الواجب فتأمل « والحاصل » انا نعلم بالرجوع الى الوجدان في مثل تلك الصورة أنه لايصدر من المكلف فعل وجودي بل انما يحصل باستمرار العدم فان اريد بالمكلف به مايقابل العدم فلا وجه للعدول وان اريد فعل وجودي غير ذلك فقد عرفت عدمه اه ميرزاجان

به هو هذا المعنى وهو أن العبد مكلف بانه لم يرفع استمراره

(قوله) حاصله انا لانفسر الخ ، أقول فيه بحث اما أولا فلان كلامه رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم تتعلق به المشية وليس كذلك بل عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على عدم ارادة الوجود على ماهو مصرح به في الكتب الكلامية واما ثانياً فلان تفسير القادر بما ذكر تفسير منسوب الى الفلاسفة وليس مرضياً عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة أثبتوا هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى الاختيار ولا ينافي الايجاب فالاصوب أن يقال انا لانفسر القادر بالذي ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء أو لم يشأ فعل عدم الفعل بل بالذي يصلح منه الفعل ان شاء فعل وجوده ويصلح منه الترك إن شاء أو لم يشأ فلم يفعل شيئاً لأنه فعل العدم . وأما ماقيل عليه من أنه لايكفي في كون العدم أثراً مجرد أنه لم يشأ فلم يفعل لأن مالم يفعل الموجب بالذات يصدق عليه أنه لم يشأ فلم يفعل وليس أثراً للقدرة بالاتفاق فاقول مدفوع عنه رحمه الله لانه اعتبر في كون العدم أثراً أنه لم يشأ فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل فيخرج مالم يفعل الموجب بالذات « والحاصل » أنه جعل عدم الفعل مستنداً الى عدم المشية التى كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القائل المعترض أنه لم يتنبه لقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية حيث ذكره قيداً لترتيب العدم على عدم المشية لدفع هذا الوهم فتدبر اه ملا ميرزاجان ح

وان يفعل فلا يستمر وماذكره أبو علي وأبو القسم مبني على أصل باطل وهو عدم جواز خلو العبد عن الاخذ والترك والاخذ عبارة عن الفعل الذي يباشره الفاعل في الحال ،والترك عبارة عن ضد ذلك الفعل لانقيضه ﴿مسئلة(١)﴾ في بيان وجوب تقدم التكليف بالفعل على حدوثه والخلاف في ذلك (و) المختار ان (التكليف بالفعل قبل حدوثه) بوقت يتمكن المكلف فيه من معرفة ماتضمنه(٢) ليمكنه الامتثال وهذا قول عامة العدلية والجويني والغزالي والآمدي وابن الحاجب وادعى الآمدي الاتفاق على جوازه حيث قال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل،واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فأثبته أصحابنا ونفاه المعتزلة ، وقال الجويني الذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لايرتضيه لنفسه عاقل(٣)، وقال الشيخ أبو الحسن الاشعري وبعض متابعيه كالرازي ان العبد انما يصير مكلفاً بالفعل عند مباشرته له (٤) قال الرازي والموجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مأموراً ولكنه ناقض قوله في استدلاله على جواز التكليف بمالا يطاق حيث قال ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بمالا يطاق (٥) ثم أن قوله في الامر انه اعلام بانه سيصير مأموراً في الزمن الثاني ان أراد انه اعلام بانه سيصير مأموراً بذلك الامر

---

(١) قال القرافي هي أعظم مسئلة في اصول الفقه مع قلة جدواها فانه لايظهر لها فائدة في الفروع اه من شرح أبي زرعة (٢) لأن المكلف مهما لم يعرف ذلك لم يمكنه الامتثال اه شرح فصول (٣) اذ هو خارق للاجماع ولأن القاعد في حال قعوده مكلف بالقيام الى الصلاة اه من شرح التحرير (٤) قال الاصفهاني في شرح المنهاج مالفظه قالت المعتزلة الفعل عند المباشرة واجب الصدور وكل ماهو واجب الصدور ليس بمقدور وكل ماليس بمقدور لا يتوجه التكليف اليه بالاتفاق فالتكليف انما يتوجه قبل المباشرة ، أجاب المصنف أى البيضاوى في متن المنهاج بانا لانسلم ان كل ماهو واجب الصدور ليس بمقدور فان وجوب الصدور اماأن يكون حال القدرة والداعية أوقبل القدرة والداعية فان كان قبل القدرة والداعية فهو ليس بمقدور وان كان وجوب الصدور حال القدرة والداعية فهو مقدور والكلام فيما هو واجب الصدور حال القدرة والداعية فحينئذ لايخرج عن كونه مقدوراً فيتوجه التكليف اليه «واعلم» أن هذه المسئلة قد اختلف تحريرها وتقرير مذاهب الاشاعرة والمعتزلة فيها في الاحكام والمختصر والمحصول والتحصيل والمنهاج ومنشأ هذا الاختلاف اضطراب كلام الشيخ أبي الحسن الأشعرى اه (٥) الى هنا كلام الرازى اه

(قوله) والترك ، عبارة عن ضد ذلك الفعل وهو الكف أوفعل الضد وقوله لانقيضه وهو عدم الفعل (قوله) بوقت يتمكن المكلف فيه الخ ، في القسطاس والفصول أقل مايجب التقدم باربعة أوقات وقت يسمع فيه الخطاب ووقت ينظر في حكمه ووقت يحصل فيه العلم أوالظن والوقت الرابع يأخذ في الفعل وعبارة المؤلف شاملة لأنه وصف الوقت بقوله يتمكن المكلف الخ والتمكن انما يحصل بهذه الاربعة لكن اماوصف الوقت الرابع بالتقدم ففيه خفاء (قوله) ماتضمنه ، الضمير عائد الى الأمر الدال عليه التكليف (قوله) وقال الشيخ أبو الحسن الى قوله انما يصير مكلفاً الخ ،هذا هو المنقول عنه في الكتب المشهورة كما ذكره السعد واماابن الحاجب وشارحه فقد نسبا الى الاشعري أنه يقول بثبوت التكليف قبل الفعل وانه باق حال حدوثه لاينقطع وعبارة ابن الحاجب قال الأشعري لاينقطع التكليف بفعل حال حدوثه

(قوله) ووقت ينظر في حكمه ، لعل الوقت الثاني والثالث فيهما تداخل تأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) عائد الى الأمر الخ ، لعله يعود الى التكليف فتأمل اه ح عن خط شيخه

فهو اعلام والزام ولانريد بالتكليف قبل الفعل الا الالزام به قبله ، وان أراد أنه اعلام بورود أمر آخر في حال الفعل فخلافه معلوم ضرورة (١) على انها حال استغناء عن الحث والتعريف وأيضاً يلزم ان يكون صيغة افعل للخبر لا للانشاء ، وتصريح الجويني وغيره بان الاشعرى لم ينص على جواز التكليف بما لا يطاق وانما اخذ له من قاعدتين ، احداها ان القدرة مع الفعل ، والثانية ان التكليف قبل الفعل يدل دلالة صريحة على ان المنسوب اليه في هذه المسئلة (٢) عكس مذهبه فيها « احتج » اصحابنا بوجوه ، منها انه لو كان التكليف بالفعل حال حدوثه لانتفت فائدته لان حالة الوجود حالة استغناء عن الحث عليه والتعريف به كما عرفت وهذا معنى قوله (والا انتفت فائدته) ، ومنها ان التكليف طلب اتفاقاً والطلب من حيث انه طلب يمتنع اجتماعه مع حصول المطلوب لان الطلب يستلزم ان لا يكون المطلوب حاصلا وقت الطلب اتفاقاً والا لزم طلب الحاصل وانه محال (٣) واذا كان كذلك لزم ان يكون الطلب منافياً لحصول المطلوب وقت الطلب لوجوب وجود المنافاة الضرورية بين عين الملزوم ونقيض اللازم (٤) « احتج » الاشعري ومن وافقه (٥)

---

(١) اذ لا امر آخر حال الفعل بالاتفاق اه (٢) وهو انه انما يصير مكلفاً عند مباشرته لانه ذكر في احدى القاعدتين ان التكليف قبل الفعل وهو ينافي ماذكر هنا اه (٣) لانه تكليف بغير الممكن اه (٤) واللازم أن لا يكون المطلوب حاصلا وقت الطلب ونقيضه حصوله وقت الطلب اه (٥) والتحقيق أنه قبل المباشرة تكليف بايقاع الفعل في الزمن المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدوراً ومختاراً له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى إيقاعه وانما الممتنع تكليف مالا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع قولهم ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفاً بتحصيل الحاصل اه زركشى على الجمع والله أعلم واحكم (*) قال الشيخ نجم الدين محمد بن جلال الدين عبد القادر الواسطي رحمه الله تعالى في شرحه للمنهاج مالفظه قال السيد العبرى « واعلم » ان الكلام في المسئلة مشكل لان الفعل قبل القدرة أعنى القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التأثير ممتنع الصدور وعندها واجب الصدور وحينئذ يلزم على مذهب المعتزلة كون الممتنع مكلفاً به وعلى مذهب الاشاعرة كون الواجب الصدور مكلفاً به وكلاهما مستلزمان للتكليف بالمحال لكونه على أحد المذهبين تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط وعلى الثاني تكليفاً بتحصيل الحاصل اه كلامه ولعله ما أومى اليه الزركشى في جوابه السابق عن معنى هذا اه

(قوله) فهو اعلام والزام ، يعني أن الاعلام بما يتضمنه الامر لايخرجه عن كونه أمراً ألا ترى ان اوامر القرآن متقدمة على أفعالنا وهي أمر لنا بالاتفاق والواحد منا يأمر غيره قبل حال الفعل ويسمى آمراً له هكذا ذكره الامام المهدي عليه السلام وقرره الشيخ العلامة في شرح الفصول واعترضه في القسطاس بمنع كون أوامر القرآن أمراً لنا بل انما يثبت الحكم في حقنا بدليل منفصل من اجماع أو نحوه « قلت » وما ذكره يناسب القول بان القرآن خطاب للموجودين وماذكره أصحابنا متوجه ان سلم المخالف أن الأمر المتقدم الزام فانه ذكر أبو الحسين أن الأشاعرة أرادوا أن الأمر اذا تقدم لا يسمى أمراً فاذا حضر سمي أمراً لكنه قال وهو باطل بالاجماع على أن الواحد منا مأمور بالصلوة قبل حضور وقتها (قوله) وتصريح الجويني مبتدأ خبره يدل الخ ، وذلك لقوله أن التكليف قبل الفعل وهو موافق لما سبق للمؤلف عليه السلام في بحث التكليف بالمحال حيث قال وادخل فيه الاشعري جميع التكاليف لانتفاء القدرة حال التكليف لتقدمه على الفعل والقدرة انما هي حال الفعل (قوله) والا انتفت فائدته ، أي التكليف وهو الابتلاء لأنه انما يتصور عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا (قوله) ومنها ان التكليف طلب اتفاقاً الخ ، حقق المؤلف عليه السلام هذا الاستدلال بوجه لا يرد عليه ماأورده السعد على تقرير ابن الحاجب وشارحه وقد بيناه في حاشية على الحاشية (قوله) بين عين الملزوم ، وهو الطلب و (قوله) ونقيض اللازم ، وهو حصول المطلوب

بانه لو وقع التكليف قبل الفعل لكان تكليفاً بمالا قدرة عليه وهو محال (١)، بيان الملازمة من وجهين، احدهما ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال، وثانيهما ان قدرة العبد عرض والعرض لايبقى زمنين فلو تقدمت عدمت عند حدوث المقدور فلا يكون متعلقاً بها واما بطلان اللازم (٢)فظاهر «واجيب» بمنع الملازمة، والوجهان المذكوران فى بيانها ينتقض أولهما بقدرة الله تعالى عندكم فانها ثابتة فى الازل بدون المقدور والالزم قدم العالم(٣)، والصحيح ان معناهامعنى التمكن(٤)من الفعل وانما يعقل قبله، وثانيهماممنوع فى جميع الاعراض ولوسلم فلانسلم زواله لاالى بدل بل يلحقه(٥)امثاله، (و)لو سلمت الملازمة فانه (يلزم من كون القدرة حاله(٦)) خاصة (سلب التكاليف(٧)) اذيقول كل عاقل لاأفعل حتى اكلف (٨) ولم اكلف حتى أفعل (و) يلزم منه ان (لايكون) المكلف (مأموراً (٩) ان لم يفعل) ماامر به والمعلوم من الدين خلافه

---

(١) هذا يوافق ماتقدم ان الاشعرى لم ينص على جواز تكليف مالايطاق اه (٢) وهو قوله لكان تكليفاً بمالا قدرة عليه اه (٣) اذ القدرة لاتفارق مقدورها عندكم والعالم مقدور فيلزم أن يكون قديماً اه (٤) وجد في نسخ من الكتاب لفظ «معنى» التمكن والاظهر عدمه وعلى وجوده فمعناه ان معناها متحد بمعنى التمكن فمعنى قدر على الفعل وتمكن منه واحد اه من خط سيدنا حسن المغربى (٥) وفي نسخة بل تخلفه امثاله اه (٦) أى حال الفعل لاقبله اه (*)الصواب ويلزم من كون التكليف حالة سلب الخ فتأمل اه سيدنا حسن المغربى (٧) قال السبكي في جمع الجوامع قال قوم لايتوجه الا عند المباشرة وهو التحقيق فالملام قبلها على التلبس بالكف عن الفعل المنهي عنه لأن الامر بالشيء يفيد النهي عن تركه اه محلى، قال أبو زرعة قوله فالملام الخ جواب عن سؤال مقدر على هذا القول تقريره أن القول به يؤدى الى سلب التكاليف فانه يقول لاافعل حتى اكلف والفرض أنه لايكلف حتى يفعل، وجوابه انه قبل المباشرة متلبس بالترك وهو فعل فانه كف النفس عن الفعل فقد باشر الترك فتوجه اليه التكليف بترك الترك حالة مباشرته الترك وذلك بالفعل وصار الملام على ذلك وهو جواب نفيس أشار اليه امام الحرمين في مسئلة تكليف مالايطاق اه كلامه وقال البرماوى في شرح ألفيته بعد ان نقل كلام الجمع السابق مالفظه واستصوبه بعضهم قلت وهو عجيب فان النهي عن الضد فرع تعلق الامر فاذا لم يتعلق قبله فكيف يلام على التلبس بالكف اه منه (٨)وقت حصول القدرة وحصولها وجود الفعل بها والله أعلم اه (٩)ويلزم أن لايكون المأمور عالماً بكونه مأموراً قبل المباشرة والاشعرية قد نصوا على ان المأمور يجب أن يعلم كونه مأموراً قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقاً فهو مأمور قبلها وان لم يكن مطابقاً فيلزم أن لايكون عالماً بذلك اه من الاسنوى مع تصرف ويلزم أيضاً أن ﴿﴾ ماعصى مكلف اذ لاتكليف عندهم الا حال وجود الفعل ولايستحق ذماً كذلك ويمتنع التكليف به أى بالفعل عند حدوثه لما عرفت من استحالة ايجاد الموجود الا عند مجوز تكليف المحال وقدعرفت بطلانه اه فصول وشرحه الشيخ رحمه الله: ﴿﴾ ان مخففة من الثقيلة وخبرها ماعصى واسمها فيها اه

(قوله) ان القدرة صفة، لم يذكر الأسنوى قوله صفة بل اقتصر على قوله ان القدرة متعلقة الخ (قوله) عدمت عند حدوث المقدور، لأنها لما تقدمت والفرض أنها لاتبقى حدث المقدور عند عدمها (قوله) متعلقاً بها، الاولى متعلقاً لها (قوله) ان معناها، أي القدرة (قوله) وانما يعقل، أي التمكن قبله أي قبل الفعل (قوله) ممنوع في جميع الاعراض، فان بعض الاعراض تبقى كالقدرة قال في التذكرة لابن متويه لأن أحدنا لايخرج عن كونه قادراً الا عند ضد أو مايجري مجراه على وجه لولاه لاستمر كونه قادراً وقد جمع بعض العلماء مايبقى ولايبقى في أبيات مشهورة (قوله) ويلزم منه أن لايكون المكلف مأموراً ان لم يفعل، الفرق بين هذا وماقبله وان كان حاصل هذا سلب التكليف ان الاول لايتوقف سلب التكليف فيه على عدم الفعل والثانى متوقف عليه ولم يذكر الشيخ رحمه الله تعالى فيما نقله عن الاسنوي الوجه الثانى

(قوله) وقد جمع بعض العلماء الخ، هي قوله :

ماليس يبقى من الاعراض أربعة
وستة وهي آلام أرادات
ظن وصوت فناء شهوة نظر
ونفرة واعتقاد والكراهات
والباقيات حياة قدرة معها
كون وتأليف جسم واعتمادات
لون وريح وطعم والرطوبة أو
يبس كذاك برودات حرارات

اه ح

ويلزم أيضاً(١) دخول الخلف(٢) في خبره تعالى ان لم يفعل ، بيانه أنهم قد جعلوا الامر السابق اعلاماً فقط فاذا لم يفعله الشخص لم يكن مأموراً لانه انما يصير مأموراً عند مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا أمر فيكون الاخبار بحصول الامر غير مطابق

﴿ فصل ﴾ في بيان المحكوم عليه وأحكامه وهو الفصل الرابع من ثالث الابحاث المحتاج الى بيانها في هذا العلم (المحكوم عليه (٣)) هو (المكلف) وفيه ثلاث مسائل

﴿ مسئلة ﴾ (الفهم شرط التكليف) يعني يشترط أن يكون المكلف فاهماً لخطاب التكليف(٤) أصله وتفصيله (٥) فلا يجوز تكليف الصبي والمجنون الا عند بعض من جوز تكليف المحال ، وأما البعض الاخر فوافقوا لا تحاشياً عن لزوم تكليف مالا يطاق بل تفادياً من لزوم انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور التهيؤ للامتثال وتوطين النفس عليه من فاهم الخطاب أصله وتفصيله دون من عداه وانما امتنع تكليف الصبي والمجنون لان المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب كذلك يتوقف على فهم تفاصيله ايضاً (٦) وهو متعذر في حق الصبي غير المميز والمجنون واما الصبي المميز فمختلف فيه فقيل ان الصبي اذا ادرك منافعه ومضاره فتمكن من النظر فيما يعود عليه بالنفع وما يعود عليه بالضرر قام عليه ماقام على سائر العقلاء من الحجة ولزمه مالزمهم، ولا يلزم عليه(٧) قبول الشهادة منه واقامة الحد عليه ونحوهما قبل ظهور شيء من علامات البلوغ لانها احكام تتعلق بغيره ولا تثبت الا بعد العلم ببلوغه مبالغ العقلاء ولا علم الا من الامارات (٨) بخلاف مايتعلق به من الاحكام فانه يخاطب بها اذا كمل عقله

---

(١) الأولى حذف أيضاً لأن هذا الالزام انما هو نتيجة أن لايكون مأموراً فتأمل اه سيدنا حسن المغربي (٢) ضبط بضم الخاء وفتحها والظاهر صحة الضبط فالضم لأن فيه اخلاف ماوعد من أنه سيأمر في المستقبل والخلف باطل والفتح بمعنى باطل لذلك الاخلال اه (٣) يعني حكما تكليفياً وأما الوضعي فقد يكون على غير مكلف كالحكم على الزنى بسببيته للجلد ويقال غالباً فانه قد يحكم على غير مكلف كالحكم على الصبي بوجوب الزكوة في ماله وكذلك على مذهب المعتزلة في الحكم على الله بوجوب الواجبات الستة اه (٤) في فصول البدائع اشترط في صحة التكليف فهم المكلف له بمعنى تصوره لاتصديقه والالزم الدور وعدم تكليف الكفار فلا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة أو النظر أو قصده وامثالها ، كيف والدليل العقلي غير فارق اه (٥) في حاشية أصله كالمعارف الالهية وتفصيله كالشرعية اه (٦) من كونه مطلقاً أو مقيداً أو نحو ذلك اه (٧) الضمير في عليه للقول المدلول عليه بقوله فقيل اه سيدي صفي الدين احمد بن اسحق (٨) المذكورة الشرعية والعلم من الامارات على معنى ماسيذكره قريباً من جعل الشارع البلوغ ضابطاً لكون الفهم معه أكثريا فعلى هذا المراد العلم من طريق الشرع اه

الاحكام وفيه أربعة فصول (قوله) أصله وتفصيله ، الظاهر ان المراد بفهم الاصل ان يعرف المكلف مثلا أن أقيموا الصلوة خطاب تكليف وبفهم التفصيل ان يعرف معنى الاقامة والصلوة ومعنى الامر بذلك ليفهم انه خطاب تكليف باقامة الصلوة من المخاطب ولعل فهم التفصيل يغني عن فهم الاصل فينظر ولم يتعرض لذلك في شرح المختصر وشرح الفصول والذي في حواشي السعد ومثله في شرح الشيخ للفصول بان يفهم من الخطاب قدر مايتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق بانه مكلف والالزم الدور وعدم تكليف الكفار (قوله) ما قام على سائر العقلاء من الحجة الخ، قد فهم بعض الناظرين ان هذا معنى افراد التكليف العقلي عن الشرعي كما هو المختار عند جمهور المعتزلة وليس كذلك فان الظاهر عموم ما ذكره المؤلف للعقلي والشرعي وانما قصد المؤلف عليه السلام اخراج بعض التكاليف الشرعية وهو مايتعلق بغيره لما ذكره من الفرق واما الانفراد فمعناه ان من تم له العلوم العقلية خوطب بالاحكام العقلية كشكر المنعم فيعاقب على الاخلال بها (قوله) مايتعلق به من الاحكام، أي العقلية وكالصلوة من الشرعية

(قوله) من ثالث الابحاث ، هو

(قوله) وبفهم التفصيل ان يعرف معنى الخ ، بل الظاهر ان المراد بتفصيله ماتترتب عليه الصحة فلا اغناء كما ذكره القاضي فتأمل اهح عن خط شيخه وهو معنى ماذكره القاضي عن السعد والشريف اهح (قوله) وأما الانفراد ، يعني انفراد الاحكام العقلية اهح

(قوله) وان لم يعلم الـكمال ، يعنى باماراته الشرعية (قوله) وان قارب ، أي المميز وهو متصل بقوله كنسبة غير المميز الى البهيمة و (قوله) كفهمه ، أي كفهم نفسه بعد مضي لحظة بان يكمل له وقت البلوغ الشرعي (قوله) درجة التمييز الخ ، يعنى وان لم يكمل له البلوغ الشرعي فلا يقوم حجة على عدم تكليف المميز وقد قيل في جواب ماذكره المؤلف عليه السلام ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم حتى يبلغ وان كان مطلقا فهو مقيد بقوله تعالى حتى يبلغ الحلم فيحمل عليه فحينئذ يقوم حجة (قوله) وتقرير هـذا القول ، أي الثانى وهو أن المميز غـيرمكلف وان فهم فهم كامل العقل (قوله) على هذا الوجـه ، وهوقوله والوجه أنه لما كان العقل والفهم فيه خفياً الخ (قوله) الى نظر ،وذلك لانه اذا كان العقل مستقلا بمعرفة الحسن والقبح كان ذلك علامة له ولم يكن حصوله خفيـاً ولم يحتج الى جعل البلوغ ضابطاً كذا نقل (قوله) قصد الفعل امتثالا ، اذ قد يصدر الفعل عن الغافل عن الأمر اتفاقاً وذلك غير كاف في سقوط التكليف بل لابد من قصد الامتثال لئلا يتوهم أن ذلك اذا جاز فربما علـم الله منـه ذلك فكلفه فلا يكون تكليف المحال (قوله) والا أي وان لم يشترط الفهم ، ظاهر المتن ان قوله والاصح مترتب على اشتراط الفهم المعلل بالاستحالة فيكون المعنى وان لم نقـل باشتراط الفهم للاستحالة ومقتضاه أن يكون الجمع دليـلا واحداً وليس كذلك فأشار المؤلف عليه السلام في الشرح الى أنه مترتب على مجرد عدم اشتراط الفهم من غير تعرض لقيد الاستحالة فيكون كل واحد منهما دليلا مستقلا كما ذلك صريح عبارة ابن الحاجب (قوله) اذ لامانع يقدر في البهيمة الا عدم الفهم ، هكذا ذكره ابن الحاجب وغيره قال السعد يعنى ان هذا معلوم بالضرورة فلا يرد أنه لم لايجوز أن يكون لانتفاء شرط آخر يعنى كما ذكر في الجواهر أنه يجوز ان يكون التكليف مشروطاً بخصوصية الانسان فيمتنع الحصر في قوله اذ لامانع الخ فضلا عن كونه معلوماً بالضرورة « قلت » المؤلف عليه السلام لم يلحظ الى ماذكره في الجواهر لأن كلام السعد متجه (قوله) ونحوه ، أي نحو طلاقه

وان لم يعلم الـكمال ، وقيل ان المميز وان فهم مالا يفهمه غير المميز غير فاهم فهم كامل العقل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ الا لحظة واحدة فلا تكليف عليه ولو كان فهمه كفهمه الموجب لتكليفه بعد لحظة (١)، والوجه انه لما كان العقل والفهم فيه خفياً وظهوره فيه على التدريج ولم يوجد ضابط جعل الشارع البلوغ ضابطاً لـكون الفهم معه اكثرياً وحط عنه التكليف قبله تخفيفاً عليه لقوله ﷺ رفع القلم عن ثلاثة(٢) عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ، وقوله يبلغ يحتمل بلوغ درجة التمييز بين المنافع والمضار فلا يقوم حجة في المطلوب ، وتقرير هذا القول على هذا الوجه يحتاج عند من اثبت الحسن والقبح العقليين الى نظر ، وانما اشترط الفهم (لاستحالة الامتثال بدونه) اذ الامتثال الاتيان بالفعل على قصد الطاعة ويستحيل ممن لاشعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر (والا) اي وان لم يشترط الفهم (صح) التكليف (للبهائم) اذ لامانع يقدر في البهيمة الا عـدم الفهم وقـد فرض انه ليس بمـانع واللازم باطل « احتج » من جوز تكليف الغافل من الاشاعرة بانه لولم يجز لما وقع لـكنه وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه فكلف بموجبها (و) الجواب ان (طلاق السكران ونحوه) ليس من قبل التكليف بل (من قبـل الاسباب) اي ربط

---

(١) اذ لاتفاوت في الفهم اه (٢) حديث رفع القلم عن ثلاثة ، عن النائم حتى يستيقظ ، وعن المبتلى حتى يبرأ ، وعن الصبي حتى يكبر ، رواه احمد وأبو داود والنسائي والحاكم عن عائشة وقال صلى الله عليه وآله وسلم رفع القلم عن ثلاثة ، عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ ، وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، أخرجه احمد وأبو داود والحاكم عن علي عليه السلام وعمر ومافي الاصل رواه محمد وهو في المجموع عن علي عليه السلام اه

(قوله) فهو مقيد بقوله تعالى الخ ، التلاوة واذا بلغ الاطفال منكم الحلم اه وفي حاشية بل في كثير من الاخبار حتى يحتلم اه حسن بن يحيي كما في المنتقى من حديث عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رفع القلم عن ثلاثة . عن النائم حتى يستيقظ . وعن الصبي حتى يحتلم . وعن المجنون حتى يعقل رواه احمد ومثله من رواية علي رضي الله عنه له ولابي داود والترمذي وقال حديث حسن انتهى عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي (قوله) ومقتضاه أن يكون الخ ، تأمل اه ح عن خط شيخه لاوجه له مع التأمل اه حسن بن يحيى

الاحكام باسبابها (١) كاعتبار قتل الطفل واتلافه(٢)لوجوب الدية والضمان اماعلى الولي في الحال واما على الصبي بعد بلوغه فاعتبر طلاق السكران لوقوع الفراق عقوبة(٣) له عند بعض اصحابنا وعند الاخرين لايقع ، وقال الامام يحيى بن حمزة الخلاف فيما اذا بقي له بعض تميز واما اذا صار كالنائم لايميز بين الارض والسماء فلا يقع طلاقه وفاقا وحينئذ لاحجة لهم فيه لبقاء التكليف مع التميز ، احتجوا ثانياً بقوله تعالى «لاتقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون» وهذا نهي لمن لايعلم وهو تكليف فقد كاف من لايعلم (و) الجواب ان قوله تعالى (لاتقربوا الصلوة وأنتم سكارى) ظاهر في مقابلة القاطع(٤)فوجب تأويله فهو(اما نهي عن السكر عندقصد الصلوة(٥)) مثل لاتمت وأنت ظالم فان معناه لاتظلم فتموت وأنت ظالم(٦)(واما نهي(للثمل(٧)) الثابت العقل عن الصلوة وسمي الثمل سكراً لانه يؤدي الى السكر غالباً وذلك(لمنعه) أى الثمل (التثبت) كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ماتقول أى تعلم علماً كاملا وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلية ﴿مسئلة﴾ في تعلق الخطاب بالمعدوم لاشك أن تكليف المعدوم وارادة تنجيز (٨) الفعل منه في حال عدمه مستحيل

---

(١) ويمكن أن يجاب أيضاًبانه تكليف لمن ليس به السكر بانه حرم عليك السكر فان شربت تعين طلاقك وقتلك واتلافك فان أردت أن تأمن من هذه فاياك والسكر اه ميرزاجان (*) يعني أن الشارع ربط نفوذ الطلاق بنفس طلقت ونحو ذلك اه (*) أى حكم وضعي لاتكليفي كقتل الطفل واتلافه وضعي له وتكليفي على وليه اه فصول بدايع (٢) فانه سبب لوجوب الضمان والدية ﴿﴾ من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهر اه عضد ﴿﴾ لكنه يقال ان الدية ونحوها على عاقلته ولاشيء عليه ان كفت العاقلة اه (٣) اذا كان على جهة العقوبة فلعله اذا شربه متعدياً لامكرهاً أونحوه وقد أشار الى مثل ذلك بعض أصحابنا اه (*) الظاهر ان بعد جعل الطلاق سبباً لايليق هذا ولا الفرق بين مابقي له بعض تميز أولا فانظر اه سيدي صفي الدين(٤) وهو قوله تعالى «أقيموا الصلوة »وفي حاشية وهو ان الفهم شرط التكليف اه (٥) أى القربان لها لا النهي عن الصلاة حالة السكر فلا يكون الخطاب للسكران اه منتخب (٦) وقوله تعالى « ولا تموتن الا وأنتم مسلمون» فان القيد مناط النفي غالباً اه فصول بدايع (٧) فعلى التأويل الاول لايجوز الصلوة لمن كان سكراناً ويجوز لمن كان ثملا وعلى الثاني لايجوز للثمل واما السكران فلا يتعلق الخطاب به بحال قال ميرزاجان وأنت تعلم أن ماقيل في شأن نزول الآية لايلائم التأويل الثاني والله اعلم اه (٨) قال في شرح العضد اختص أصحابنا من بين سائر الناس بأن الأمر يتعلق بالمعدوم حتى صرحوا بان المعدوم مكلف وقد شدد سائر الطوائف النكير عليهم قالوا اذا امتنع في النائم والغافل ففي المعدوم أجدر وانما يرد ذلك لو اريد به تنجيز التكليف في حال العدم بان يكون الفهم والفعل في حال العدم ولم يرد به ذلك بل اريد التعلق العقلي وهو أن المعدوم الخ ماذكره الشارح اه

(قوله) اماعلى الولي في الحال ، يعني من مال الصبي كما في شرح المختصر (قوله) عقوبة عندبعض أصحابنا ، قد أورد عليه أنه انما يتم حيث شربه تعدياً والاولى الاستدلال بعموم الأدلة وبقول علي كرم الله وجهه « طلاق السكران واقع» لكن هذا التعليل لايدفع الاستدلال به على لزوم تكليف من لايفهم فالاولى في الجواب اعتماد ماذكره الامام يحيى عليه السلام (قوله) لاتمت وأنت ظالم ، جعل هذا المثال أصلا لما نحن فيه للقطع بالتأويل فيه لأن الموت غير مقدور مع أنه كائن البتة فليس المقصود النهي عنه في حال الظلم بل انما المنهي عنه الكون على تلك الحال . ولعل الكلام يكون كناية فان طلب الامتناع عن قرب الصلوة في حال السكر يردفه ويلزمه طلب الامتناع عن الكون على تلك الحال عندقصد الفعل والله أعلم

ضرورة واتفاقاً وانما الخلاف فى تعلق خطاب الله تعالى به فى حال عدمه فعند أئمتنا والمعتزلة أن (الخطاب لا) يجوز أن (يتعلق بالمعدوم) حال عدمه (لانه) أى الخطاب (توجيه الكلام نحو الغير للافهام) ولا فهم للمعدوم (خلافاً للاشعرية (١)) فانهم أوجبوا تعلقه بالمعدوم (بناء على قاعدة قدمه) أي قدم الخطاب، ومعنى تعلقه به أن المعدوم (٢) الذى علم الله تعالى أنه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال (٣) وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل (٤) ويأتى بالفعل على تقدير الوجود وان المعدوم ليس بمأمور فى الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود ماموراً (و) هذه القاعدة (بطلانها في) علم (الكلام (٥)) والحاصل فى هذه المسئلة ان ارباب الملل والمذاهب اتفقوا على ان البارى تعالى متكلم ولكنهم اختلفوا فى معنى كلامه وفى قدمه وحدوثه (٦) فقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى حروف واصوات، قديم قائم بذاته وبالغوا حتى قال

---

(١) والامام القاسم بن محمد اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجندارى (٢) هذا من اثبات الذوات في العدم والأشعرية لاتقول به فينظر اه لي ليس هذا من اثبات الذوات كما هو معلوم وانظر علم الكلام اه (٣) وهو المستقبل اه عضد (٤) بالحكم القديم الذى تعلق به قبل وجوده لابامر آخر متجدد لأن تجدد القديم محال والمتجدد انما هو الدال على القديم اه من خط المولى ضياء الدين رحمه الله (٥) قال الجامى في الدرة الفاخرة قال الامام حجة الاسلام الكلام على ضربين أحدهما مطلق في حق البارى تعالى والثانى في حق الآدميين اما الاول فهو صفة من صفات الربوبية فلا تشابه بين صفات البارى تعالى وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم وتقوم أبنيتهم بتلك الصفات وتعين حدودهم ورسومهم بها وصفة البارى تعالى لاتحد ذاته ولاترسمه فليست اذاً شيئاً زائدة عليه فالعلم هو حقيقة هويته ومن أراد أن يعد صفات البارى تعالى فقد أخطأ فالواجب على العاقل أن يتأمل ويعلم أن صفات البارى لاتتعدد ولا ينفصل بعضها عن بعض الا في مراتب العبارات وموارد الاشارات فاذا اضيف علمه الى استماع دعوة المضطرين يقال له سميع واذا اضيف الى رؤية ضمير الخلق يقال بصير واذا افاض من مكنون علمه على قلب أحد أسرار ربوبيته يقال متكلم فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة الكلام فاذاً كلام البارى ليس شيئاً سوى أفادته مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال تعالى « فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » أى شرفه الله بقربه وقربه بقدسه وكلمه بعلم ذاته اه (٦) وقيامه بذاته اه (*) ثم ان هاهنا قياسين متعارضين أحدهما ان كلام الله صفة له وكل صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما أن كلامه مؤلف مترتب متعاقب في الوجود وكما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق أربع فرقتان منهم الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثانى وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان آخرتان ذهبوا الى صحة الثانى وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور في الفرقتين الاولتين هناك اه شرح مواقف

(قوله) توجيه الكلام الخ، والأشعرية اختلفوا في تسمية الكلام خطاباً في الأزل وهو مبنى على تفسير الخطاب فان فسر بانه الكلام الذي علم أنه يفهم كان خطابا وان فسر بانه الكلام الذي افهم بالفعل لم يكن خطاباً ذكره في شرح المختصر

بعضهم الجلد (١) والغلاف أيضاً قديمان فضلا عن المصحف ، ووافقهم الكرامية فى المعنى وخالفوهم فى القدم فقالوا انها حادثة قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى ، ووافقهم ايضاً الاشاعرة فى القدم وخالفوهم فى المعنى فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم ، ووافقهم ايضاً اصحابنا والمعتزلة فى المعنى وخالفوهم فى القدم والقيام بذاته تعالى فقالوا كلام الله تعالى حروف واصوات (٢) حادثة ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقه فى غيره (٣) ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام فى بعض الاجسام « فان قيل » لا يلزم بمجرد خلق الكلام ان يوصف بكونه متكلماً كما لا يلزم من خلق الجسم ان يوصف بكونه متجسما (٤) « قلنا » خلق الكلام يختص من بين أنواع الخلق باسم التكلم (٥) فيكون المتكلم خالق

---

(١) قال سعد الدين في شرح العقائد فان قيل الأمر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه وعبث والاخبار في الأزل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه « قلنا » ان لم يجعل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال وان جعلناه فالأمر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلا لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابناً له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود ، والاخبار بالنسبة الى الأزل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله لتنزهه عن الزمان كما ان علمه لا يتغير بتغير الزمان اه (*) قال السعد وهو جهل وعناد قال قرة كمال وكفى في جهلهم مانقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف أزليان وعن بعضهم أن الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوماً هو بعينه كلام الله وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً اه أقول صحح النقل وتلطف القرمى فقال الحنابلة قالوا كلام الله تعالى غير الحروف المؤلفة والاصوات ومع ذلك فهي قديمة لأن كلام الله مسموع لقوله حتى يسمع كلام الله وقد دل الدليل على أن كلام الله قديم فكذلك الحروف المسموعة اه حواشي شرح العقائد (٢) عبارة مختصر الصحائف للعبدى لكن المعتزلة ذهبت الى أنها حادثة قائمة بغير الله تعالى وقالوا معنى كونه متكلما كونه موجداً لهذه الحروف والاصوات الدالة على المعانى في اجسام مخصوصة وقال أبو الهذيل بل قوله تعالى « للشيء كن » عرض حادث لا في محل وسائر كلامه عرض حادث في جسم من الأجسام اه (*) دليل أصحابنا على حدوث القرآن الاتفاق على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواتراً وهو يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروأ بالالسن مسموعا بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث اه شرح عقائد (٣) وانما قالوا خلقه في غيره لان الكلام عرض لابد له من محل والبارى تعالى ليس محلا للاعراض فتعين اشتراط المحل عندهم اه علم شامخ (٤) قلنا هذا مبحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه متكلماً بالمعنى اللغوى فلا يتم دليلكم على المعنى القائم بالذات فلا بد من التأويل والصرف عن الظاهر اه (٥) وهو حدث صالح للاشتقاق بخلاف الجسم فهو جثة فلم يشتق منه اه عن خط العلامة محمد بن اسحق وفي حاشية مالفظه حاصله أنهم قالوا يلزم اذاً أن يسمى بخلقه الجسم متجسما والحجر متحجراً ونحو ذلك قلنا لا يسمى الله بلفظ لا يفيد المدح وهو يوهم الخطأ ولم يطلق تعالى على ذاته الا أنه متكلم فوصفناه به دون ماعداه اه

(قوله) ووافقهم ، أي الحنابلة والحشوية أيضاً أصحابنا في المعنى أي في أنه حروف وأصوات (قوله) بل خلقه في غيره ، كجبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله وسلم فخلقه فعل ماض ويصح اطلاق خالق عليه تعالى وان لم يقم الخلق به لأن الخلق المخلوق بناء على مامر من صحة اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى (قوله) متجسما ، لم يقل مجسما من جسم لأن الأول هو نظير متكلم لا الثاني فهو بمعنى جعله جسما لا بمعنى قامت به الجسمية « فان قيل » ماذكره المؤلف عليه السلام في متكلم من تكلم فما حكم مكلم من كلم « قلت » الظاهر أنه كمتكلم بمعنى خالق الكلام كما ذكره في تذكرة ابن متويه الا أنه قال لا يكفي في مكلم مجرد خلقه للكلام بل لابد مع ذلك من كونه قاصداً به خطاب الغير فهو أخص من متكلم (قوله) من بين أنواع الخلق ، يعنى كخلق الحركة وخلق الجسم والبياض ونحو ذلك فانه انما يقال لخلق هذه الاشياء خالق لامتحرك وأبيض (قوله) باسم التكلم ، الاضافة بيانية يعنى ولا يقال لايجاد الكلام خلقاً ولا للفاعل له خالقاً « ووجه » الاختصاص أنه قد ثبت اطلاق المتكلم عليه تعالى وقد قام البرهان على امتناع قيام الكلام اللفظي به تعالى فلزم القول بان معنى المتكلم في حقه خالق الكلام في جسم ولم يثبت الاطلاق عليه تعالى في مثل المتحرك والاسود والابيض

(قوله) بناء على مامر من صحة اشتقاق الخ ، قد تقدم الخوض فيه فهو دخيل في هذا المقام اه ح عن خط شيخه

الـكلام بلا اشـكال ، واستدل على ذلك بوجوه كثيرة(١)حاصلها ان كلام الله تعالى هو المؤلف من الحروف المسموعة والاشاعرة لاينازعون في حدوث المؤلف منها كما صرحوا به فى أثناء دليلهم الآتي فلا حاجـة الى ذكرها ، واستدل الاشاعرة بان المتـكلم من قام به الـكلام لا من اوجد الـكلام ولو فى محل آخر للقطع بان موجـد الحركة فى جسم آخر لايسمى متحركا وان الله تعالى لايسمى بخلق الاصوات مصوتا(٢) وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتـكلم وان لم نعـلم انه الموجد لهذا الـكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى وحينئذ فالـكلام القائم بذات البارى تعالى لايجوز ان يكون هو الحسي اعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من الـكلمة مسبوق بالاول مشروطاً بانقضائه فيكون له(٣)اول فلا يكون قديماً وان الحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لايكون قديماً لامتناع طرآن العدم(٤)على القديم فالمجموع المركب منهما(٥)لايكون قديماً والحادث يمتنع قيامه بذات البـارى تعالى فتعين ان يـكون هو المعنى الاول اذلا ثالث يطلق عليـه اسم الـكلام وهو الذى يسمى بالـكلام النفسي فان من يورد صيغة امر(٦)او نهي

(١) ذكر بعضاً منها سيلان رحمه الله وكانت ثابتة بخط المؤلف رحمه الله ثم ضرب عليها وجعل عوضها قوله حاصلها الخ (٢) ولا يصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى اه سعد (٣) أى للحرف المشروط اه شرح تجريد لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الأول بديهي اه سعد (٤) في المصباح طرأ الشيء يطرؤ طرآناً مهموز حصل بغتة فهو طارئ اه (٥) أى من الحرف الاول والآخر وفي حاشية أي من الحرفين مثلا اه (٦) وتحقيقه أن للشيء وجوداً في الاعيان ووجوداً في الاذهان ووجوداً في العبارة ووجوداً في الـكتابة فالـكتابة تدل على العبارة وهي على مافي الاذهان وهو على مافي الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد بها الالفاظ المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو المتخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن اه من شرح العقائد للسعد

(قوله) بلا اشكال ، اشارة الى أن منع ذلك مكابرة لاتسمع لقيام البرهان على الامتناع كما عرفت لـكن ماذكر مبني على تقدير تسليم ان المراد بالتكلم خلق الـكلام اللفظي والمراد عندهم النفسي لـكن سيأتى ابطاله فيتعين اللفظي (قوله) واستدل على ذلك بوجوه كثيرة ، أي استدل أصحابنا على أن كلام الله حروف وأصوات حادثة بوجوه كثيرة منها « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » ومنها « انما أمرنا اذا أردناه أن نقول له كن فيكون » الآية فان قوله كن متأخر عن الارادة الحادثة والمتأخر عن الحادث حادث ومنها أن النسخ واقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء ولاشيء منهما يتصور في القديم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وغير ذلك « وقد أجاب » في المواقف بمثل ماذكره المؤلف حيث قال انها تدل على حدوث الالفاظ وهو غير المتنازع فيه ثم قال فـلا يكون للمعتزلة فيها حجة الا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزايد على العلم والارادة حتى لايثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات «قلت» وقد برهن المؤلف عليـه السلام على ذلك في آخر البحث بقوله ثم لانسلم أن ذلك غير الاذعان الخ فتأمله والله أعلم (قوله) بان المتكلم من قام به الـكلام ، بناء على أنه لايشتق اسم الفاعل لغير ذي المعنى وفيه النزاع كما تقدم (قوله) ولو في محل آخر ، زيادة ولو يختل بها المعنى وتأويلها بأن المراد ولو في غير نفس الموجد للـكلام بان لايتحد محل الـكلام والاتحاد بعيد وغير مفيد (قوله) وان لم نعـلم الخ ، بان جوزنا أن الله خلق الـكلام ولا يخفى بعد هذا الفرض (قوله) وحينئذ ، أي حين ان عرفت ان المتكلم من قام به الـكلام مع اطلاقه على الله تعالى (قوله) فيكون له ، أي للحرف المشروط (قوله) فالمجموع المركب ، أي فكذا المجموع المركب (قوله) فان من يورد صيغة أمر الخ ، هذه العبارة تشعر بان هذا ومابعده مترتب على الـكلام السابق فيكون استدلالا واحداً ولو جعل استدلالا مستقلا بما يجد الانسان من نفسه ويقاس فيه الغائب على الشاهد لوافق ماسيأتي في الحاشية نقلا عن شرح العقائد

(قوله) وقد أجاب في المواقف الخ ، لعله يشير الى أن المؤلف ذكره في قوله حاصلها ان كلام الله هو المؤلف الخ فتأمله اه عن خط شيخه (قوله) ولا يخفى بعد هذا الفرض ، لا بعد في الفرض على مراد الأشاعرة في اقامة الحجة تأمل اه عن خط شيخه (قوله) ولو جعل استدلالا مستقلا الخ ، لـكن المطلوب اثبات كون كلامه تعالى قديماً لـكونه معنى مسمى الـكلام النفسي ولا يثبت ذلك الا بالمجموع فتأمل اه حسن بن يحيي

(قوله) يجد في نفسه معاني ، يحتمل ان المعاني توجد في نفس من يورد الأمر وحده وكذا النهي وكذا كل واحد مما بعده ويحتمل ان المعاني في مجموعها الا في كل واحد منها (قوله) ولا يختلف باختلاف العبارات الخ ، يعني ان العبارات تختلف بالازمنة والأقوام والانشاء والاخبار ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل لا تنحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد تدل الاشارة والكتابة ، والمعنى القائم بالنفس واحد لا يتغير . قال في شرح المختصر وحواشيه وهو نسبة بين أمرين قائمة بالمتكلم والظاهر أنهم قصدوا بما ذكروه هنا وكذا بقولهم فيما يأتي لا يتغير بتغير العبارات وكذا قولهم تعبيرات عن واحد بيان مغايرة الكلام النفسي لمدلولات الالفاظ فانه سيأتي عنهم ان الكلام النفسي ليس عين مدلول اللفظ اذ مدلول اللفظ يتغير بتغير اللفظ الى ماض . ومستقبل . وأمر . ونهي . وخبر . واستخبار . وغير ذلك فاذا ثبت أنه متحد في الشاهد ثبت مثله في الغائب ولعلهم أرادوا بذلك دفع مايرد عليهم في حق الغائب تعالى من أنه لو ثبت الكلام النفسي وقام به تعالى في الأزل مع اختلافه وانقسامه باعتبار الاختلاف الى أمر . ونهي . وخبر . واستخبار . وماض . ومستقبل . لزم منه تعدد القديم وهو محال فوافق المذكور ها هنا ماذكره في شرح المختصر وحواشيه من أن كلامه تعالى غير منقسم في الأزل الى أمر ونهي وخبر بل هي حادثة فورد عليهم أن هذه الأقسام أنواع لجنس الكلام والجنس لا يوجد الا في ضمن نوع فاجابوا بمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق فانقسامه اليها بحسب اعتبار التعلقات لا باختلاف الذاتيات والتعدد الاعتباري لا يوجب المحال كالابصار فانه وصف واحد لا يتعدد في الوجود بكثرة المبصرات وانما يتعدد تعلقه فكذا الكلام النفسي من حيث تعلق بما لو فعل استحق فاعله المدح وتاركه الذم يسمى أمراً وبالعكس نهياً وعلى هذا القياس مثلا الخبر عن ارسال نوح عليه السلام واحد ويعبر عنه قبل ارساله بانا سنرسله وبعده بانا أرسلناه « قلت » لكن قولهم فيما سبق يجد في نفسه معاني مناف لما ذكروه اذ ماسبق صريح في تعدد الكلام النفسي فلا يخفى ما في كلامهم من الانضراب والله أعلم (قوله) ولاتخلو قواعده ، أي قواعد دليلهم ولم يذكر المؤلف عليه السلام الا قاعدتين وكانه اطلق الجمع على الاثنين مجازاً

اونداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها الكلام الحسى فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها ، هذا دليلهم في اثبات الكلام النفسي اوردناه مبسوطاً ، ولاتخلو قواعده (١)

(١) قال السعد في شرح حواشي العقائد اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه قال القاضي زكريا أورد عليه أمران ؛ الأول ان هذا من قياس الغائب على الشاهد وهو باطل ، ثم أجاب عنه ، الثاني ان ماذكره انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا العلم المطلق الشامل للتصور والتصديق لان كل عاقل تصدى للاخبار تحصل في ذهنه صورة مايخبر به بالضرورة وجوابه أن الكلام النفسي الذي يجده المخبر حين الخبر ليس هو العلم بمعنى حصول الصورة على ماذكرت كما يدل عليه الوجدان فان الذي يزيل الاشكال في هذا المقام مراجعة الوجدان فنجد الشاك منا يتصور النسبة وطرفيها ومن لم يقصد الاخبار لم يجد ذلك المعنى المسمى بالكلام النفسي واذا قصد الاخبار وجد ذلك المعنى مع عدم العلم بوقوع النسبة فقد ظهر أن ذلك ليس شيئاً من العلوم اه قيل اما التصورية فلا انفكاكه عنها وأما التصديقية فلتحققه بدونها اه حواشي عقائد

(قوله) ويحتمل ان المعاني في مجموعها الخ ، وهذا هو الاولى اه ح عن خط شيخه (قوله) اذ مدلول اللفظ الخ ، يحقق هذا فان الظاهر عندهم أن الكلام النفسي يتغير بتغير الانتقال الى هذه المعاني فهو مثل اللفظي وانما يتحقق عدم تغير المعنى النفسي في أحد هذه الاشياء كالاخبار وان تعددت وتغايرت العبارات بخلاف اللفظي والله أعلم اه حسن بن يحيي ح (قوله) وكانه اطلق الجمع على الاثنين مجازاً ، لايلزم في بيان الخالل بشيئين ان لايكون المتقدم الا قاعدتين اه ح عن خط شيخه اذ قد يترتب بعضها على بعض فيبطل بابطال المتوقف يعني بالفتح المتوقف أراد بالكسر اه حسن بن يحيي من خط العلامة احمد بن محمد وفي حاشية قوله فمن ذلك ومن ذلك قاض باستعمال الجمع في مدلوله الحقيقي فلا غبار على عبارته اه وزير ح

(قوله) الـكلام هيئات الخ ، هذا لازم من كلامه في شرح المواقف حيث قال الحروف كيفيات وهيئات عارضة للاصوات وهو مقتضى مانقله عن بعضهم من أن الحروف كيفية وهيئة عارضة له وكلام نجم الأئمة في مخارج الحروف حيث قال لأن الصوت الساذج الذي هو محل الحروف والحروف هيئة عارضة له وكلام المؤلف عليه السلام قريب مما في حاشية الشلبي حيث قال معترضاً على المطول هذا مبنى على أن اللفظ صوت يعتمد على مخارج الحروف والمختار أنه كيفية تحدث في الهواء من تموجه ذكره في بحث وكثيراً مايسمى ذلك فصاحة (قوله) المتحرك ، أي الهوى حركة مخصوصة أشار بهذا الى ماذكروا من أن تموج الهواء ليس حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه فأراد المؤلف عليه السلام بالحركة المخصوصة هذا التموج فانه كحركة جسم منتقل جميعه دفعة من مكان الى مكان قالوا وهذا التموج ليس هو الصوت بل هو سبب قريب للصوت وسبب التموج قلع عنيف أوقرع عنيف وتمام تحققه يؤخذ من موضعه (قوله) فيكون الكلام قائماً بالهواء ، أي بواسطة قيامه بالصوت لكن يلزمهم قيام المعنى بالمعنى « وقد أجاب » الشلبي عن ذلك بان الحروف ليست اموراً موجودة

فلايلزم قيام العرض بالعرض الممنوع عند المتكلمين (قوله) بل لأنه يعين الحروف ويميز بعضها من بعض ، ينظر في تمييز الكلام لما ليس بقائم به وفي شرح الشافية لنجم الأئمة أن السبب في اختلاف الحروف هو اختلاف مواضع تكون الحروف في اللسان والحلق وغيرهما انتهى فينظر هل يلزم من كلامه القيام بالمتكلم ولعله يقال حصل ذلك التميز من اعتماد اللسان على المخارج وهو غير دافع للاشكال أيضاً وينظر هل يلزم من اثبات مخارج الحروف من اقصى الحلق الى الشفة القيام بالمتكلم أم لا فالمقام محل تأمل (قوله) بل بمن قام به التكلم الذي هو التعيين والتمييز الخ ، قد تقدم ان المتكلم عند أصحابنا خالق الكلام ولعل ماذكره المؤلف عليه السلام هنا الزاماً للمخالف فقط سنداً لمنع كون المتكلم من قام به الكلام لكن يرد أن المتكلم اذا كان من قام به التعيين والتمييز للحروف الحادثة استحال اطلاقه عليه تعالى وحينئذ للمخالف أن يقول واذا استحال هذا المعنى وقد اطلق المتكلم عليه تعالى تعين أنه من قام به الكلام النفسي اذ لا ثالث يطلق عليه ولو قيل في رد دليل المخالف ان المتكلم ليس من قام به الكلام النفسي لا لما ذكر لصحة اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى كما قد برهن على ذلك في مسئلة المشتق لم يرد عليه ماذكر والله أعلم

عن خلل ، فمن ذلك قولهم المتكلم من قام به الكلام الخ قال السيد المحقق الكلام هيئات وكيفيات عارضة للصوت القائم بالهواء المتحرك حركة مخصوصة (١) فيكون الكلام قائماً بالهواء (٢) والهواء ليس قائماً بالمتكلم (٣) حتى يقال ماقام به قائم بالمتكلم بالواسطة فاذاً نسبة الكلام الى المتكلم ليس لقيامه به بل لانه يعين الحروف ويميز بعضها عن بعض وكذا الكلمات والتركيب وعلى هذا لايصح تفسير المتكلم بمن قام به الكلام بل بمن قام به التكلم

(١) انتهى كلامه كذا في بعض النسخ وقوله فيكون الكلام ، شروع في الرد اه (٢) تحقيق النقض لما ذكره الشريف لأصل استدلالهم وهو قولهم ان المتكلم من قام به الكلام أنه جعل الكلام اللفظي قائماً بالهواء والمتكلم محدثه والهواء غير المتكلم اما اذا اريد به الهواء الخارج عن بدن الانسان فواقع واما ان اريد به الهواء الذى مبدؤه صدر المتكلم ومنتهاه صماخ السامع فان هذا المجموع غير المتكلم قطعا فلا يكون القائم بالهواء قائماً بالانسان ولا الهواء قائماً بالانسان حتى يكون القائم به قائماً بالانسان لأن القيام بالشيء من أحكام الاعراض والهواء جسم فصح ان المتكلم بالكلام اللفظي لم يشتق له هذا الاسم من الكلام بل من التكلم وهو تقطيع الصوت وتمييزه بالاعتماد على المخارج حتى تحصل له الهيئة المخصوصة فاذا صح اشتقاق المتكلم من التكلم وهو غير الكلام لم يصح اثبات الكلام النفسى فلا ضرورة توجب اثبات الكلام النفسى لتصحيح اشتقاق المتكلم في حق البارى تعالى لصحة اشتقاقه من التكلم الذى هو ايجاد الكلام بخلقه في محل غيره وهو الهواء لاسيما مع تهافت دليلهم في اثبات الكلام النفسى في حق الانسان كما ذكر في حواشى شرح العقائد والله أعلم اه (٣) لكونه جسما اه

[illegible]ظر في تمييز المتكلم الخ ، لاوجه للنظر اذ ظهور التمييز فيما ليس بقائم به أظهر فتأمل والله اعلم اه ح عن خط شيخه
[illegible] يلزم من كلامه القيام بالمتكلم ، ولعله يقال أنه وان فرض قيام الكلام بالمتكلم في حق الانسان فما نحن فيه لايقوم
[illegible] الباري تعالى وتسميته متكلما لاجل نسبة التكلم اليه باعتبار انه التميز والتعيين للكلام القائم بغيره فاطلق
[illegible]ب والله اعلم اه حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد السياغي (قوله) واذا استحال هذا
[illegible]سير المتكلم الذي اريد به المميز والمعين بمن قام به التكلم ولو فسر بمن صدر عنه ارتفعت اذ

(قوله) لظهور ان مبدأ الاشتقاق فيهما هو التكلم والتعلم لأن الفعل فيهما وفي المتكلم والمتعلم متحد لفظاً ومعنى فهما المبدأ وأما الكلام والعلم فانهما وان كان بينهما وبين المتكلم والمتعلم اتصال في المعنى الا ان ذلك بواسطة التكلم والتعلم، لايقال يلزم من التكلم والتعلم العلم والكلام لأنهما الاثران للتكلم والتعلم وحينئذ يقومان بمن قام به التكلم والتعلم فيعود المحذور لأنه يقال المقتضى للقيام هو الاشتقاق لا اللزوم ومبدأ الاشتقاق غيرهما كما عرفت هذا مع تسليمه أنه لايشتق اسم الفاعل لغير ذي المعنى فتأمل والله أعلم (قوله) ومن ذلك قولهم ، أي من قواعد استدلالهم المختلة (قوله) والكلام فيه ، أي الكلام في ابطال قولهم المذكور ثم أشار الى مايؤيد بطلانه بقوله وفي بعض حواشي شرح العقائد الخ « وبيان ذلك » أن الخيالي في حاشيته لشرح العقائد أورد ماذكره بعد كلام في شرح العقائد يعرف منه وجه تحيره قال فيه والكلام صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك أن كل من يأمر وينهي ويخبر يجد من نفسه معنى لم تدل عليه العبارة والكتابة والاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان بمالا يعلمه بل يعلم خلافه فقال في ﴿٤٢٦﴾ الحاشية قوله اذ قد يخبر الانسان بمالا يعلمه قيل هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا العلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على أنه لايتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لايفيد ثم قال « واعلم » ان هذا المقام محار الافهام والذي يخطر بالبال هو أن يقال المعنى الذي نجده من أنفسنا لايتغير بتغير العبارات الى آخر ماذكره المؤلف عليه السلام فظهر أن وجه التحير محاولة الفرق بين مطلق العلم والكلام النفسي ولم يتم لا في حقه تعالى لعلمه بما اخبر به قطعا ولا في حق غيره اذ لم يتم قولهم اذ قد يخبر الانسان بمالا يعلمه « قلت » ولم يخلص بما ذكره بعد قوله والذي يخطر بالبال عن الحيرة أيضاً فتأمل والله أعلم

الذي هو التعيين والتمييز ونظير ذلك ان المتعلم من قام به التعلم لا من قام به العلم لظهور ان مبدأ الاشتقاق فيهما هو التكلم والتعلم لا الكلام والعلم (١)، ولما ظهر فساد مبنى الكلام ظهر عدم صحة قولهم وحينئذ فالكلام القائم الى آخره ، واندفع ماذكره السيد المحقق في حاشية الكشاف من أنه يمكن ان ينتظم برهان على اثبات الكلام النفسي فيقال دل الشرع ان الله تعالى متكلم والمتكلم من قام به الكلام على قاعدة اللغة في المشتقات فلا بد ان يكون الكلام قديماً لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والعبارات حادثة فله كلام مغاير للالفاظ والعبارات قائم بذاته (٢) ومن ذلك (٣) قولهم فالمعنى الذي يجده في نفسه الى آخره والكلام فيه انا لا نعقل انه امر وراء العلم في الخبر

(١) فان قيل ان مأخذ اشتقاق المتكلم انما هو التكلم لا الكلام وانما الكلام أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة « اجيب » بان قيام التكلم يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب فتأمل اه مهرابادى على العقائد ، مأخذ الاشتقاق هو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام لأن الكلام جزء معنى التكلم اذ التكلم هو صدور الكلام عمن قام به فيحصل المطلوب وهو ثبوت صفة الكلام لله تعالى اه حواشى (٢) انتهى كلامه كذا في بعض النسخ وفي بعضها أيضاً هنا ووجه الاندفاع ظاهر اه وجه الاندفاع أنه قرر آنفاً ان الكلام هيئآت الخ فلزم منه عدم صحة تفسير المتكلم بمن قام به الكلام وان المتكلم هو من قام به التكلم اه (٣) عطف على قوله فمن ذلك قولهم وقوله والكلام فيه، ابتداء الاعتراض والرد وقوله انا لانعقل أنه أمر وراء العلم يعنى بل هو العلم بعينه اه

(قوله) انا لانعقل أنه أمر وراء العلم الخ « اعلم » أن الأشعرية احتاجوا في اثبات الكلام النفسي الى بيان أمرين أحدهما الفرق بينه وبين العلم والارادة حتى يثبت كلام نفسي مغاير لهما . والثاني بيان أنه معنى متحد لئلا يرد عليهم ماعرفت من الاشكال في حق [illegible] الى الأمر الثاني بقوله لايتغير بتغير العبارات الخ والى الأمر الأول بقوله ثم ان الشاك الخ

المختصر غير العلم بانه قد
ضرب عبد لعه

والارادة فى الامر ونحوه والـكراهة فى النهي وفي بعض حواشى شرح العقائد ان المقام محار للافهام والذى يخطر ببالي(١)هو ان يقال ان المعنى الذي نجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن واحد (٢) والانكار مكابرة ولاشك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ (٣) ، ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى(٤) عند عدم قصد الاخبار ثم قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئاً من العلوم وان الامر تعبير عن الحالة الذهنية(٥) والانكار مكابرة، وأورد عليه(٦) أولاً أنه لا خفاء في ان المدلولات المطابقية للعبارات المذكورة متغايرة وانها حكايات عن واحد (٧) والمدلولات المطابقية للعبارات المذكورة ليست عين ذلك الواحد(٨) لـكن ماذكره مخالف لماصرحوا به من انه مدلول الكلام اللفظي (٩) ثم لا نسلم ان ذلك الامر غير الاذعان بقيام زيد فى الصور المذكورة (١٠) والاذعان به علم تصديقي لامحالة والشاك

(١) هذا من كلام حاشية شرح العقائد للخيالي والشرح للسعد رحمه الله اه (٢) قال القاضى زكريا أي مغاير لمدلول لفظ الخبر مثلا لانه واحد لايتغير بتغير العبارات فان قولك زيد قائم وزيد ثبت له القيام وزيد اتصف بالقيام عبارات عن معنى وهو كون زيد عليه في نفس الأمر وفي الخارج واحد وهي مختلفة المدلولات، وغير المتغير وهو الذى نجده في النفس مغاير لما يتغير وهو معقول الخبر اه (٣) لعل المراد بهذا أنه لايتم ماذكره الاشاعرة اه لي (٤) أي المسمى بالـكلام النفسى اه فذلك المعنى ليس عين تصور الاطراف والنسبة والا لما جاز الانفكاك اه (٥) وهي غير الارادة على زعمه اه (*) أي لاعن الـكلام النفسى ولاعن الارادة والله أعلم اه لي (٦) أي على ماذكره في شرح العقائد اه لي (٧) أي معنى واحد اه خيالي (٨) وقد صرح به هذا القائل ومراده ان ماصرحوا به ممنوع والله أعلم اه لي (٩) والمدلول متعدد فيكون المعنى متعدداً بصريح كلامهم فما نقله عنهم من كونه واحداً خلاف ماصرحوا به فلايقبل نقله اه لسيدى عبد القادر بن احمد (١٠) الثلاث المتقدمة وهي زيد قائم الخ اه سيدى عبد القادر

يأمره وهو يريد أن لايفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه « واعترض » ذلك بأن الموجود في هـذه الصورة صيغة الأمر لاحقيقته اذ لاطلب فيها أصلا ومثل ذلك يمكن أن يقال في النهي استدلالا واعتراضاً فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الـكراهة لأنه قد ينهى الرجل عما لايكرهه بل يريده كما في صورة الاعتذار « ويعترض » بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط وبينوا الأمر الثانى بما عرفت من أنه لايختلف باختلاف العبارات وانه مغاير لمدلولات الالفاظ المتغايرة كما سيأتى فاشار المؤلف عليه السلام الى دفع الأمر الأول بقوله انا لانعقل أنه أمر وراء العلم الخ والى دفع الثانى بقوله لـكن ماذكروه مخالف بما صرحوا به الخ (قوله) فليس ذلك ، أي المعنى الذي نجده (قوله) عين مدلول اللفظ ، اذ مدلوله متغاير وهذا شيء واحد (قوله) مع عدم علمه بوقوع النسبة، لما عرفت من أنه قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه (قوله) وان الأمر تعبير عن الحالة الذهنية ، عطف على أن المعنى الذي نجده لا على قوله ان مدلولات الالفاظ الخ كما لايخفى ولو قال المؤلف عليه السلام تعبير عن الحالة الذهنية وهي غير الارادة والنهي أيضاً تعبير عن الحالة الذهنية وهي غير الـكراهة لتم ماقصدوا من الاستدلال كما عرفت من المنقول عن شرح المواقف والمؤلف عليه السلام ترك ذكر النهي هنا وتعرض له في الجواب وكان الاولى ذكره هنا أيضاً ولعله تركه لانه يعرف بالمقايسة بالأمر والله أعلم (قوله) مخالف لماصرحوا به من أنه مدلول الـكلام اللفظي ، فانهم جعلوه هاهنا ليس عين مدلول اللفظ بل غيره وفيما سبق حكموا بانه مدلول اللفظ « قلت » وكلامهم أيضاً في جعلهم له هنا متحداً وهو النسبة كما عرفت مخالف لما ذكره السعد في حواشي شرح المختصر في بحث ماعنه الحـكم الذكري من أن جمهور شارحي المختصر ذكروا أن الـكلام النفسي مجموع ماحصل في العقل من النسبة والطرفين وهو الموافق لما ذكره المنطقيون حيث يقولون القضية المعقولة هي المفهوم المركب من المحكوم عليه وبه والنسبة فقد انضرب كلامهم كما ترى (قوله) والاذعان به علم تصديقي ، فلا يحصل التمايز بين الـكلام النفسي والعلم

(قوله) والمؤلف عليه السلام ترك ذكر النهي هنا ، وكذا لم يذكره في شرح المواقف فيحقق اهـ ح

لايجد هذا المعنى بلا شبهة ، وقوله ثم قد يقصد فيجد الى آخره ان اراد قصد الاخبار والحكاية عما في ضميره فلا نسلم انه يجد ذلك المعنى الواحد الذي هو الاذعان ولو سلم فلا يجد به (١) قطعا بل الذي نجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكا في وقوع النسبة ، وقوله مع عدم علمه الى آخره غير مسلم والسند (٢) ظاهر فلم يلزم ان لايكون ذلك المعنى شيئاً من العلوم كما خيله (٣) ، وثانياً أنه لاخفاء ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية لكنها الارادة لاغيرها وكذا النهي عن الكراهة لاغيرها (٤) وبالجملة لانسلم انهما تعبيران عن غيرهما والله الموفق للصواب ﴿ مسئلة ﴾ في بيان ان العالم بفوات شرط وقوع المامور به في وقته هل يصح ان يامر به ام لا كامره تعالى لزيد بالصوم غداً مع علمه بانه يموت قبله فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني الى

(١) أي بالقصد وقوله قطعا مفعول ثان ليجد أي لايجد بالقصد قطعا بذلك المعنى اه وفي حاشية قوله ولو سلم أي ولو سلم أنه يجد معنى بالقصد فليس هو المعنى الذي يدعيه بل الذي يجده عند القصد هو تصور محض وهو ماتدل عليه الحكاية عن كونه شاكا الخ والتصور أحد قسمي العلم فليس غير العلم اه لسيدي عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) لانه مأخوذ مما سبق فكانه قال لانسلم أنه يجده مع عدم علمه بل مع علمه اه لجواز ان يكون الذي يجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكا لاغير اه ضرب سيلان في نسخته على هذه الحاشية اه (٣) لايخفى لطافة هذا فان المعترض على كلامه هو الخيالي اه (٤) في نسخة لاغيرهما أي الارادة والكراهة اه

(قوله) بلا شبهة ، اذ الذي في نفس الشاك علم تصوري (قوله) ان أراد أي الشاك قصد الاخبار الخ ، ينظر أين المقابل لهذا فيما يأتي من كلام المؤلف (قوله) فلا نسلم أنه يجد ذلك المعنى الخ ، وذلك لأن الموجود في ذهن الشاك ليس هو الاذعان بل مجرد تصور النسبة والطرفين (قوله) ولو سلم ، أنه يجد الاذعان (قوله) فلا يجد به قطعا ، لأن الاذعان هو العلم فلا يتميز الكلام النفسي عنه (قوله) بل الذي نجده ، هذا مقابل لقوله فلا نسلم أنه يجد ذلك المعنى يعني بل الذي يجده عند قصد الاخبار عما في ضميره هو الحكاية عن كونه شاكاً في وقوع النسبة فقد علم وقوع النسبة أي ادراكها والاولى هو كونه شاكا بحذف قوله الحكاية لأن الذي في نفسه هو المحكي وهو كونه شاكا لا الحكاية (قوله) والسند ظاهر ، لأنه اذا قصد الاخبار عما في ضميره وهو كونه شاكا في وقوع النسبة فقد علم وقوع النسبة أي ادراكها اذ لايشك فيما لم يعلمه أصلا وعلم كونه شاكا في وقوعها أي أدركه وهو ظاهر (قوله) وبالجملة لانسلم أنهما ، أي الأمر والنهي تعبيران عن غيرهما أي الارادة والكراهة « فان قلت » سيأتي في باب الأمر تعريف الأمر بانه القول الانشائي الدال على طلب الفعل الخ كما يأتي فالمدلول عليه بالكلام هو الطلب لا الارادة وهو ظاهر مانقله المؤلف عليه السلام عن أصحابنا فيما يأتي حيث جعلوا المميز هو الارادة فدل على أنها غير مدلول الأمر « قلنا » هذا لايرد على المؤلف عليه السلام كما يأتي فان ظاهر كلامه فيما يأتي ان الطلب هو الارادة لأنه قال وأيضاً صيغة الأمر دالة بالوضع على معناها وهو عندهم ارادة المأمور به فهذا مع قوله في حد الأمر الدال على طلب الفعل الخ يشعر باتحاد الطلب والارادة وقد صرح الشريف في حاشية المطول بان الطلب هو الارادة في بحث قوله « لاتقيمن عندنا » حيث قال ذلك على مذهب من لم يفرق بين الطلب والارادة فيقول طلب الفعل من الغير هو ارادته منه فيكون مدلول الأمر هو الارادة ومدلول النهي هو الكراهة انتهى . وقد نسب في جمع الجوامع الى المعتزلة أن الأمر عندهم هو الارادة حيث قال والامر عندنا غير الارادة خلافاً للمعتزلة واما ابن الحاجب فلم ينسب القول بان الأمر هو الارادة الا الى بعض المعتزلة ومن أراد الاستيفاء طلبه من موضعه والله اعلم (قوله) كامره لزيد بالصوم الخ ، كأن المؤلف عليه السلام أشار بهذا المثال الى ماذكره في الفصول وشرحه من أن الامتناع عند المعتزلة فيماذكر انما هو فيما كان التكليف خاصاً بذلك الذي علم انتفاء شرط وقوعه واما في ماكان عاماً لايختص بذلك الذي علم

(قوله) ينظر اين المقابل لهذا الخ ، يقال قد علم الجواب عنه ضمناً من قول المؤلف ولو سلم فلا يجد به قطعا اذ المعنى ان اراد قصد الاخبار عن علم ادعائي فغير مسلم ولو سلم الخ اه حسن بن يحيي ح (قوله) والأولى هو كونه شاكا ، ينظر فانه لو قصد الاخبار عن كونه شاكاً لقال انا شاك فليس المحكي قوله هو كونه شاكاً ثم مراد المؤلف أنه يحصل له مطلق العلم بالنسبة والذي يفهم من كلام القاضي انه العلم اليقيني فتأمل كلام المؤلف اه ح عن خط شيخه وسيدي حسن بن يحيي . وكلام المؤلف في الحاشية يدل على هذا اه حسن بن يحيي

امتناعه وهذا ما اريد بقوله (لاتكليف (١) بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه وقته (٢)) وذهب الجم الغفير من الاشاعرة الى جوازه اما مع جهل الآمر بانتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر السيد لعبده بخياطة الثوب في الغد فلا خلاف في جوازه « احتج » اصحابنا اولا بما افاده بقوله (لانه) اى الامر بما هذا حاله (امر من لايقدر) على الامتثال لما كلف به وامر من لايقدر مع العلم بانه لايقدر قبيح لانه تكليف بما لايطاق كما سبق ، قيل يلزم مما ذكرتم ان لايصح مع جهل الآمر بعدم الشرط اذ عدم القدرة بالنظر الى المأمور حاصلة ولا اثر فيه لعلم (٣) الآمر وجهله « واجيب » بان المانع القبح (و) قد أشرنا الى ان (لاقبح مع الجهل) من الآمر لوقوع الشرط (٤) (و) ثانياً بانه اما ان يراد من العبد فعل المأمور به أو توطين نفسه على الفعل والكل قبيح (لانه) ان كان الاول فهو (عبث) لايصدر عن الحكيم (أو) الثاني فهو (تغرير) للمكلف لايهامه ان المكلف به فعل المأمور به والمفروض أنه غيره وهو توطين النفس ، على أن القول بان المراد توطين النفس للامتثال يرجع بمسائله الى الوفاق بان لاتكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه في وقته لان المكلف به المراد حصوله التوطين (٥) ولم ينتف شرطه وهو ظاهر « إحتج » القائلون بالجواز بان (قالوا) أولا لولم يصح التكليف بالمتنازع (لم يعص أحد ابداً (٦)) وانما لزم ذلك (لانه كلما عدم) الفعل بان تركه المكلف (فقد عدم شرط) من شروط ما كلف به (كالارادة) من الله تعالى او من العبد ، اما ارادته تعالى فلاستحالة تخلف المراد عنها

(١) قيل منشأ الخلاف في هذه المسئلة أعنى مسئلة التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه ان فائدة التكليف هي الامتثال فقط أو أحد الأمرين هو أو الابتلاء فمن قال بالاول منع التكليف مع علم الآمر بما ذكر ومن قال بالثاني جوزه لحصول الابتلاء ولهذا اتفق على الامتناع مع علمهما لانتفاء الفائدتين اه شيخ لطف الله على الفصول (٢) أى عند دخول وقته اه (٣) يعني ان عدم القدرة على الفعل الذى عدم شرطه بالنسبة الى المأمور حاصلة سواء كان الآمر عالماً بعدم شرطه كما في أمر الله تعالى أو جاهلا كما في الشاهد مثل أمر السيد غلامه من غير تأثير لعلم الآمر وجهله في مثل ذلك فيلزم أن لايصح التكليف بالفعل الذى جهل الآمر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقاً اه (٤) المناسب لانتفاء الشرط اه وفي حاشية صوابه لانتفاء شرط الوقوع اه (٥) في نسخة هو التوطين اه (٦) في حاشية ما لفظه يعنى بترك مأمور واما بفعل منهي فلايلزم وذلك ظاهر والله أعلم اه

موته قبل الوقت فانه انما يمتنع عند بعض المعتزلة وهم البصرية وأما البغداذية فاجازوه كصوموا غداً مع علم الآمر بموت بعض . قال في شرح الفصول قيل لأن أكثر أوامر الله تعالى كذلك فان بعض المكلفين يموت قبل التمكن . وفيه أن من منع لايسلم ان الذي مات قبل التمكن مكلف قال بعض شراح الفصول فعلى قول البصرية لايكون الكفار الذين علم الله موتهم على الكفر مخاطبين بطلب الايمان ولا غيره كما هو رأي الحنفية وتكون صيغة العموم واردة بالتكليف العام مراداً بها الخصوص مجازاً كما يأتى (قوله) بما علم الآمر الخ ، لم يتعرض لعلم الآمر والمأمور وجهلهما لان الاول متفق على منعه والثانى متفق على جوازه (قوله) ان لايصح مع جهل الآمر ، مع أنه يصح مع جهله كما عرفت (قوله) وثانياً ، عطف على قوله أولا أي احتج أصحابنا ثانياً (قوله) والمفروض أنه ، أي المكلف به (قوله) وهو ، أي الغير (قوله) للامتثال ، متعلق بالتوطين معمول له (قوله) لان المكلف به ، المكلف به اسم إن والمراد حصوله صفة له أي الذي اريد حصوله (قوله) التوطين ، خبر ان أي هو التوطين (قوله) ولم ينتف شرطه ، أي شرط التوطين وهو القدرة عليه اذ قد وجد التوطين (قوله) فقد عدم شرط من شروط ما كلف به ، أي من شروط ذلك الفعل المكلف به واذا عدم شرطه لم يكن مكلفاً به فلا عصيان بتركه وهو المطلوب (قوله) كالارادة من الله تعالى أو من العبد ، هذا الترديد اشارة الى الخلاف فى ان الشرط ارادة الله تعالى أو ارادة العبد كما يأتي ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان شرطية أحد الارادتين في التكليف ولا لبيان انتفاء الشرطية مع أنه لايتم احتجاجهم الا بذلك . وقد بين السعد في الحواشي شرطية الارادة بقوله لاخلاف في أن الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان

(قوله) ولا لبيان انتفاء الشرطية ، يحقق ما أراد بهذا اه حسن بن يحيى من خط العلامة السياغي

وقع الخلاف في أنه ارادة الله تعالى أو ارادة العبد « قلت » ولعل الوجه في ارادة الله تعالى انها لو لم تكن شرطاً لزم أن يكلف بما لا يريد وفي ارادة العبد ان الفعل انما يقع منه على وجهه اذا أراده حتى يعد ممتثلا فاذا لم يرده لم يقع على وجهه كما أشار اليه بعض شراح الفصول وبين المؤلف عليه السلام انتفاء الشرطية بالنظر الى ارادة الله تعالى بقوله أما ارادته تعالى فلاستحالة تخلف المراد عنها لأنه بيان الملازمة المقدرة كانه قيل اما انتفاء ارادة الله تعالى فلانه لو أراده لوقع لاستحالة تخلف المراد عنها لكنه لم يقع من المكلف كما هو المفروض فلا إرادة واذا لم يرده تعالى فقد علم الله تعالى انتفاء شرط من شروطه فلا تكليف به ولا معصية . وأما قول المؤلف عليه السلام فاذا لم يرده فقد علم وقوعه فيستحيل وقوعه فهو بيان لاستحالة وقوعه لأمر غير مانحن فيه وهو سبق علم الله بعدم وقوعه والمقصود فيما نحن فيه غير ذلك اذ المراد ان عدم التكليف لعدم الشرط وهو الارادة . وان اجيب بانه اذا استحال لسبق العلم فقد انتفى شرط من شروطه وهو الامكان . ورد ان الامكان شرط غير الارادة . ويمكن أن يجاب بان الاستحالة بناء على أصلهم من أنه لايقع في ملكه مالا يريد (قوله) واما ارادة العبد الخ ، هذا بيان لانتفاء الشرط بالنظر الى ارادة العبد فقوله فلانه اذا لم يفعله أي العبد يعنى اذا لم يفعل ما كلف به لم يرده فيكشف عدم فعله من عدم ارادته

فاذا لم يرده فقد علم عدم وقوعه فيستحيل وقوعه فلا تكليف به فلا معصية ، واما ارادة العبد فلانه اذا لم يفعله لم يرده فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء ارادته التي هى من شروطه فلا معصية وبطلان اللازم متفق عليه (و) ثانياً بأنه لو لم يصح التكليف بالمتنازع فيه (لما علم (١) تكليف) أي لما وقع لاحد من المكلفين العلم بانه مكلف بما امر به (٢)، اما الاولى فلانه مع الفعل وبعد وقته سواء فعل او لا ينقطع التكليف (٣) وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد احد شروطه ، واما الثانية (٤) فبالضرورة (وجواب الاول)

(١) لأنه اذا أمر العبد بصوم هذا اليوم فاما أن يعلم بهذا الأمر بعد اليوم أو قبله أو معه فان علم به بعده ومعه لم يفد لأنه ينقطع التكليف حينئذ على ما تقدم وقبله لا يعلم لان صومه موقوف على بقائه وهو غير معلوم له قبل اليوم فيكون شاكا في شرط التكليف الذى هو البقاء فيلزم الشك في المشروط فلا يعلم التكليف بالصوم أصلا اه شرح سبكي للمختصر (٢) واللازم باطل اه عضد (٣) اما بعد الفعل فبالاتفاق وأما مع الفعل فبتسليم الخصم كما تقدم اه رفو

(*) ثم لايخفى أن الانقطاع على تقدير العصيان مبنى على أن القضاء بامر جديد اه سعد

(٤) هي المطوية وهي بطلان اللازم اه

(قوله) فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء ارادته ، أي ارادة العبد للفعل واذا علم الله تعالى ذلك ثبت مطلوب المخالف وهو علم الآمر بانتفاء شرط وقوعه وقته (قوله) وبطلان اللازم ، وهو عدم العصيان متفق عليه فيبطل الملزوم وهو عدم صحة التكليف بما علم الامر شرط انتفاء وقوعه وقته فيتعين صحة ذلك وهو المطلوب (قوله) لما علم تكليف ، يعنى لم يعلم أحد في شيء من الازمنة أنه مكلف في ذلك الزمان . قال السعد وحينئذ يندفع ماذكره الشارح العلامة من منع الملازمة لجواز أن يعلم بعد الاتيان به أنه كان مكلفاً قبله (قوله) اما الاولى ، أي بيان المقدمة الاولى وهي الملازمة (قوله) وبعد وقته ، زيادة لفظ وقته يندفع به ما اورد على شرح المختصر حيث قال لأنه مع الفعل أو بعده سواء فعل أو عصى ينقطع التكليف من ان قوله سواء فعل أو عصى لا يصح تعلقه بقوله مع الفعل وهو ظاهر ولا بقوله بعده لأن الضمير للفعل وبعد الفعل لا يتصور الاتيان بالفعل ولا العصيان وعبارة المؤلف عليه السلام سالمة عن هذا الايراد « واعلم » ان انقطاع التكليف مبنى على كون القضا بامر جديد لأن المراد انقطاعه بالأمر الاول وقد عدل المؤلف عليه السلام عن قوله في شرح المختصر سواء فعل أو عصى الى قوله سواء فعل أولا ولعل وجهه افادة التعميم (قوله) واما الثانية ، أي بطلان اللازم (قوله) فبالضرورة ، أي معلومة بالضرورة من الدين

(قوله) وبين المؤلف عليه السلام انتفاء الشرطية . ظن في نسخة بالشرط وعليه مالفظه اذ المؤلف بصدد بيان الشرطية بانتفاء الشرط وهو الارادة اهـ ح عن خط شيخه (قوله) فهو بيان لاستحالة وقوعه الخ ، بل هو بيان المقصود اذ علم الله تعالى بعدم الوقوع دليل عدم ارادته فتأمل فهو مما نحن فيه اهـ ح عن خط شيخه

(قوله) لأن المراد بالشرط ، أي في قولهم لاتكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه وفي قولهم فقد علم شرط من شروطه (قوله) ماخرج عن مقدور المكلف ، كارادة الله تعالى واما المقدور كالطهارة مثلا وكارادة العبد فيجب بوجوب المشروط به كما عرفت سابقاً في مقدمة الواجب فتوجه حينئذ منع الملازمة وهي قولهم لو لم يصح لم يعص أحد اذ يجوز أن ينتفي الشرط ويعصي حينئذ بترك ذلك الفعل وبترك شرطه المقدور بخلاف غير المقدور فانه لاتكليف بالفعل المتروك لأنه انكشف عدم شرطه الذي ليس بمقدور . وهذا الكلام مقتضاه ان الجواب مبنى على الفرق بين الشرط المقدور وغير المقدور وان المراد بالشرط في هذه المسئلة هو الشرط الذي ليس بمقدور لكن قوله بعد ذلك وماذكرنا في بيانها أي الملازمة غير صحيح الخ صريح في أن الجواب مبنى على التعميم أعني من غيرفرق بين الشرط المقدور وغيره لأن المؤلف عليه السلام دفع الملازمة في غير المقدور بقوله اما قولهم باستحالة تخلف المراد عن ارادته تعالى الخ وفي المقدور بقوله واما قولهم في ارادة العبد الخ « اذا عرفت ذلك » فكان الأوضح في بيان المقصود أن يقال وجواب الاول ظاهر وهو منع الملازمة وما ذكر في بيانها

غيرصحيح أما قولهم باستحالة تخلف المراد الخ واما قولهم في ارادة العبد الخ فتأمل والله أعلم (قوله) لجواز ان يعدم، أي الفعل المكلف به (قوله) لانتفاء شرط مقدور له ، أي للمكلف فيحصل العصيان فتنتفي الملازمة (قوله) لصدوره، معمول لارادته أي ارادته صدور الفعل فاللام للتقوية لاالتعليل (قوله) وسيجيء ان شاء الله تعالى لما ذكرنا زيادة ايضاح ، هو ماذكره المؤلف عليه السلام في

من الشبهتين (ظاهر) لان المراد بالشرط ماخرج عن مقدور المكلف واما الداخل في مقدوره فيجب بوجوب المشروط به كما عرفت(١)فتوجه المنع على الملازمة ظاهر لجواز ان يعدم لانتفاء شرط مقدور له،وماذكر في بيانها(٢)غير صحيح ، اما قولهم باستحالة تخلف المراد عن ارادته تعالى فانما هى في غير أفعال العباد المتوقفة على اختيارهم ، وأما ماأراده تعالى منها كالطاعات فلم يرد ايقاعها على الاطلاق بل أراد ايقاعها باختيارهم فاذا انتفى اختيار المكلف للفعل لم تنتف ارادته تعالى لصدوره منه وسيجيء لماذكرناه زيادة ايضاح(٣) وتحقيق انشاءالله تعالى ، واما قولهم في ارادة العبد فقد وضح لك ضعفه مما حققناه(٤) (و) جواب (الثاني منع الثانية) وهى بطلان اللازم (ان أراد) العلم (القطعي) الذي لايحتمل النقيض (والا) يكن المراد ذلك

(قوله) ومن هنا، أي من انهم لم يريدوا العلم القطعي فقطعوا بحصول العلم الذي هو أعم من الجازم المطابق أو غيره فجعلوا الثانية ضرورية لكن تفسيرهم للضرورية بانها معلومة بالضرورة من الدين كما ذكره في شرح المختصر والجواهر مشعر بان قطعهم ليس لارادة الاعتقاد مطلقا (قوله) وما يتبعها من الابحاث، وهي الابحاث الثلاثة . الاول في المنطق . الثاني في الموضوعات . الثالث في الاحكام وظاهر قول المؤلف عليه السلام في أول الكتاب ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد ان هذه الابحاث من المقدمة (قوله) والاجماع على القياس، أراد ذكر الادلة المتفق عليها بين الجمهور فلذا لم يذكر الاستدلال (قوله) بسورة من جنسه، لم يقل كما في الفصول بأقل سورة وكذا لم يقل أو بعدة آياتها لعدم الاحتياج اليه في التعريف وانما زادوا ذلك في الحد للتنبيه على أقل ماوقع به التحدي ولذا قال في شرح الجمع ان ذكر ذلك بيان للواقع لا للاحتراز عن شيء نزل على نبيئنا صلى الله عليه وآله وسلم للاعجاز لا بسورة منه ثم قال لكن قوله تعالى «فليأتوا بحديث مثله» قد يقتضي الاعجاز باية، قال المحلي ولاحاجة الى قوله المتعبد بتلاوته لاخراج منسوخ التلاوة لأن ذلك حكم من أحكام القرآن ولا يدخل في الحدود (قوله) على القول بانه، أي اللوح حقيقة كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما هو لوح من درة بيضاء طوله مابين السماء الى الأرض وعرضه مابين المشرق الى المغرب وأما على القول بانه علم الله فليس بحقيقة فلا تناسبه الكتابة فلا يصلح الاحتراز بالمنزل عما كتب فيه وقيل أراد بقوله بناء على أنه أي الكلام الذي لم

ممنوعة لجواز ان يجزم المكلف ببقائه الى وقت التكليف لغلبة الامل أو يجزم بالتكليف قبل وقته لاعتقاد جوازه(١) ومن هنا قطعوا بحصول العلم فجعلوا المقدمة الثانية ضرورية، ولما فرغ من المقدمة ومايتبعها من الابحاث المحتاج اليها في هذا العلم اخذ في بيان مقاصده وقدم الكتاب لانه أصل الادلة الشرعية والسنة على الاجماع لانها أصله، والاجماع على القياس لسلامته عن الخطأ فقال

المقصد الاول في الكتاب

الكتاب اسم للقرآن غلب عليه من بين الكتب في عرف اهل الشرع(٢) كما غلب على كتاب سيبويه في عرف أهل العربية (وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة من جنسه) خرج الكلام الذي لم ينزل كالمكتوب في اللوح المحفوظ ولم ينزل قط على

اذ بيان أولها وآخرها بالتوقيف فزاد المؤلف عليه السلام قوله مسمى باسم خاص لتخرج الآية ولم يقل في تفسير السورة هي الطائفة المترجمة توقيفاً أي المسماه باسم خاص كما ذكره السعد لما ذكره في الجواهر من أن تعريف السورة بالمسماة باسم خاص ينتقض بمثل آية الكرسي فانها أيضاً مسماة باسم خاص والقول بان ذلك مجرد اضافة لم يصل الى حد التسمية بين البطلان لأن آية الكرسي صارت علماً بحيث لايطلق الا على الطائفة المعينة المشخصة من القرآن لسبق الفهم اليها والسبق علامة الحقيقة «قلت» فزاد المؤلف متضمن ثلاث آيات لاخراج آية الكرسي والمراد أنها متضمنة ثلاث آيات غير البسملة كما يأتي (قوله) وصرح بالمضاف، وهو لفظ جنس (قوله) لعدم صدق التعريف من دونه، أي من دون المضاف يعني من دون اعتباره أصلا وليس المضاف يعود الى التصريح لان الحد يصدق على الابعاض وان

لم يصرح بالمضاف بل قدر كما في عبارة ابن الحاجب فانها صدقت على الابعاض لحملها على حذف المضاف كما يأتى قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) على ابعاض القرآن الخ، بيان ذلك أنه لولم يعتبر المضاف كان الضمير للكلام ومن للتبعيض وكان الكتاب اسماً للمجموع الشخصي المؤلف من السور فيخرج بعض القرآن وان كان ذلك البعض مشتملا على سور متعددة كالنصف مثلا وذلك لأن التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت فلا يصدق على البعض كالنصف والربع مثلا أنه الكلام المنزل للاعجاز بأي سورة من جميع ما انزل وأما مع اعتبار المضاف فانه يكون المعنى للاعجاز بسورة من جنس ذلك الكلام في الفصاحة وعلو الطبقة فيكون الكتاب اسماً للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى أي بعض يفرض كما هو المناسب لغرض الاصولي اذ الاستدلال انما هو بالابعاض. قال السعد الا أنه يصدق التعريف حينئذ على مثل قل وافعل ولا يسمى كتاباً بمعنى قرآناً في عرف الشرع

توقيفاً مسمى باسم خاص متضمن ثلاث آيات، وقوله من جنسه اي من جنس ذلك الكلام في البلاغة والفصاحة وعلو الطبقة، وصرح بالمضاف (١) لعدم صدق التعريف من دونه على ابعاض القرآن وخروجها لايناسب غرض الاصولي لان

(١) ولم يقل منه كما في مختصر المنتهي قال العضد وقوله بسورة منه ان اجرى على ظاهره فلاخراج بعض القرآن فان التحدى وقع بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض وان اريد بسورة من جنسه في البلاغة والعلو فيتناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا أقرب الى غرض الاصولي وهو تعريف القرآن الذى هو دليل في الفقه اه (*) ولفظ حاشية لأنه لو لم يقدر المضاف كان القرآن اسماً للمجموع الشخصى المؤلف من السور فيخرج بعض القرآن عن كونه وحده قرآناً فان التحدى بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختص ببعض فلا يصدق على النصف الاول مثلا أنه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وهذا كلام دقيق يظهر لمن نظره بعين التحقيق اه قسطاس (*) وبعد فان العبد الفقير الى عفو ربه احمد بن محمد بن اسحق ستر الله عيوبه لما رأى تمليل ابن الامام قدس سره لتصريحه بلفظ جنس في قوله للاعجاز بسورة من جنسه وان وجهه افادة شمول الافراد من الكتاب العزيز التى هي غرض الاصولي لم يظهر لذهنه القاصر ثمرة لمثل ذلك اذ الغرض تحديد الكتاب من حيث هو وقد تبين ان المقصود في الحدود انما هو تبيين الماهية من حيث هي هي ولا ملاحظة فيها لفرد ولا لأفراد والذى يفهم مما ذكره ابن الامام عليه السلام وشارح المختصر وشارح الشرح التلازم بين تمام غرض الاصولي من الاستدلال بالافراد وارادتها من الحد والذى يظهر عدم التلازم اذ استدلال الاصولي بالافراد لايتوقف على ارادته لها من حد الكتاب بل لو حد به ماهية الكتاب من حيث هي كما هو المناسب للصناعة الميزانية واستدل بالافراد لما منع عدم الارادة الاستدلال بها اذ الاستدلال بالافراد غير واقف على ذلك بل الاستدلال بالافراد واقف على أمر آخر وهو صدق المبلغ المفروغ منه والحاصل أنه لم يتضح لي فائدة من قصد الافراد من تحديد الكتاب وهذا كله بناء على مقتضى ماذكروه وان كان الجلال وغيره قد منعا تحديد الكتاب واستدلاه بعلميته اه

(قوله) ولم يقل في تفسير السورة الخ، في بعض النسخ عوض هذا الى قوله من أن تعريف السورة الخ مالفظه ولم يفسر المترجمة بالمسماة كما ذكره السعد لما ذكره في الجواهر من أن معنى المترجمة توقيفاً والمبينة توقيفاً أعم من المسماة باسم خاص والأعم لايدل على الأخص ومن أن تعريف السورة الخ اه ح (قوله) والقول بان ذلك مجرد اضافة الخ، وهل الاضافة فيها الا كالاضافة في سورة البقرة ونحوها اه حسن الكبسي من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) فيخرج بعض القرآن وان كان ذلك الخ، الظاهر ان المراد بخروج بعض القرآن خروج سورة واحدة فما دون لأنه وان كان كلاماً منزلا للاعجاز لكن ليس بسورة منها بل من جنسها

الاستدلال انما هو بالابعاض لابالمجموع من حيث هو مجموع ، والاعجاز اما ذاتي لحقيقة القرآن أو لازم بين لها لان من تعقل القرآن وعرف حقيقته مع الاعجاز(١) علم لزوم الاعجاز له قطعا(٢) بل من تعقله على ماينبغي علم أنه معجز فأقل أحوال الاعجاز أن يكون لازماً بيناً للقرآن اما بالمعنى الاخص وهو أن يكون مجرد تعقل الملزوم كافياً في تعقل اللازم(٣) أو بالمعنى الاعم وهو ان يكون تعقل الملزوم واللازم كافياً في الجزم باللزوم(٤)، وعدم تعقل الاعجاز لعدم تعقل حقيقة القرآن كما هو شأن عوام المؤمنين لايقتضى أن لايكون بيناً فاندفع ماقيل(٥) من أن كونه للاعجاز ليس لازماً بينا فضلا عن ان يكون ذاتياً وينـدفع أيضاً ماقيل من ان معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور بان السورة اسم لـكل مترجم اوله وآخره توقيفاً مسمى باسم خاص من الـكلام المنزل قرآناً كان او غيره قال في الـكشاف ومن سور الانجيل سورة الامثال(٦)

---

(١) وهو اظهار صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في دعواه الرسالة مجاز عن اظهار عجز المرسل اليهم عن معارضته اه محلي (٢) هذا اللازم بالمعنى الأعم لانه لايعلم التلازم فيه الا بعد العلم بتعقل كل واحد من اللازم والملزوم بخلاف اللازم بالمعنى الأخص فيكفي تعقل الملزوم اه (٣) كما يلزم من تصور البصر تصور العمى اه (٤) كزوجية الاربعة فان العقل بعـد تصور الأربعة والزوجية ونسبة الزوجية اليها يحكم جزماً أن الزوجية لازمة للاربعة اه (٥) القائل في الوضعين العضد اه (٦) تتمة وأقول بعد هذا لاحاجة الى حد القرآن فانه أبين من الحد ومن

(قوله) والاعجاز اما ذاتى الخ ، هكذا في الجواهر دفعاً لاعتراض شارح المختصر والتفتـازانى المشار اليه بقوله فيما يأتى فاندفع ماقيل الخ (قوله) لأن من تعقل القرآن وعرف حقيقته مع الاعجاز الخ ، هذا هو معنى اللزوم البين بالمعنى الأعم و (قوله) بل من تعقله ، أي تعقل القرآن الخ ، وهذا معنى اللزوم البين بالمعنى الأخص ولهذا ترقى المؤلف عليه السلام في العطف بلفظ بل (قوله) وهو ان يكون تعقل الملزوم واللازم الخ ، لم يذكر النسبة هنا وقـد ذكرها فيما سبق في مباحث المنطق فينظر (قوله) كما هو شأن عوام المؤمنين الخ ، قال في الجواهر ولهذا قال الله تعالى « بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلـم » قال فلا يكون تعقل حقيقة القرآن الا في صدور الذين اوتوا العلم فيكون تعقل حقيقته اما عين تعقل كونه آيات بينات أوهو مستلزم لـكونه آيات بينات ومن البين ان تعقل كونه آيات بينات يوجب تعقل كونها معجزات قاطعات وإلا لم يكن آيات بينات فيكون إعجاز القرآن اما ذاتياً لحقيقة القرآن أولازماً بيناً لها (قوله) فاندفع ماقيل الخ ، وهذا الاعتراض مبنى على أنه اريد تمييز حقيقة الـكتاب واما لو اريد تصوير مفهوم لفظ الـكتاب بالنسبة الى من يعرف الاعجاز والسورة فهو صحيح ذكره في شرح المختصر (قوله) وينـدفع أيضاً ماقيل الخ ، ليس عطفـاً على قوله فاندفع اذ ليس بمتفرع على ماتقدم كما في المعطوف عليه بل هو ابتداء كلام بين فيـه المؤلف عليه السلام اندفاع اعتراض آخر ذكره في شرح المختصر (قوله) يتوقف على معرفته ، أي القرآن بناء على أن السورة بعض من القرآن مترجم أوله وآخره (قوله) بان السورة ، متعلق بقوله يندفع (قوله) اسم لـكل مترجم الخ ، فهي أعم كما صرح بذلك في حواشي الـكشاف (قوله) قرآناً كان أو غيره ، لـكن يقال قد ذكر الآية في تفسير السورة فيما سبق حيث قال متضمن ثلاث آيات فيـلزم منـه دور آخر (قوله) قال في الـكشاف ومن سور الانجيل سورة الامثال ، دفع هذا في الجواهر بان السورة غلبت في عرف المتشرعة على بعض القرآن المترجم أوله وآخره توقيفاً من بين السور قال ولهذا عرف صاحب الـكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة التى أقلها ثلاث آيات « وأجاب السعد » والشريف في الحواشي بان صاحب الـكشاف أراد بما ذكره تعريف سورة القرآن لامطلق السورة فهي أعم بدليل قوله ومن سور الانجيل الخ

وأما السورتان فصاعدا فانه يصدق عليه أنه منزل للاعجاز بسورة منه اذ لامانع أن يقع التحدى باحد سور هذا البعض وماذكره المحشي من أن الاعجاز انما هو بأي سورة من جميع ما انزل غير مسلم اه حسن بن يحيي وقد ذكر السؤال السعد وأجاب عنه بانه انما وقع التحدى بسورة أى سورة من كل القرآن يعنى غير معينة اه حسن ح (قوله) هذا هو معنى اللزوم البين بالمعنى الاعم ، لانه لايعقل التلازم فيه الا بعـد تعقل كل واحـد من اللازم والملزوم بخلاف اللزوم بالمعنى الاخص فانه يكفي تعقل الملزوم اه (قوله) لـكن يقال قد ذكر الآية الخ ، يقال يدعى العموم في الآيات أيضاً اه حسن الـكبسي ح

﴿مسئلة﴾ لاخلاف بين الامة في اثبات البسملة في أوائل السور خطاً في المصحف الافي أول سورة التوبة (١)وانما الخلاف في كونهاقرآنا فعن جمهور السلف والشافعية وابن كثير قاري مكةوقالون (٢) أثبت قراء المدينة وعاصم والكسائي من قراء الكوفة أن(البسملة منه)أى من القرآن في (أول كل سورة (٣) غير براءة)وهو إجماع أهل البيت عليهم السلام وروى في الجامع الكافي(٤)اثباتها عن علي عليه السلام وابن عباس وعدجماعة من اكابر اهل البيت عليهم السلام استغنينا باجماعهم عن تعدادهم ورواه ايضاًعن ابي بكر وعمر وعمار وابن عمر وجابر بن عبدالله وعبدالله بن الزبير وعن أبي عبد الله الجذلي (٥) وابن مغفل وسعيد بن جبير وطاوس ومجاهد والزهرى وابي عاصم (٦)(و) عن بعض السلف كابي (٧) وانس وغيرهم ومالك وابي حنيفة والثورى والاوزاعي (نفيها) اي نفي كونها من القرآن (٨) (و)عن ابن

شأن الحد أن يكون مساوياً أو أجلى كما تقرر في المنطق وبعد هذا فان الحد انما يكون للكليات المجهولة فتعرف وأما القرآن فهو شخصي جزئي اذ هو مابين الدفتين فالتحديد له كالتحديد لزيد المشاهد وقد ذهب اليه أكثر المحققين ونصره السيد العلامة الجلال في عصام المحصلين اه ﴿فائدة﴾ قال الدامغاني في شرح العقائد العضدية في القرآن مالفظه ان المعنى اذا كان في النفس فعلم واذا انتهى الى الفكر فروية واذا جرى على اللسان فكلام واذا كتب باليد فكتاب واذا اعتبر قرائته فقرآن واذا اعتبر كونه فارقا بين الحق والباطل ففرقان فهوبالذات شيء واحد وتختلف عليه هذه الاسامي بحسب اختلاف الاحوال والاعتبارات اه (١) في المستدرك عن ابن عباس قال سألت علياً عليه السلام لم لم تكتب في براءة بسم الله الرحمن الرحيم قال لانها أمان وبراءة نزلت بالسيف اه (٢) اسمه عيسى اه (٣) آية كاملة اه وقوله غير براءة قال في نظام الفصول يفهم من هذا الاستثناء أن في براءة بسملة على قول ولا يعرف القول بذلك عن أحد اه بل قد عرف القول به ذكره في الاتقان اه (٤) لابي عبد الله محمد بن الحسن العلوى البطحاوى (٥) اسمه عبد الله أو عبد الرحمن بن عبد الله رمى بالتشيع من كبار الثالثة اه تقريب لابن حجر وهو بالذال المعجمة اه منه وهو الاصح اه ع شيخ وفي حاشية الجدلي بفتح الجيم وفتح الدال منسوب الى جديلة قيس أو الى جديلة طي اه جامع الاصول (٦) وعطاء وعبد الله بن المبارك اه (٧) في فصول البدائع وفي التسمية روايتان عن أبي حنيفة آية فذة انزلت للفصل والتبرك أوليست من القرآن الافي النمل فعلى الاول يخرج كل واحدة أوعدة بعينها بقيد المنزلية اذ لم ينزل شيء منها على تعينه أو التواتر اذ لم تتواتر قرآنية شيء منها بعينه بخلاف « فبأى آلاء ربكما تكذبان » فان المنزل والمتواتر قرانيته صادق على كل منهما ولم يكن تكرارها في أول كل سورة زندقة لكون انزالها للفصل والتبرك وعلى الثاني بالتواتر اذ لم يتواتر كونها من القران ولذا خالف مالك رحمه الله اه (٨) أى في أول كل سورة وانما حذف ابن الامام رحمه الله هذا القيد هنا وفي مايأتى عنه شرحه لقوله وقضاء الاخبار بذلك لفهم ذلك من سياق المتن مع تصريحه فلا يرد ان صريح عبارته من نفي كونها من القران واطلاقها ينتقض بما في النمل مع الاجماع على كونها من القران في النمل ولا يرد على مايأتى عدم وفاء التفسير بالمراد وقد نبه سيلان على نحو هذا المذكور في الايراد

(قوله) وقالون ، في الكشاف اطلق النفي عن قراء المدينة والاثبات عن قراء مكة والكوفة وفقهاؤهما والمؤلف عليه السلام اعتمد مافي كتب القرآآت كالتيسير (قوله) نفيها ، الا ماتواتر في النمل من أنها بعض آية فلا مخالف

المسيب ومحمد بن كعب (اثباتها) آية في (الفاتحة) والنفي في غيرها وهو رواية عن الشافعي قالوا وله في باقي السور قولان فمنهم من حمل القولين على انها هل هي من القرآن في اوائل السور اولا ومنهم من حملها على انها هل هي آية مستقلة او هي مع ما يليها من كل سورة آية قال التفتازاني وهذا هو الاصح ليكون نظره واجتهاده في بيان آخر الآية ومقدارها لا في كونها قرآنا وعن احمد بن حنبل وداود وفخرالدين الرازي(١) من الحنفية انها آية مستقلة انزلت للفصل بين كل سورتين فهي آية واحدة لا مائة وثلاث عشرة آية (٢) وعليه جمهور المتأخرين من علماء الحنفية وهذا معنى قوله (أو مستقلة) فهذه (اقوال) اربعة «واعلم» ان من لم يوافق القول الاول من القراء كابي عمرو(٣) قاري البصرة وحمزة من قراء الكوفة وورش من قراء المدينة وابن عامر قاري أهل الشام يحتمل ان يكون رأيهم موافقاً للقول الثالث (٤) وللرابع اذ لا خلاف بين القراء السبعة في اثباتها تلاوة في اول فاتحة الكتاب وفي اول كل سورة يبتديها القاري ماخلا سورة التوبة وانما يختلفون في اثباتها في أوائل السور مع وصل التلاوة فمن ذكرناه موافقاً لاهل القول الاول يثبتونها وصلا ايضاً وهؤلاء انما يحذفونها مع الوصل بما قبلها (لنا) في اثبات القول الاول ادلة منها (اجماع العترة (٥)) من آل محمد ﷺ واجماعهم حجة لما يجي ان شاء الله تعالى

الأول اه من خط سيدي العلامة احمد بن محمد اسحق (*) قال العلامة ابن كمال باشا في صدر تفسيره مالفظه قد جاء في الخبر عن خير البشر صلى الله عليه واله وسلم أنه كان يكتب باسمك اللهم فلما نزلت في سورة هود عليه السلام بسم الله مجراها ومرساها كتب بسم الله فلما نزلت في بني اسرائيل قل ادعوا الله وادعوا الرحمن كتب بسم الله الرحمن فلما نزلت في سورة النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم كتب بسم الله الرحمن الرحيم ففي الخبر دليل على أنها ليست بآية من كل سورة ولكنها بعض اية من كتاب الله تعالى في سورة النمل وقالو اللطف من الله تعالى في عدم كونها اية تامة ان لايكون الجنب والحائض والنفساء ممنوعين عنها عند كل أمر ذي بال، كالشهادتين لم يجمعا في القران في موضع واحد لئلا تتم اية ولربما يحتضر الجنب ونحوه فلا يمكنه التكلم بها عند ختم عمره اه (*) وعليه قراء المدينة والبصره والشام وفقهائها اه كشاف (١) لعله أبو بكر احمد بن علي وقوله انها اية مستقلة أي في أوائل السور اه تلويح (٢) وعند أهل القول الاول انها مائة وثلاث عشر آية من السور كما ان قوله تعالى «فبأي آلاء ربكما تكذبان» عدة آيات من سورة الرحمن ذكر معناه في التلويح اه (٣) في حاشية اسمه في الاشهر زبان وورش اسمه عثمان وابن عامر اسمه عبدالله وحمزة هو ابن حبيب اه (٤) أي في اثباتها في الفاتحة وقوله وللرابع أي في كونها آية مستقلة اه (٥) في شرح الفصول للشيخ لطف الله والسيد صلاح اجماع العترة على أنها آية قال القاضي محمد بن حمزة في أول تفسيره وذلك اجماع العترة عليهم السلام وكذا في تفسير عطية النجراني اه وقال السيد احمد الشرفي شارح الاساس قال الامام الناصر لدين الله أبو الفتح الديلمي في تفسيره وعندنا وعند علماء العترة عليهم السلام أنها آية من الفاتحة ومن كل سورة أثبتت فيها ثم قال أيضاً «قلت» وكذا

(قوله) وهو رواية عن الشافعي، لعل الضمير راجع الى اثباتها آية في الفاتحة فقط اذ لو عاد الى مذهب ابن المسيب وابي بن كعب من الاثبات في الفاتحة والنفي في غيرها كما هو ظاهر العبارة لم يستقم قوله قالوا وله في باقي السور قولان لأن مقتضى مذهب ابن المسيب هو النفي في باقي السور والله أعلم (قوله) اذ لاخلاف، هكذا في التفسير وهو تعليل كون رأيهم موافقاً للقول الثالث والرابع دون الأول والثاني . اما الأول فظاهر لتصريح المؤلف عليه السلام بعدم موافقة هؤلاء له وأما أهل القول الثاني فلعل ذلك مبني على تركهم لها ابتداء وقد اجمع القراء على اثباتها ابتداء ومن جملتهم هؤلاء أعني أبا عمرو ومن ذكر بعده وأما الثاني فيحتمل الموافقة مع ترك هؤلاء لها أصلا فينظر في توجيه الكلام ولم يذكر هذا الكلام في التيسير والله اعلم قوله اذ لاخلاف هكذا في التيسير «فائدة» قال في التيسير فاما ابتداء القاري برؤس الاجزاء التي في بعض السور فاصحابنا يخيرون القاري بين التسمية، وتركها في ذلك مذهب الجميع (قوله) فمن ذكرناه، يعني من القراء وقوله موافقاً حال (قوله) انما يحذفونها مع الوصل، يعني لا مع الابتداء بها فيثبتونها كما في التبرك بالابتداء بها في كل أمر ذي بال

(قوله) وتركها في ذلك مذهب الجميع، لفظ في ذلك لم يكن في التيسير اه ح عن خط شيخه

من الاحتجاج على حجيته (و) منها (وضعها في المصاحف) بالاتفاق (مع المبالغة في تجريدها) عماسوى القرآن حتى لم يثبتوا آمين ، ومنع قوم من العجم(١) ولو لم تكن من القرآن لما كتبها بعض ولا نكر على كاتبها ولو نادراً لقضاء العادة بذلك(٢)، (و) منها (قضاء الاخبار) المروية عن النبي ﷺ وعن اصحابه رضى الله عنهم (بذلك) أي بكونها من القرآن فمن ذلك ماروي في الاحكام عن النبي ﷺ انه قال كل صلوة لايجهر فيها ببسم الله الرحمن الرحيم فهي آية اختلسها الشيطان(٣) والآيات تختص بالقرآن (٤) وهو في أمالي احمد بن عيسى باسناده الى جعفر بن محمد(٥) عن آبائه عنه ﷺ وفيه باسناده الى جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليه السلام انه قال آية من كتاب الله تركها الناس بسم الله الرحمن الرحيم ، وفيه باسناده الى ابى ميسرة(٦) ان رسول الله ﷺ نودي في بدء أمره (٧) يامحمد قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى

حكى الطوسى في تفسيره اجماع أهل البيت عليهم السلام على أنها آية من القرآن في كل سورة اه (١) أى الاعراب والنقط اه (*) أول من نقط المصحف أبو الاسود ظالم ابن عمرو الدؤلي ذكر هذا في مختصر تاريخ النحاة وهو أول من وضع أبواب النحو اه (٢) ولما أجمعت الامة على كتبها ولم ينقل منكر لهدل ذلك قطعاً على أنها قرآن في كل موضع كتبت فيه وهو المطلوب اه جلال (٣) ينظر في صحة الأخبار عن الصلاة بانها آية هل يتم المعنى المراد أو هو مبنى على محذوف فما الدليل اه الدليل عليه مايأتى في رواية الجيلانى اه من بعض الحواشى (٤) قلت في دعوى الاختصاص هنا نظر لقوله عز وجل «ومن آياته ان خلق لكم من أنفسكم أزواجاً ثلاثة» وقوله «وآية لهم الليل نسلخ منه النهار» وآية لهم انا حملنا ذرياتهم» ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر ، لاتسجدوا للشمس ولا للقمر » ونحوها كثير فالاولى الاحتجاج بما قبله وبعده من الاضافة الى القران اه طبرى على شرحه الكافل (٥) من طريق جعفر بن جميع وهو ضعيف باتفاق اه (٦) كميمنة اه (٧) البدء بفتح الموحدة وسكون المهملة اخره همزة من بدأت الشيء بدءاً ابتدأت به اه من ارشاد السارى شرح صحيح البخارى للقسطلانى من شرح قوله باب كيف كان بدء الوحي اه

(قوله) حتى لم يثبتوا آمين ، قال في حواشي الكشاف للشريف اعترض عليه بانه اثبت في المصحف أسماء السور وعدد الآي « واجيب » بان من فعل ذلك فقد ميزه وأثبته بلون آخر (قوله) ولانكر على كاتبها ، في شرح المختصر فكان لايثبتها بعض أو ينكر على كاتبها بألف التخيير اذ المتوقف عليه الاستدلال لزوم أحد الأمرين امالا يكتبها بعض أو يكتبها بعض وينكر عليه وأما لزوم اجتماع الامرين فلا (قوله) أي بكونها من القرآن ، المقصود الاستدلال بهذه الأخبار على اثبات القول الاول وهو كونها من القرآن في أول كل سورة وهذه الأخبار المروية انما ثبت بها كونها من القرآن جملة اما آية مستقلة كالحديث المروي في الأحكام ونحوه واما آية من الفاتحة كحديث قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونحوه يظهر بالتأمل فيها ماخلا مارواه الثعلبي عن علي كرم الله وجهه فان ظاهر قوله كان اذا افتتح السورة مع قوله فقد نقص أي من السورة يفيد ذلك اذا حمل التعريف في السورة على العموم اذ ظاهره أي سورة كانت وكذا ماأخرجه الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة لكنه موقوف فينظر في قول المؤلف عليه السلام الآتى يعطي التواتر المعنوي بكونها قرآناً منزلا في أوائل السور وقد استقرب في شرح المختصر القول بانها آية انزلت وامر بالفصل بها بين السور لا أنها آية من كل سورة . واما تزييف شارح المختصر لما روى عن الشافعي من الفرق بين الفاتحة وغيرها بانه تحكم

(قوله) وأثبته بلون آخر ، في حاشية عن سيدنا علي الطبري رحمه الله أنه لم يكن في زمان جمع القرآن وكتابة المصاحف وانما هي حادثة ابدعها المتأخرون ووقفت مصحف على مسجد الشهيدين بصنعاء بخط كوفي يروى أنها من عهد الصحابة وعهدها غير مرسوم فيه ذلك والله أعلم اه عن هامش الشفا اهح (قوله) ولانكر على كاتبها ، الواو لاتدل على ان الاستدلال بجموع الامرين لاسيما مع اعادة اللام فدل على أنه جواب آخر ولاينافي كون أحدهما دليلا مستقلا اه حسن بن يحيي وفي حاشية ويمكن أن يقال ان المؤلف انما لم يأت بالتخيير نظراً الى ان من لم يكتبها على الفرض يجب عليه الانكار على من كتبها والله أعلم لعلها من الحبشي ح (قوله) ماخلا ما رواه الثعلبي ، وكذا حديث ابن عباس ومابعده عنه وعن ابن مسعود أنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لايعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم وكذا في حديث البيهقي عنه موقوفاً واذا ختم السورة قرأها وما روي عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة مثل كلام ابن المبارك اهح

بلغ ولا الضالين ، وأخرجه البيهقي في الدلائل والواحدي من طريق يونس بن بكير عن يونس بن عمرو عن أبيه عن ابي ميسرة عمرو بن شرحبيل(١) من حديث طويل قال السيوطي ورجاله ثقات ، وفيه بالاسناد ان سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس كم الحمد آية قال سبع آيات قلت فاين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم ،وفيه بالاسناد الى طاووس عن ابن عباس قال غلب الشيطان الناس على بسم الله الرحمن الرحيم وهى المثاني ، واخرج بن خزيمة والبيهقي في المعرفة بسند صحيح من طريق سعيد ابن جبير عن ابن عباس قال استرق الشيطان من الناس اعظم آية من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم ، واخرج البيهقي في الشعب وابن مردويه بسند حسن من طريق مجاهد عن ابن عباس قال اغفل الناس آية من كتاب الله لم تنزل على احد سوى النبي ﷺ الا ان يكون سليمان بن داود (٢) بسم الله الرحمن الرحيم ، واخرج الدارقطني والطبراني في الاوسط عن بريدة قال قال رسول الله ﷺ لا أخرج من المسجد حتى اخبرك بآية لم تنزل على نبي بعد سليمان غيري ثم قال باى شيء تفتتح القرآن اذا افتتحت الصلوة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي ، وروى في زوايد الابانة لمحمد بن صالح الجيلاني الناصري عن امير المومنين علي عليه السلام عنه ﷺ انه قال كل صلوة لا يقرأ فيها مع فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم فهي خداج(٣) وهى آية منها قد اختلسها الشيطان ،وروى الشافعي عن ام سلمة انها قالت قرأ رسول الله ﷺ فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم آية ،الحمد لله رب العالمين آية ،الرحمن الرحيم آية ، ملك يوم الدين آية ،إياك نعبد وإياك نستعين آية ،إهدنا الصراط المستقيم آية ،صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية(٤) ،وأخرج نحوه احمد وابو داود والحاكم وغيرهم عن ام سلمة وعن سعيد المقبري (٥) عن أبيه عن أبي هريرة ان رسول الله ﷺ قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم وعن أبي

قد أجاب عنه في الحواشي بان وجه ان الأحاديث الواردة في كونها آية من الفاتحة على التعيين متكثرة جداً والله أعلم

(١) قال في تعليق الوسيط شرحبيل براء وحاء مهملتين والراء مفتوح والحاء مسكن اه

(٢) بدليل قوله « انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم » اه (٣) وفي الحديث كل صلوة لا يقرأ فيها بام القران فهي خداج أى نقصان واخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق وان كانت أيامه تامة فهي مخدج والولد مخدج ومنه حديث علي رضى الله عنه في ذى الثدية مخدج اليد أى ناقص اليد اه صحاح ﴿ أخرجه احمد وابن ماجه عن عائشة واحمد وابن ماجه عن ابن عمر والبيهقى عن علي عليه السلام والخطيب عن أبي امامة الأنهم قالوا بام الكتاب ورمز له في الجامع الصغير بالصحة اه (٤) وعورض بما روى عن ام سلمة قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين اية وهو ظاهر في كونها بعض اية ويحتمل أيضاً كون الآية هي مابعدها وانما قدمت عليها تبركا اه جلال

(٥) في جامع الاصول كان يسكن عند مقبرة فنسب اليها اه

هريرة عنه ﷺ انه قال الحمد لله رب العالمين سبع آيات احداهن بسم الله الرحمن الرحيم وهى السبع المثانى والقرآن العظيم وهى ام القرآن وهى فاتحة الكتاب ، واخرج الواحدي بالاسناد الى عكرمة والحسن قالا اول مانزل من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم أول سورة اقرأ باسم ربك الذى خلق(١)،واخرج ابن جرير وغيره من طريق الضحاك عن ابن عباس قال اول مانزل جبريل على النبي ﷺ قال يامحمد استعذ ثم قل بسم الله الرحمن الرحيم(٢)،وروى الثعلبي فى تفسيره باسناده عن علي بن ابى طالب عليه السلام انه كان اذا افتتح السورة فى الصلوة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص وكان يقول هى تمام السبع المثانى ، وباسناده عن ابن عباس(٣) رضي الله عنه فى قوله « ولقد آتيناك سبعاً من المثاني (٤)» قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم ، واخرج ابن خزيمة والبيهقى بسند صحيح عن علي عليه السلام انه سئل عن السبع فقال الحمد لله رب العالمين فقيل له انما هى ست آيات فقال بسم الله الرحمن الرحيم آية ، وأخرج الدار قطنى بسند صحيح قال اذا قرأتم الحمد فاقرؤا بسم الله الرحمن الرحيم انها ام القرآن وام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم احدى آياتها،وعن ابي هريرة(٥) ان النبي ﷺ قال يقول الله سبحانه قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال بسم الله الرحمن الرحيم قال الله مجدني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدى واذا قال الرحمن الرحيم قال الله أثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض الي عبدي واذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدى واذا قال إهدنا الصراط المستقيم قال الله هذا لعبدي ولعبدي ماسأل ، رواه النيسابوري (٦) فى صدر تفسيره ، وذكر الرواية الاخرى(٧) عن ابي هريرة ثم قال بعدها « قلنا » اذا تعارضت

(قوله) قسمت الصلوة الخ ، أراد بالصلوة القراءة لأنها جزؤها وقد يطلق كل منهما على الآخر مجازاً كما قال تعالى ولاتجهر بصلوتك أي بقرائتك وقال ان قرآن الفجر كان مشهودا يعنى صلوة الفجر والمراد منها قراءة الفاتحة بقرينة تتمة الحديث ذكره في المشارق والمراد بالتقسيم ليس هو التنصيف كما سيأتى بيان ذلك عند قول المؤلف عليه السلام فيما يأتى وحينئذ يكون التنصيف باعتبار المعنى (قوله) واذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الخ ، لأن نصف هذه الآية ثناء وهو قوله إياك نعبد ونصفها دعاء وهو قوله إياك نستعين (قوله) وذكر الرواية الاخرى ، يعني التي ستأتى من كون سورة الكوثر ثلاث آيات (قوله) ثم قال ، أي النيسابوري

---

(١) يدل على أنها قران لاآية اه (٢) هذا لادلالة فيه اه (٣) وفي نسخة عن ابى العباس وكنيته أبو العباس اه (٤) سميت بذلك لأنها يثنى بها على الله تعالى وقيل لانها تثنى في كل ركعة أى تعاد وقيل لانها استثنيت لهذه الامة لأنها لم تنزل على غيرها اه توشيح (٥) وفي البيهقى عن عبد الله بن زياد بن سمعان عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة وزاد فيه التسمية وذكر سنده بطريقين الى عبد الله بن زياد اه (٦) انما نسب الحديث هذا الى النيسابورى وان كان في كتب الجماعة والأئمة لان في رواية النيسابورى اثبات البسملة وليس في غيره اه (٧) يريد بالرواية الاخرى مارواه الستة الا البخارى عن ابى هريرة فانهم لم يذكروا في روايتهم بسم الله الرحمن الرحيم اه

(قوله) وذكر الرواية الاخرى الخ ، ينظر في كون هذه الرواية معارضة فتأمل ولعلها رواية اخرى معارضة لهذه الرواية اهـ ح عن خط شيخه

الروايتان فالترجيح للمثبت ، قالوا التنصيف انما يحصل اذا لم تعد التسمية حتى يحصل للرب ثلاث آيات ونصف وللعبد ثلاث آيات ونصف (١) « قلنا نحن نعد التسمية آية ولا نعد أنعمت عليهم وهذا اولى رعاية لتشابه المقاطع (٢) ولان غير صفة أو بدل ويختل الكلام بجعله منقطعاً عما قبله لان طلب الاهتداء لصراط المنعم عليهم لايجوز الا بشرط كون المنعم عليه لامغضوباً عليه ولاضالا بدليل قوله تعالى « ألم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفراً فهذا المجموع كلام واحد « قلت » وهذا صحيح ويؤيده قول أبي ميسرة (٣) فأين السابعة اذلو كان أنعمت عليهم آية لما سأل وكذلك تفصيل ام سلمة وقوله ﷺ الحمد لله رب العالمين سبع آيات احداهن بسم الله الرحمن الرحيم ، وحينئذ يكون التنصيف باعتبار المعنى لاباعتبار عدد الآيات سواء عدت التسمية آية أولم تعد ، وروي أنه ﷺ قال لابي بن كعب ماأعظم آية في كتاب الله قال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي ﷺ ، وأخرج الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال نزلت (٤) بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة ، وأخرج الدارقطني وابو نعيم والحاكم في تاريخه من وجه آخر عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله ﷺ قال كان

(١) بناء على ان أنعمت عليهم اية اه (٢) المقطع حرف مع حركة أو حرفان ثانيهما ساكن على ماصرح به ابن سيناء في الموسيقى اهمن حاشية السعد (٣) السائل فيما تقدم سعيد بن جبير لأبو ميسرة الا أن يريد في غير هذا الكتاب اه (٤) لفظ النزول فيه اشعار بانها قران اه

(قوله) قالوا ، أي استدل من نفى كونها آية بان التنصيف انما يحصل الخ ، هذا الاستدلال مبنى على ان « صراط الذين أنعمت عليهم » آية ليستقيم استدلال النافي فان التسمية اذا عدت آية مع كون « صراط الذين أنعمت عليهم » آية لم يحصل للعبد نصف لأنه يكون للرب تعالى أربع آيات ونصف وللعبد ثلاث آيات ونصف والدليل على أنه مبنى على ذلك قول المؤلف عليه السلام ولانعد أنعمت عليهم آية وقولنا قلنا نحن نعد التسمية آية ولانعد أنعمت عليهم آية . ظاهر العبارة ان التنصيف قدحصل بهذا الجواب وليس كذلك اذ لايحصل مع هذا الجواب للعبد الا اثنتان ونصف فو اقتصر المجيب على قوله نحن لانعد أنعمت عليهم آية لكان الجواب متوجهاً اذ يكون المعنى انا وان لم نعد التسمية آية لم يتم التنصيف اذ لانعد أنعمت عليهم آية فلا يكون للعبد الا اثنتان ونصف ولعل وجه الاتيان بقوله نحن نعد التسمية آية هو التنبيه على أنه لاتأثير له في عدم التنصيف كما أنه لاتأثير لعدم عدها آية أيضاً بل المؤثر غير ذلك وهو عدم عد أنعمت عليهم آية ولعل المجيب بهذا الجواب هو النيسابوري وأما الجواب المحقق فهو ماسيأتي للمؤلف عليه السلام من كون التنصيف باعتبار المعنى (قوله) ولا نعد أنعمت عليهم ، أي لانعده آية هكذا في الكشاف وقال في حواشيه اي صراط الذين أنعمت عليهم لوضوح أن الصلة بدون الموصول لاتكون آية « قال السعد » وأما عد أنعمت عليهم آيه والتسمية آية اخرى لتكون ثماني آيات أو عد أنعمت عليهم الى الآخر آية وأول السورة خالية عن التسمية أومع التسمية آية واحدة لتكون ست آيات فلم يذهب اليه أحد (قوله) لتشابه المقاطع ، أى فواصل الآى لعدم موافقة أنعمت عليهم لها (قوله) غير صفة أو بدل ، ذكر الوجهين في الكشاف وحواشيه مع بيان فائدة البدل والصفة فخذه من هنالك قال السعد وينبغي أن تكون الصفة على قاعدة المعتزلة للتأكيد دون التقييد قال الشريف لأن الايمان مشتمل على الأعمال كما هو مذهبهم « قلت » لأن المراد بالنعمة نعمة الايمان كما هو مقتضى كلام الحواشي وظاهر عبارة المؤلف عليه السلام حمل الصفة على التقييد لقوله عليه السلام الابشرط كون المنعم عليهم الخ ولعل المؤلف عليه السلام حمل النعمة على مطلق النعمة لانعمة الايمان أوأراد بالايمان مجرد التصديق فيستقيم التقييد . ويؤيد هذا الحمل ان الاستدلال بقوله تعالى « ألم تر الى الذين بدلوا نعمت الله كفراً » انما يستقيم اذا حملت النعمة في الفاتحة على مطلق النعمة فان المراد بالنعمة في هذه الآية مطلق النعمة لأنها نزلت في كفار قريش أنعم الله عليهم بان أسكنهم حرمه وجعلهم قوام بيته وأكرمهم بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وكفروا نعمة الله والله أعلم (قوله) وكذلك تفصيل ام سلمة ، يعنى المتقدم (قوله) باعتبار المعنى ، يعنى مع السورة لكون معناها ثناء على الله تعالى وبعضه يعود الى العبد وان كان الثناء أكثر فالنصف هنا بمعنى البعض لاالنصف حقيقة لأن طرف الثناء أكثر

جبريل اذا جاءني بالوحي يلقي علي بسم الله الرحمن الرحيم (١)، وأخرج البيهقي من وجه ثالث عن نافع عن ابن عمر أنه كان يقرء في الصلوة بسم الله الرحمن الرحيم واذا ختم السورة قرأها (٢) ويقول ما كتبت في المصحف الا لتقرأ ، وروي عن عبد الله بن المبارك (٣) أنه قال من تركها فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية ، وروي عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة مثله ، وروي عن الشافعي ان معوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود (٤) فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يامعوية سرقت من الصلوة أين بسم الله الرحمن الرحيم أين التكبير عند الركوع والسجود ثم أنه أعاد الصلوة مع البسملة والتكبير قال وكان معوية شديد الشكيمة (٥) والشوكة فلولا ان الجهر بالبسملة كان مقرراً عند كل الصحابة لم يجسروا على ذلك (٦)، وفي رواية (٧) ان معوية سمى في ام القرآن ولم يسم في السورة التي بعدها فقيل أسرقت الصلوة أم نسيت وأعاد وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم للسورة التي بعد ام القرآن (٨)، وعن ابي هريرة (٩) انه قال اذا قرأتم ام القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى آياتها ، وعن ابي هريرة قال كنت مع النبي ﷺ في المسجد اذ دخل رجل فافتتح الصلوة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي ﷺ ذلك فقال يارجل قطعت على نفسك الصلوة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك آية منه ومن ترك آية منه فقد قطع عليه صلوته فانه لاصلوة له الا بها ، وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله ﷺ لايعرف ختم سورة وابتدأ اخرى حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم ، واخرج ابو داود والحاكم والبيهقي والبزار من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي ﷺ لايعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم زاد البزار فاذا نزلت

---

(١) قال بعضهم لادلالة فيه اه (٢) يعنى ابتدأ بها اخرى وهذا يقوم حجة على من سبق من القراء الذين لايقرؤنها مع وصل التلاوة اه (٣) تابعي فهو أثر اه (٤) في رواية البيهقي فلما سلم ناداه من شهد من المهاجرين من كل مكان الخ اه (٥) الشكيمة الانفة والانتصار من الظلم اه قاموس (٦) ظاهره وظاهر كثير من هذه الاحاديث ان الخلاف في الروايات بين الصحابة في الجهر بها والاسرار وحينئذ فلا يفيد شيء من ذلك اثباتها قرانا ولا نفيها لاتفاقهم على قراءتها اما سراً أو جهراً وان كان في بعضها بلفظ الترك فلا اشكال ولا حجة في الانكار لترك الجهر والاسرار تأمل اه (٧) رواها البيهقي في سننه اه (٨) وهذا يقوم حجة على من ذكر انفاً اه (٩) هكذا في الشفاء وهو رواية بالمعنى ولفظه عند الدار قطني والبيهقي اذا قرأتم الحمد لله ﴿ فاقرؤا بسم الله الرحمن الرحيم فانها ام القران وام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم احدى اياتها اه ﴾ هذا تقدم في شرح الغاية اه

عرف ان السورة قد ختمت فاستقبلت او ابتدأت سورة اخرى ، واخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان المسلمون لايعلمون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا ان السورة قد انقضت، اسناده على شرط الشيخين ، واخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبي ﷺ كان اذا جاءه جبريل فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم علم انها سورة اسناده صحيح ،وعن سعيد بن جبير انه قال كانوا في عهد رسول الله ﷺ لايعرفون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا انها قد انقضت السورة ، وعن ابن مسعود رضى الله عنه كنا مانعرف الفصل بين السورتين حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم ، وأخرجه البيهقي في الشعب وغيره بلفظ كنا لانعلم فصل مابين السورتين الى آخره ، واخرج مسلم عن انس قال بينا رسول الله ﷺ ذات يوم بين اظهرنا اذا غفى إغفاءة (١) ثم رفع رأسه متبسما فقال انزلت على آنفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر الحديث ، فهذه الاحاديث تعطي التواتر المعنوي بكونها قرآنا منزلا في اوائل السور (٢) «فان قيل» اذا عدت البسملة آية من كل سورة فما وجه ماروي عن ابي هريرة ان النبي ﷺ قال في سورة الملك أنها ثلاثون آية وفي سورة الكوثر انها ثلاث آيات مع ان العدد حاصل بدونها ، فقد اجيب بأنها اما ان تعد مع مابعدها آية في بعض السور واما ان يراد ماهو خاصة

(قوله) أو ابتدأت ؛ شك في الرواية (قوله) تعطي التواتر المعنوي الخ ، قد عرفت ماسبق في ذلك (قوله) مع مابعدها آية ، فتكون البسملة بعض آية في بعض السور لا أنها ليست من القرآن

---

(١) فيه يعني في الحديث فغفوت غفوة أى نمت نومة خفيفة يقال أغفى إغفاء وإغفاءة اذا نام وقل مايقال غفاء قال الازهرى اللغة الجيدة اغفيت اه نهاية (٢) وقد عرفت ان أكثرها حجة ظاهرة في كونها اية في الفاتحة لكن قد حصل فيما عدا ذلك مايكفي فيما ذكر اه مع أنها معارضة باخبار كثيرة منها مارواه الشيخان عن أنس ان النبي صلى الله عليه واله وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين، وعن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين أخرجه مسلم وعن ابن عبد الله بن مغفل سمعني أبي وأنا في الصلوة أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال لي أى بنى محدث، إياك والحدث وقد صليت مع النبي صلى الله عليه واله وسلم والخلفاء فلم أسمع أحداً منهم يقولها فلا تقلها اذا أنت صليت فقل الحمد لله رب العالمين أخرجه الترمذى وقال حديث حسن والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم منهم الخلفاء الاربعة ومن بعدهم من التابعين وبه يقول سفيان الثورى وابن المبارك واحمد واسحق لايجهرون بها قالوا ويقولها في نفسه انتهى قال بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجهر الا وفيه مقال عند أهل الحديث ولهذا أعرض أرباب المسانيد الاربعة المشهورة واحمد فلم يخرجوا منها شيئاً مع اشتمال كتبهم على مافيه ضعف منجبر وفيها في ترك الجهر أحاديث عند النسائي وابن ماجه والشيخين وغيرهم اه

الـكوثر ثلاث آيات فان البسملة كالشيء المشترك فيه بين السور «احتج» النافون لـكونها من القرآن بانها لو كانت قرآنا في أوائل السور لتواترت لـكنها لم تتواتر «اما الاولى» فلقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله «واما الثانية» فلوقوع الاختلاف(١) (و) اجيب بان (عدم تواترها قرآناً ممنوع) فان بعض القراء السبعة أثبتها ويلزم من تواترها (٢) تواترها والاختلاف لايستلزم عدم التواتر فكثيراً مايقع لبعض الباحثين ولا يقع لمن لم يبحث كل البحث (ولو سلم) عدم تواترها قرآناً (فتواتر المحل) أى ثبوتها في المحل (كاف) في كونها قرآناً ولاشك ان البسملة قد تواتر نقلها في أوائل السور كتابة في المصحف (٣) وتلاوة على الالسن(٤) (واما) مااحتج به اهل القول الثالث من (تكثر الاخبار بكونها من الفاتحة) وقد سبق ذكر لبعضها (و) ماتمسك به اهل القول الرابع من (كتبها) في المصاحف (بعير انكار من السلف) فكانت قرآناً والالانكروا ولو نادراً لما عرف من تشديدهم في تجريد المصحف من كل ماليس من القرآن ولم تقم حجة على كونها آية من اول كل سورة من القرآن فكانت آية واحدة لامائة وثلاث عشرة آية (فلا يفيد ان المطلوب) اما الاول فلان تخصيص الفاتحة بالذكر لاينفي ماعداها «ووجهه» ان قريشاً كانوا في بدء الاسلام يهزؤن من قرائتها كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال كان رسول الله ﷺ اذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم هزأ منه المشركون (٥) وقالوا محمد

---

(١) ومن ذلك ماقاله ابن السبكي عن الغزالي في كتاب حقيقة القولين وغيره في مقابلة قول من قال لو كانت من القران لبين ذلك النبي صلى الله عليه واله وسلم بياناً شافياً ينقل بالتواتر كغيرها قال يعنى الغزالي لو لم تكن من القران لبين ذلك النبي صلى الله عليه واله وسلم الى اخر ماذكره مع الاحتياج الى ذلك فان كونها مكتوبة بخط القران في كل سورة ومنزلة على النبي صلى الله عليه واله وسلم مما يوهم أنها من القران فيلزم بيان ذلك اه المراد (٢) يعنى القرآآت السبع اه (٣) في النووى على مسلم أنه مثلث الميم وقال في المصباح وضم الميم أشهر من كسرها اه (٤) وعدم جواز الصلاة بها انما هو للشبهة في كونها اية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القران من غير سورة النمل انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج كونها قراناً من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير اه تلويح (٥) الامام احمد بن سليمان فسر الآية بخلاف ماذكر قال مامعناه وقد ابتغى صلى الله عليه واله وسلم سبيلا بان جهر في الجهريات وخافت في غيرها وكذا غيره وفوق كل ذى علم عليم فليعلم ذلك وهذا وان كان نقداً صحيحاً فقل رب زدنى علماً اه عن خط لي ولم يذكر هذا أحد من الصحابة ولا التابعين وانما ذكره المتأخرون اه

(قوله) احتج النافون الى قوله لتواترت ، مراد المستدل تواترت قرآناً أعنى تواترت متصفة بهذا الوصف ولهذا أجاب المؤلف بان تواتر المحل كاف يعنى وانلم يتواتر كونها قرآناً كما ذكره المخالف (قوله) اما الاولى ، أي بيان الملازمة (قوله) بتواتر تفاصيل مثله ، لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله كما سيأتى (قوله) وأما الثانية ، أي بطلان اللازم (قوله) بان عدم تواترها قرآناً ممنوع ، صرح المؤلف بما ذكرنا سابقاً من أن مراد النافي تواترها متصفة بصفة كونها قرآناً لـكن قوله في سند المنع فان بعض القراء أثبتها لايكفي في اثباتها بصفة كونها قرآناً اذ يحتمل أنه أثبتها كتابة وتلاوة فقط وان قلنا المراد أنه أثبت كونها قرآناً لم يتم الاستدلال اذ لاحجة في قول بعض القراء بذلك (قوله) فان بعض القراء أثبتها الخ ، بيان لسند المنع وبه يتم الجواب لـكن المؤلف عليه السلام زاد قوله والاختلاف الخ رداً لما ذكره المخالف في دليل المقدمة الثانية من وقوع الاختلاف (قوله) من تواترها ، أي القرآآت السبع الدال عليه قوله فان بعض القراء السبعة (قوله) تواترها ، أي البسملة وهذا الجواب منع لبطلان اللازم (قوله) فتواتر المحل ، أي فتواتر التسمية في المحل ولهذا قال أي ثبوتها في المحل يعنى تواتر ثبوتها في المحل (قوله) كاف ، يعنى وانلم تتواتر بوصف كونها قرآناً (قوله) لامائة وثلاث عشرة آية ، يعنى من أول كل سورة كما هو مدعى أهل القول الأول (قوله) أما الأول ، أي تكثر الأخبار الخ

(قوله) ولهذا أجاب المؤلف عليه السلام الخ ، ينظر في هذا التعليل فان المحشي خلط الجواب الثاني المبنى على تسليم عدم تواترها قرآناً بهذا الجواب فتأمل كيف انساق الحوض اهـ ح عن خط شيخه (قوله) وان قلنا المراد الخ ، المراد الثاني وهو اثباتها قرآناً كما لايخفى وبه يتم الاستدلال اذ قول هذا

يذكر إله اليمامة رواه الطبراني في الكبير والاوسط، وعن سعيد بن جبير قال كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وكان المشركون يهزؤن بمكاء وتصدية(١) ويقولون محمد يذكر إله اليمامة وكان مسيلمة الكذاب يسمى رحمن فانزل الله تعالى ولا تجهر بصلاتك فيسمع المشركون فيهزؤن بك ولا تخافت عن اصحابك فلا تسمعهم ورواه ابن جبير ايضاً عن ابن عباس وربما كان بعض الصحابة لايجهر بها في الصلوة خوفاً من الهزؤ فوردت الاحاديث فيها لكونها جزءاً من الصلوة لاتتم الابه واما الثاني فلقيام الحجة كما سبق (٢) ﴿ مسئلة ﴾ في بيان تواتر القرآآت السبع والخلاف في ذلك وهي مانسب الى القراء السبعة على الصحة وهم نافع(٣) وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي فالمختار ان (القرآآت السبع متواترة) اي كل فرد منها متواتر عن النبي ﷺ (أصلا) وهو جوهر للفظ كملك ومالك (وهيئة) كالتفخيم والترقيق وتخفيف الهمزة واصل المد والامالة وهو قول الجمهور ، وقيل ليست متواترة(٤) لاأصلا ولا هيئة وهو اختيار صاحب الكشاف وغيره ، وقال

---

(١) قال في الكشاف والمكاء فعال بوزن الثغا ورغا مكا يمكو اذا صفر ومنه المكاء ﴿﴾ كانه سمي بذلك لكثرة مكائه ، والتصدية التصفيق تفعلة من الصداء أو من صد يصد «اذا قومك منه يصدون» اهـ ﴿﴾ بتشديد الكاف طائر مليح الصوت (٢) من اجماع العترة ووضعها في المصاحف ودلالة بعض الأحاديث كحديث ابن عمر نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة اهـ (٣) نافع بن رؤيم قارئ المدينة توفي سنة ١٦٩ وعبد الله بن كثير المكي توفي سنة ١٢٠ وأبو عمرو البصرى توفي سنة ١٥٤ وعبد الله بن عامر الشامى توفي سنة ١١٨ وعاصم بن أبى النجود الكوفي توفي سنة ١٢٨ وحمزة بن حبيب الزيات الكوفي توفي سنة ١٥٦ وعلى بن حمزة الكسائي الكوفي توفي سنة ١٨٩ اهـ من خط العلامة الجندارى (*) قال في الفصول ومعتمد أئمتنا عليهم السلام قراءة المدينة وهي قراءة نافع والهادى وولده المرتضى هما اللذان أظهراها ببلاد الزيدية باليمن اهـ (٤) الذى صرح به جمع من محققى العلماء سيما أهل علم القرآآت ان القرآآت السبع متواترة وقد يستشكل ذلك أعنى كونها متواترة فان حقيقة المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وهذا غير متحقق فان كل واحد ممن يقرأ القرآن العظيم اذا سئل عمن أخذ قراءته يقول غالباً عن فلان وهذا آحادى والذى يظهر في الجواب والله أعلم أن يقال كون كل واحدة من السبع متواتراً لايستدعي صدق أن يتواتر لكل واحد ممن قرأ القرآن وانما المراد بالمتواتر أن يكون متواتراً في الجملة ولو لواحد فضلا عن آحاد فضلا عن جماعات ولاشك أن من بحث وسأل وفتش حصل له التواتر جزماً اذ ليس من شرط المتواتر أن يأتى عفواً من غير كلفة مشقة بحث وسؤال بدليل أنهم نصوا في شيء من الاحاديث النبوية على صاحبها أفضل الصلوات والسلام بانه متواتر ومعلوم أنه لايتم تواتره الالمن بحث وطالع ولهذا أجاب المحقق العسقلانى على من ادعى عزة وجود المتواتر وقصره على «من كذب علي متعمداً» الحديث بان هذا غير مسلم بل هو كثير لمن فتش وبحث وانما نشأ ذلك من قلة الاطلاع على كثرة الطرق وأحوال الرجال وصفاتهم المقتضية لابعاد العادة أن يتواطؤا على الكذب ومانحن فيه من هذا القبيل ، ومما

(قوله) وأما الثانى ، أي كتبها في المصاحف الخ (قوله) على الصحة ، متعلق بما نسب (قوله) فالمختار ، الأحسن والمختار بالواو (قوله) وأصل المد ، يعنى لاقدره وينظر في تقييد كلام الجمهور بهذا فان المروي عنهم الاطلاق وهذا التقييد انما يوافق مااختاره المؤلف فيما يأتى حيث قال والحق الخ (قوله) وغيره ، الامام يحيى عليه السلام

البعض حجة لان قراءته متواترة كما سيجيء فتأمل اهح عن خط شيخه (قوله) وغيره الامام يحيى عليه السلام ، ونجم الأئمة الرضي اهح

ابن الحاجب والقرشي الاصل متواتر لا الهيئة « احتج » الاولون بان العادات قاضية بان الامر المهم العظيم تتوفر الهمم والدواعي على اشاعته ونقل تفاصيله متواتراً وكل واحد من ملك ومالك من القرآن فيجب تواتره ، وتخصيص احدهما بالتواتر وكونه من القرآن تحكم باطل وأيضاً (للقطع بانه يسمعها) أي يسمع كل واحدة من القرآآت السبع (أهل كل عصر عن سابقيه) أي سابقي ذلك العصر (بلا حصر) لمرتبة من مراتب التواتر اذ لم يزل التعليم والتعلم في الامة في الاقطار المتباعدة بكل واحدة من القرآآت السبع يعلم ذلك ولا يمكن انكاره ، واشتهار بعض (١) ببعض لا يوجب اختصاصه به « احتج » النافون بان

يزيد هذا الكلام وضوحاً ان واحداً من الناس في مثل قطر اليمن الذى غلبت فيه قراءة نافع لو شكك مثلا في مثل يا أيها النبي هل بالهمز أو بالياء لما أجابه من له أدنى التفات الى تلاوة كتاب الله تعالى الا أنه بالهمز لاغير ولو شكك في محياى هل بسكون الياء أو بفتحها لما أجابه الا بالسكون فقط وماذاك الا لجزمه بذلك وثبوته له يقيناً بطريق التواتر وكذلك من في قطر الشام الذى غلبت فيه قراءة ابن عامر ومن في الكوفة بالنسبة الى الكسائي ونحو ذلك « نعم » وينبغي أن يعلم أنه ليس من شرط تواتر مثل القرآآت أن يقول المخبر للمخبر هذه قراءة فلان بل لو أن أحداً سمع قارئاً يقرأ وهو يعرف أنه ممن يقرأ بقراءة نافع مثلا كانت تلك التأدية مع معرفة تلك الحال في قوة التصريح بان هذه القراءة التى قرأها قراءة نافع ويؤيد هذا ماذكره ابن حجر العسقلانى في شرح النخبة حيث قال اذا اجتمعت الكتب الشهورة المتداولة بايدى أهل العلم شرقاً وغربا المقطوع عندهم بصحة نسبتها الى مصنفيها على اخراج حديث وتعددت طرقه تعداداً تحيل العادة تواطؤهم على الكذب أفاد العلم اليقينى بصحة نسبته الى قائله اه هذا وهذه القرآآت السبع متواترة بالنسبة الى القراء السبعة ولا كلام فيه على ما اختير وكذلك منهم الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يتوهم ان التواتر انما هو بالنظر اليهم فقط كما ذكره بعض أهل العلم تدل على ذلك دلائل مذكورة في محالها مثل قول نافع سمعتها عن سبعين بدرياً والله أعلم اه عن خط القاضى محمد بن صالح العلفي « قلت » السامع عنه وحده سماعاً احادياً ينفى التواتر وينقطع حينئذ وهو مراد القائل بتواتره بالنسبة الى القراء السبعة اه (*) هذا قول جمهور السلف وأهل الحديث والقراء يشترطون صحة السند والاستفاضة في البلد سواء تواترت أم لا وهو مذهب زيد بن علي وأخيه الباقر والناصر الاطروش والحقيني والامام يحيي بن حمزة ونجم الدين الرضى والزمخشرى وغيرهم وروى عن عن الهادى أنه لم يتواتر الا قراءة قالون عن نافع وعن المرتضى قريب منه وروى الجزرى عن الجمهور القراءة ماصح سندها ووافقت أحد المصاحف العثمانية ووافقت العربية سواء كانت عن السبعة أو العشرة أو غيرهم ومن تتبع الآثار عرف حقيقة الأمر اه (١) في حاشية عن بعض علمائنا مالفظه « قلت » هذه الزامات تدفع المشاهد الحاصل فان أكثر من تكلم في هذه المسئلة أو قال فيها بالتواتر من أهل زماننا انما هو مجرد قول ولا نعلم ان أحداً يتحدث بان أى قراءة تواترت له الا بمحض التقليد للسلف وقول القائل تواتر لي كذا لايكون تواتراً لذلك الخبر عند من سمعه منه بلا تردد فاذا عرفت هذا عرفت ان القرآآت بالنظر الى من لم تتواتر اليه أحادية فالسبع وغيرها بهذا الاعتبار سواء فيقرأ للصلوة بأيها شاء اه

القطع (قوله) واشتهار بعض ، أي بعض القراء كنافع مثلا ببعض أي بعض القرآآت هذا دفع لما يقال القرآآت وان تواتر نقلها منا الى واحد من القراء فنقل ذلك الواحد انما يفيد الظن « ووجه » الدفع ان قرآآت ذلك الواحد كنافع مثلا لايختص نقلها به في وقته بل نقلها أهل عصره أيضاً وانما اختص نافع بمزيد اختصاص فاشتهر بها لذلك والاشتهار لا يوجب اختصاص النقل به وكذا يقال في كل واحد من سائر القراء . قال الامام الحسن عليه السلام في القسطاس بقي هنا اشكال وهو انما ذكرتم من انما لم ينقل تواتراً فليس بقرآن قطعا يقتضي تكفير من أثبت القراءة الآحادية أو قرأها لاثباته ماليس بقرآن قطعا والمعلوم خلافه والانقل بل يلزم منه أيضاً تخطئة من عمل بها لأن المسئلة قطعية لامجال للاجتهاد فيها . قال شيخنا رحمه الله كيف وقد روى الجزري عن الجمهور ان القراءة الصحيحة ماصح سندها ووافقت المصاحف العثمانية لفظاً أو تقديراً بان يحتملها الرسم ووافقت العربية بوجه وانه لايشترط في صحتها التواتر وانه لايجوز انكارها سواء كانت عن السبعة أو العشرة أو عن غيرهم من الأئمة المقبولين . قال شيخنا رحمه الله اذا عرفت هذا فالصحيح أن مراد من قال فمن زاد أو نقص كفر هو من زاد سورة أو آية أو آيتين أو نقص ذلك كفر لزيادة ماعلم ضرورة أنه من القرآن قطعاً اذ

اسنادها آحادي اذ لم يوجد في كتب القرآآت الا اسناد واحد عن واحد(١)(و) الجواب انا (لانسلم ان اسنادها آحادي(٢)اذ لا يلزم حصر أهل التواتر)والا لزم ان لا يحصل العلم بالامم الماضية والاقطار النائية الا بحصر كل مرتبة من مراتب الناقلين وتدوين عدد في كل مرتبة يحيل العقل تواطؤهم على الكذب وهو باطل قطعاً «احتج» ابن الحاجب بان ما كان من قبيل الهيئة كالمد(٣)والامالة يبعدان يصدق عليه بعض القرآن فلا يلزم تواتره بخلاف جوهر اللفظ كملك ومالك ويقص ويقضى(٤)فوجب تواتره(و)الجواب ان (تواترها اصلا لا هيئة باطل) لان الاختلاف اللفظي والادائي سيان في نقلهما فاذا ثبت تواتر ذلك ثبت تواتر هذا (اذ لا يقوم اللفظ الا بهيئته فان تواتر تواترت) قال الجزرى ولا نعلم احداً تقدم ابن الحاجب الى ذلك(والحق ان اصل المد والامالة متواتر) لما ذكرناه (لا التقدير) للاختلاف فيه بين الناقلين وعدم شيوعه شيوع اصله

﴿ مسئلة ﴾ اختلف في العمل بالقرائة الشاذة وهى ما نقل آحاداً أي غير متواتر كقرائة ابن مسعود وحفصة وغيرهما (و)مختار أئمتنا والحنفية والزهرى والمزنى وبعض الشافعية ان (الشاذ معمول به (٥)) في الفروع (كالاحاد) وهو قول الشافعي وصححه ابن السبكى (اذ) الراوي عدل ولاشك ان (العدالة توجب القبول) للرواية ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته ، وقد احتج كثير من فقهاء الشافعية

---

(١) تقرير السؤال انها وان تواترت الينا من السبعة فاسنادها الى الرسول صلى الله عليه واله وسلم احادى لأن من يروون عنه عدد قليل اه من شرح الغاية لابن جحاف رحمه الله

(٢) اذ لو كان احاديا كان ثبوت قرآنيته ظنياً وكل ظنى لا ينفى عنه الريب وقد نفاه قوله تعالى « ذلك الكتاب لاريب فيه » وهذا دليل قوى لكن الجزرى نقل عن المحققين عدم اشتراط التواتر فجعل القراءة الصحيحة ما صح سندها ووافقت رسم المصحف وكان لها وجه فصيح في العربية فينظر في ذلك اه لسيدى عبد القادر بن احمد

(٣) يعنى بالمد هنا ما وقع من اختلاف القراء في أن الالف والواو والياء الساكنتين اذا كان بعدها همزة الى أى مقدار يمد اه سعد (٤) في نسخة ويقض وهي الصواب اه (٥) قال الحافظ السيوطي رحمه الله في كتابه المؤلف في ايات الأحكام الاكليل في استنباط التنزيل عند الكلام على اية المسح من سورة المائدة ما لفظه وأرجلكم قرىء بالنصب والجر فالاولى للغسل والثانية للمسح على الخف لأن تعدد القرات بمنزلة تعدد الآيات(*)قال يحيي حميد في الوابل عن الامام شرف الدين عليه السلام ان القراءة الشاذة أرجح من الخبر الآحادى ذكره في كتاب النكاح في تحريم الربيبة اه وفي الغيث ان الخبر أولى ولعله الأرجح كما سيأتى للمصنف رحمه الله

ليس منه قطعاً . وأما آية البسملة فقوة الشبهة من الجانبين منعت من الاكفار . وأما خلاف ابن مسعود في المعوذتين وابي في الفاتحة فانما هو في اثبات ذلك في المصحف لا في كونها قرآناً فهو مجمع عليه فتقرر أن القرآآت الآحادية الناقل لها الثقات لا تكفير بها ولا تفسيق لعدم دليل ذلك بل غايته التخطئة (قوله) إذ لا يلزم حصر أهل التواتر الخ ، دفع لقولهم اذ لم يوجد في كتب القرآآت الخ يعني لا يلزم ذكر عدد التواتر وضبطها في الكتب المدونة حتى يرد ما ذكروا من عدم وجدان حصر أهل التواتر فيها اذ ليس ذكر عددهم في الكتب بشرط مع كون الواقع قد حصل فيه الكثرة التي يحيل معها العقل التواطؤ على الكذب (قوله) ويقص ويقضى ، يعني في قوله تعالى في سورة الأنعام «ما عندي ما تستعجلون به ان الحكم إلا لله يقص الحق » في قراءة الحرمين وعاصم بالصاد المهملة والباقون بالضاد المعجمة مكسورة والوقف للجميع بغير ياء اتباعاً للخط « قلت » فما وجد في بعض النسخ من اثبات الياء خطأ ليس على ما ينبغي (قوله) لا التقدير فمختلف فيه ، فمن حمزة وورش المد بقدر ست الفات وقيل خمس وقيل أربع وصحح ، وعن عاصم ثلاث وعن الكسائى الفين ونصف وعن قالون الفين وعن السوسي الف ونصف وكذلك الامالة اختلفوا في كيفيتها مبالغة وقصوراً وكذا تخفيف الهمزة اختلفوا في بعضه قيل هل هو بين بين أولا (قوله) عموم خبريته ، أشار بلفظ العموم الى ان الخبرية يوصف بها القرآن وغيره كذا قيل

(قوله) والوقف للجميع بغير ياء اتباعاً للخط ، وجد بخط المحشي على هامش شرح الغاية قلت لأن الياء محذوفة في الوصل من اللفظ فيوقف عليه بغير ياء كما ذكره اذا عرفت ذلك فالياء التي في بعض نسخ هذا الشرح غلط وفي الكشاف وكتابتها بغير ياء ولفظه يقض الحق أي القضاء الحق في كل ما يقضي من التأخير والتعجيل في أقسامه وهو خير الفاصلين أي الفاضين وقرء يقص الحق أي يتبع الحق والحكمة فيما يحكم به ويقدره من قص أثره اهح

على قطع يمين السارق بقراءة ايمانهما والجمهور من أصحابنا والحنفية والشافعي فى أحد قوليه على وجوب التتابع فى كفارة صوم اليمين بقراءة متتابعات وعن عطاء ومالك وبعض الشافعية والمحاملي وابن الحاجب لايجوز العمل به وهو الاشهر من قولي الشافعي لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولاخبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبراً وهو شرط العمل ولاعبرة بكلام غيرها فلاحجة فيه اصلا، قلنا لانسلم انتفاء خبريته للاتفاق على انه لايشترط فى الخبر وصف الراوي له بكونه خبراً (١) (والخطأ) الواقع من الراوى انما هو (فى الوصف بالقرآنية (٢)) وانما يبطل العمل اذا كان فى المتن لافي الوصف ﴿ مسئلة ﴾ (وهو) أى القرآن قسمان (محكم ومتشابه) قال الله تعالى « هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب(٣) واخر متشابهات » وقد حكى ابن حبيب النيسابورى فى المسئلة ثلاثة أقوال، احدها ماذكرنا وهو الصحيح، وثانيها انه محكم كله لقوله تعالى كتاب احكمت آياته، ثالثها أنه متشابه كله لقوله تعالى كتاباً متشابهاً « والجواب » عن الآيتين ان المراد باحكامه اتقانه وعدم تطرق التناقض والاختلاف اليه وبتشابهه كونه يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق

(قوله) وهو شرط العمل الخ، قال في الجواهر على ماصرح به الآمدي حيث قال اجماع المسلمين على أن كل خبر لم يصرح بكونه خبراً عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ليس بحجة « قلت » لكن ينظر في دعوى الاجماع مع مخالفة أئمتنا عليهم السلام ومنهم ومع قول المؤلف عليه السلام للاتفاق على أنه لايشترط في الخبر وصف الراوي بكونه خبراً

---

(١) لايخفى مافي هذا الجواب من الركة فان المدعى في عدم صحة كون متتابعات خبراً ان ابن مسعود لم ينقلها خبراً اذ هو نقلها قرانًا والنقل خبراً شرط العمل وأما وصف الراوى مارواه بكونه خبراً فأمر خارج عن محل النزاع فتأمل والله أعلم يقال يجب العمل بما أخبر به العدل عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قطعا سواء أصاب في وصفه بكونه قرانًا أو أخطألان ماثبت عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بخبر العدل فهو قران أو حديث ضرورة وكل قران أو حديث يجب العمل به ضرورة فما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من الشاذة وغيرها يجب العمل به في الفروع ضرورة لأن نتيجة ضرورى الكبرى ضرورية اه عن خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) قال ابن السبكي بعد ان ذكر مثل ماذكره المصنف رحمه الله وتقريره أن جعله قرانًا خطأ قطعاً فلم يبق الا كونه خبراً أومذهبًا وانما يعمل به اذا كان متحقق الخبرية اماماتردد فيه أن يكون خبراً اولا فلا يعمل به وعلى هذا اقتصر الغزالي في المستصفى اه (٣) قال الامام القاسم بن ابراهيم المحكمات في كتاب الله الواضحات منه فمحكمات الكتاب من غير شك امهاته التى لايشتبه على عالمهن فيهن والمتشابه فهو مااحتمل المعانى المختلفات ولم يدرك علمهن الا بالذكر والدلالات وأقل مايجب فيما اشتبه التسليم والعمل بانه منزل من عند الله فليس يحيط غيره بعلمه ولا يكلف أحد العلم به وانما كلف العلم بانه من عند ربه كما قال « والراسخون في العلم يقولون امنا به » رواه المرتضى عن جده القاسم وقال الهادى عليه السلام المحكمات اللواتى ظاهرهن كباطنهن وتأويلهن كتنزيلهن لايحتملن معنيين ولا يقال فيهن بقولين والمتشابه فهو ماحجب الله عن الخلق علمه من الآيات اللواتى لايعلم تأويلهن غير رب السموات كما قال « لايعلم تأويله الا الله » فأخبر أنه لايعلمه الا الله والراسخون في العلم اليه يردونه اذا لم يعلمونه الخ كلامه اه من خط العلامة صفى الدين احمد بن عبد الله الجندارى (*) احكمت عباراتها بان حفظت من الاحتمال اه بيضاوى

والاعجاز ، وقال بعضهم الآية لاتدل على الحصر في الشيئين اذ ليس فيهما شيء من طرقه وقد قال تعالى لتبين للناس مانزل اليهم والمحكم لاتتوقف معرفته على البيان والمتشابه لايرجى بيانه وهو بناء على ان المحكم مقصور على النص والمتشابه على مالا يمكن الاطلاع عليه والصحيح خلافه (فالاول) وهو المحكم (متضح (١) المعنى والثاني) وهو المتشابه (مقابله) أي غير متضح المعنى لان اللفظ الذي يقبل معنى اما أن يحتمل غيره أولا، الثاني النص ، والاول اما ان تكون دلالته على أحدهما راجحة اولا ، الثاني المجمل ، والاول ان كان المراد فيه الراجح فهو الظاهر(٢) والافهو المأول ، والمشترك بين النص والظاهر هو المحكم والمشترك بين المجمل والمأول هو المتشابه وذلك لانه تعالى أوقع المتشابه مقابلا للمحكم فيجب أن يفسر بما يقابله ، ويؤيده اسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم لانه تعالى فرق ماجمع فى معنى الكتاب بان قال منه آيات محكمات واخر متشابهات والاخبار عن المحكمات بانها ام الكتاب يدل على أن المتشابهات ترد اليها وتتعرف منها وهذا التفسير للمحكم والمتشابه رأي أكثر المحققين وصرح به والدنا قدس الله روحه فى الاساس (وقدفسرا بغير ذلك) فقيل المحكم ماعرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأويل والمتشابه مااستأثر الله بعلمه كقيام الساعة(٣) وخروج الدجال والحروف المقطعة من أوائل السور(٤)، وقيل المحكم مالا يحتمل من التأويل الاوجهاً واحداً(٥) والمتشابه مااحتمل أوجهاً ، وقيل المحكم ما كان معقول(٦) المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الركعات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان(٧)، وقيل المحكم مالم تتكرر ألفاظه(٨) ومقابله المتشابه ، وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد

---

(١) نصاً كان أو ظاهراً نحو « لاتدركه الابصار ، وليس كمثله شيء ، وان الله لايأمر بالفحشاء » كذا في الحواشى اه (٢) كالاسد والغائط للخارج المستقذر بعد ان كان للمكان المطمئن اه (٣) قد ذكر المؤلف عليه السلام من المتشابه ماليس لأجل لفظ القران الكريم كقيام الساعة وخروج الدجال ونحو ذلك اشارة الى أن المتشابه قد يعم غير الألفاظ لجريه في الأفعال ونحوها وقد صرح بذلك في الايثار للسيد محمد بن ابراهيم الوزير اهمن خط سيلان (٤) سميت بذلك يعنى بالمقطعة لأنها أسماء لحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئة وتسميتها بالحروف مجاز لأن مدلولاتها حروف أو لأن الحروف تطلق على الكلمة اه تلويح (٥) نحو « ولا تقربوا الزنا » فهؤلاء رجعوا بالمحكم الى النص الجلي اه (٦) أى معقول العلة وهي عبارة مستعملة عند أهل الاصول كما سيأتى في القياس ان شاء الله تعالى (٧) قاله الماوردى اه اتقان (٨) كذا في الاتقان يعنى كالقصص المتكررة ولعلها تصحيف من الناسخ وفي نسخة مالم تنكر ألفاظه ، قيل أى غير غريبة وقوله ومقابله المتشابه أى ماانكر ألفاظه مما ظاهره التشبيه مثل بيدى الخ كذا عن سيلان اه

(قوله) والمتشابه لايرجى بيانه ، وحينئذ لابد من واسطة يقع بها البيان (قوله) والمشترك بين النص والظاهر هو المحكم ، لأن المحكم يطلق عليهما باعتبار الرجحان ويتميز النص عن الظاهر بانه لايحتمل غير ذلك المعنى بخلاف الظاهر فانه يحتمله وان كان مرجوحا (قوله) والمشترك بين المجمل والمأول ، فانه يراد به عدم الرجحان ويمتاز المجمل عن المأول بانه متساو بالنسبة الى الكل لعدم القرينة والمأول مرجوح فان القرينة تشعر بخلافه (قوله) ويؤيده ، أي كونه مقابلا له (قوله) وتتعرف منها ، هذا فائدة التفسير المذكور فان المردود غير متضح والمردود اليه متضح (قوله) كقيام الساعة الخ ، يقال الالفاظ الدالة على ماذكر لااجمال فيها والاجمال انما يجري في الالفاظ وكأن القائل بذلك بنى على تعميم جري الاجمال في الألفاظ والأفعال وقد ذكره السيد العلامة محمد بن ابراهيم في الايثار فخذه من هنالك (قوله) مالم تنكر ألفاظه ، مثل بيدي أي بيمينه ، ويستهزىء بهم الظاهر أنه لم يرد بالانكار الرد اذ يلزم انكار المعلوم ضرورة بل أراد مجرد الاستنكار والتردد

(قوله) ومقدمه ومؤخره ، أي معرفة وجه تقديم المقـدم وتأخير المؤخر وهذا يحتمل معرفـة التقدم والتأخر في النزول ويحتمل معرفة ترتيبه في المصاحف فيكون هذا مبنياً على ان الترتيب وقع في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يقال بيان وجه التقديم يقتضي بيان التأخير والعكس لكونهما من الامور النسبية فـاوجه ذكرهما معاً لانا نقول ذكرهما توضيحاً للمعنى بذكرها صريحاً لئلا يتوهم من إقتصاره على أحدهما أن تشابه ماقدم وما اخر ليس من حيثية التقديم أو التأخير بل من حيثية اخرى فتأمل (قوله) واقسامه ، أي ما أقسم الله به (قوله) وما يؤمن به ولا يعمل به ، كقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى . بل يداه مبسوطتان » فان السلف على أن الايمان به واجب واجراؤه على ظاهره من غير تأويل هكذا نقل عن روضة الناظر وينظر في قوله واجراؤه على ظاهره وفي نسبته الى السلف فانه لايصح ذلك اللهم إلا أن يريدوا باجرائه على ظاهره أنه لايتأول لا أن يعتقد ظاهره (قوله) إيهام ، أي أن المراد به الظاهر

والمتشابه القصص والامثال(١)، وعن ابن عباس(٢) المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه ومايؤمن به ويعمل به ، والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه(٣) ومايؤمن به ولا يعمل به ، وعن مجاهد(٤) المحكمات مافيه الحلال والحرام وماسوى ذلك متشابه يصدق بعضه بعضاً ، وعن الضحاك المحكمات مالم ينسخ منه والمتشابهات ماقد نسخ(٥) ، وفي تفسيرها روايات كثيرة لايحتمل كتابنا هذا استيعابها(٦)(وورود (٧) مالامعنى له(٨)) في كتاب الله كالمهملات (أوما اريد به خلاف ظاهره ولم يبين) المراد بقرينة تصرف عن الظاهر (ممتنع) اما الاول فلانه هذيان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال ، وأما الثاني فلان ارادة خلاف الظاهر من غير بيان إيهام وتغرير مع كون اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى المراد مهملا وذلك لايجوز عليه تعالى (خلافاً للحشوية في الاول والمرجئة (٩) في الثاني) احتجت الحشوية على جواز ورود المهمل في كتاب الله بما ورد في أوائل السور من الحروف المقطعة نحو «الم طه» وجوابه أن لها معاني (١٠) ولكن اختلف المفسرون فيها فقيل انها أسماء للسور

---

(١) قيل لأن المحكم ماأفاد حكما ولاحكم في القصص والامثال اه (٢) أخرجه ابن أبي حاتم من طريق علي بن ابي طلحة عنه اه اتقان (٣) في حاشية جمع قسم اه (٤) أخرجه الفريابي وقوله عن الضحاك أخرجه عبد بن حميد اه (٥) وقيل المحكم ماوضح معناه والمتشابه مقابله ، وقيل المحكم مااستقل بنفسه والمتشابه مالايستقل بنفسه الا برده الى غيره ، وقيل المحكم ماتأويله تنزيله والمتشابه مالايدرك الا بالتأويل اه اتقان (٦) وفي نسخة استيفائها اه (٧) مبتدأ خبره ممتنع اه (٨) قال أبو زرعة في شرح الجمع الظاهر ان خلاف الحشوية فيما له معنى ولا نفهمه اما مالامعنى له أصلا فمنعه محل اتفاق (٩) وسموا مرجئة بالهمز من أرجأه بمعنى أخره اه شرح جمع (١٠) قريباً من سبعين اه شفاء لسيدنا علي الطبري

(قوله) لانا نقول ذكرهما توضيحاً ، يقال التقديم والتأخير بين الامور المتعددة لايغني أحدهما عن الآخر اذ يجتمعان في واحد منها فلا يغني بيان وجه تقديمه على مابعده عن بيان تأخيره عما قبله والله أعلم اه حسن بن يحيى الكبسي ح هذا بناء على أن المقدم والمؤخر في النزول وليس كذلك والا لزم ان القرآن كله متشابه بل المراد اللفظ المقدم ورتبته التأخير وهذا كلام بلفظه من الاتقان للسيوطي وقد أفرد فيه بابا في ذلك ومثاله قالوا أرنا الله جهرة قال مجاهد أي قالوا جهرة أرنا الله وقوله تعالى « لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » أي لهم عـذاب شديد يوم الحساب بما نسوا وذلك مبين في الاتقان وفي تفسير الحسين بن القسم العياني اه من خط شيخنا العلامة صفي الدين احمد بن عبـد الله الجنداري (قوله)وينظر في قوله واجراؤه على ظاهره ، اذ ينـافي عـدم العمل به اه حسن ح (قوله) لاان يعتقد ظاهره ، يدل عليـه قوله من غير تأويل اهح

وقيل غير ذلك (١)، واحتجت المرجئة أولا بوجوب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله ، وحينئذ فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبراً عنه وذلك يقتضي أن يكون في القرآن شيء لا يعلم تأويله الا الله والتأويل خلاف الظاهر (٢) فيكون في القرآن ما اريد به خلاف ظاهره من غير بيان وهو المدعى ، وانما قلنا يجب الوقف عليه لانه لولم يجب لكان الراسخون معطوفاً عليه وحينئذ يكون يقولون جملة حالية ولا يجوز أن يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه وهو ظاهر فتعين أن يكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف الاصل لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات واذا انتفى هذا تعين ماقلناه «والجواب(٣)» أنه انما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم تقم قرينة تدل عليه اما اذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى « ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة » فان نافلة حال من يعقوب خاصة لان النافلة ولد الولد ومانحن فيه كذلك لان العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول آمنا به ولو سلم اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات فلا نسلم تعين يقولون مع العطف للحالية لجواز ان يكون استئنافاً موضحاً لحال الراسخين ، احتجوا ثانياً بقوله تعالى طلعها كأنه رؤس الشياطين فان هذا التشبيه انما يفيد لو علمنا رؤسها ونحن لا نعلمها « والجواب » ان التشبيه ليس الا بما يعرفونه ويتخيلونه غاية في القبح كقول الشاعر .

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

﴿ فائدة ﴾ اختلف في الحشويه فقيل باسكان الشين (٤) لان منهم المجسمة والجسم محشو

(قوله) معطوفاً عليه ، أي على لفظ الله (قوله) وهو ظاهر ، لقوله آمنا كما يأتي قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) لجواز أن يكون استئنافاً موضحاً لحال الراسخين ، يعني هؤلاء العالمين بالتأويل يقولون آمنا به أي بالمتشابه ذكره في الكشاف بعد أن رجح العطف على الاستئناف ووجه ترجيحه أن قيد الرسوخ لا فائدة فيه مع الاستئناف اذ هو حال العالمين كلهم

---

(١) من كونها أسماء أشخاص كما قيل ان «يس وطه» اسمان للنبي صلى الله عليه واله وسلم و«ق» اسم جبل و«ن» اسم للدواة اه (٢) ويؤيده ان الآية دلت على ذم متبعي تأويله ووصفهم بالزيغ ويؤيده أيضاً قراءة ابن عباس ﴿ ويقول الراسخون امنا به وقراءة ﴾ ابن مسعود وان تأويله الا عند الله والراسخون اه اكليل وذكر القرائتين في الكشاف اه ﴿ أخرجه عبد الرزاق في تفسيره والحاكم في مستدركه اه ﴿ أخرجه ابن أبي داود في المصاحف من طريق الأعمش عنه اه (*) وقال أمير المؤمنين علي عليه السلام من جملة كلامه « وما كلفك الشيطان مما ليس عليك فرضه فكل علمه الى الله فذلك منتهى حق الله عليك واعلم ان الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب الاقرار بجملة ماجهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فمدح الله اعترافهم بالقصور عن تناول مالم يحيطوا به علماً وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عنه رسوخا فاقتصر على ذلك الخ كلامه عليه السلام » أخرجه السيد أبو طالب في أماليه وهو في نهج البلاغة وغيره اه (٣) وعبارة العضد الجواب ان مخالفة الظاهر أهون من الخطاب بما لا يعلم اه (٤) ذكره في شمس العلوم ولم يذكر الفتح وهو الاولى اه وقال ابن الصلاح الفتح غلط وانما هو بالاسكان اه وهم قوم يجرون آيات الصفات على ظاهرها اه شرح جمع

وقيل لكثرة روايتهم الاخبار وقبولهم لما ورد عليهم من غير انكار فكأنهم منسوبون الى حشو الكلام، والمشهور انه بفتحها نسبة الى الحشاء لانهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصرى فى حلقته فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هؤلاء الى حشاء الحلقة أي جانبها والجانب يسمى حشاء ومنه الاحشاء لجوانب البطن ، والمرجئة قال الجوهري مشتقة من الارجاء وهو التأخير قال الله تعالى أرجه وأخاه أي أخره فسموا بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سببا لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل أرجوها اي أخروها وأدحضوها ﴿ مسئلة ﴾ فى تعريف المعرب والخلاف فى وقوعه في القرآن اما تعريفه فهو لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب فيه بناء على ذلك الوضع فتخرج عنه الاعلام (١) كابرهيم واسمعيل واما الخلاف فيه فنقول الظاهر انه قد وقع (في القرآن المعرب) على المختار وهو مروي عن ابن عباس وعكرمة واختاره ابن الحاجب وبعض الشافعية والاكثر انه غير واقع في القرآن (٢) وانما اختير وقوعه فيه (لنص علماء العربية على تعريب نحو استبرق) اخرج ابن ابي حاتم عن الضحاك انه الديباج الغليظ بلغة العجم ، واخرج ابن مردويه من طريق ابي الجوزاء (٣) عن ابن عباس قال السجل بلغة الحبشة الرجل (٤)، وذهب المبرد وثعلب الى ان الرحمن عبرانى وأصله بالخاء المعجمة ، وعن مجاهد المشكاة الكوة بلغة الحبشة (٥)، والقسطاس

(قوله) لفظ وضعه العرب لمعنى الخ، كذا في حاشية الشريف فتخرج عنه الاعلام الخ أى من قوله بناء على ذلك الوضع اذ لم يستعمل العرب الاعلام في مسماها بناء على ذلك الوضع بل بناء على وضع آخر لعدم استعمالهم لها فيما استعملته العجم ولأنها بحسب وضعها العلمي ليست مما ينسب الى لغة دون اخرى كما ذكره السعد فيخرج أيضاً من قوله وضعه غير العرب (قوله) عبرانى ، العبرى والعبرانى لغة اليهود وبالتحريك الاعتبار كذا في القاموس

---

(١) قال في الفصول وشرحه والخلاف في أسماء الأجناس المتصرف فيها بدخول اللام والاضافة لا في الاعلام نحو ابراهيم فانها واقعة في القرآن اجماعا ولهذا منعت من الصرف لأنها أى الأعلام بحسب وضعها العلمي ليست مما ينسب الى لغة دون لغة اخرى لأن كل واحد من تلك الاعلام واضعه لمسماه غير واضع اللغات فليس من المعرب في شىء لأنا قد اشترطنا في المعرب أن يكون موضوعاً في لغة غير العربية ينسب اليها والاعلام لا تنسب الى لغة بحسب وضعها العلمي ومنع الصرف للعجمة لا يوجب أن يكون ما هي فيه من الاعلام معربا فالفرق بين العجمة والتعريب فان العجمة أخذ العرب اللفظ من غير لغتهم سواء كان مع الوضع منهم أو بدونه والتعريب أخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم اه (٢) القول بعدم وقوع المعرب في القرآن قال به أئمتنا عليهم السلام منهم المهدى وحكاه عن أكثر الزيدية والمعتزلة وحكاه في الفصول عن أئمتنا وهو قول الشافعي وابن جرير وأبو عبيدة والباقلانى وابن فارس وشدد الشافعي النكير على القول به وقال أبو عبيدة من زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول وقال ابن جرير ماورد عن ابن عباس من تفسير ألفاظ القرآن أنها بالفارسية أو الحبشية انما اتفق فيه موارد اللغات فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد وذهب ابن عباس وعكرمة وجماعة من المفسرين الى وقوعه واختاره ابن الحاجب اه (٣) أوس بن عبد الله الربعي بفتح الموحدة ثقة من الثالثة مات سنة ثلاث وثمانين اه تقريب (٤) وفي المحتسب لابن جنى السجل الكتاب قال قوم هو فارسى معرب (٥) أخرجه عنه ابن أبى حاتم اه الكوة وتضم والكو الخرق في الحائط اه قاموس وصحاح ، التذكير للكبير والتأنيث للصغير اه من خط العلامة الجندارى

العدل بالرومية (١)، وعن سعيد بن جبير أنه الميزان بلغة الروم ،وذكر الجواليقي وغيره ان كافوراً فارسي ، وعن ابن عباس قال هيت لك هلم لك بالنبطية وقال الحسن هى بالسريانية كذلك(٢) ،وقال أبو زيد الانصارى هي بالعبرانية وأصلها هيتلج أي تعاله ، وذكر الثعالبي والجواليقي (٣) وآخرون أن الياقوت فارسي ،وحكى الثعالبي فى فقه اللغة ان أباريق فارسية وحكى أبو الليث فى تفسيره أن أسباطاً بلغة بني اسرائيل كالقبائل بلغة العرب(٤)،وقال أبو القسم فى لغات العرب معنى اصري عهدي بالنبطية وحكى ابن الجوزى أن الاكواب الاكواز بها أيضاً ، وعن الضحاك(٥) أنها جرار ليس لها عرى بها أيضاً ، وعن ابن عباس ومجاهد وعكرمة ان الاواه الموقن(٦) بلسان الحبشة ،وعن عمرو بن شرحبيل(٧) أنه الرحيم بلسان الحبشة ، وقال الواسطي أنه الدعاء بالعبرانية،وذكر الجواليقي والثعالبي(٨) ان تنوراً فارسي معرب ،وعن وهب بن منبه (٩) قال مامن لغة الا ومنها فى القرآن شيء قيل ومافيه من الرومية قال فصرهن يقول قطعهن ، وعن أبي ميسرة التابعي قال في القرآن من كل لسان ومثله عن سعيد بن جبير،وقد روي عن السلف من المعرب فى القرآن غير ماذكرناه تركناه اختصاراً(١٠)

(قوله) ان الياقوت فارسي ، في قوله تعالى «كأنهن الياقوت والمرجان»

---

(١) رواه عنه الفريابي وقوله وعن سعيد بن جبير رواه عنه ابن أبي حاتم وقوله وعن ابن عباس رواه عنه ابن أبي حاتم أيضاً اه (٢) رواه ابن جرير (٣) في نسخة والجوالقى اه (٤) صحح في بعض النسخ أسباط وقال وجه صحته ظاهرة وفي بعض النسخ أيضاً الاسباط بالتعريف اه (٥) رواه ابن جرير اه (٦) الذى في الاتقان روى أبو الشيخ عن ابن عباس ومجاهد وعكرمة الأواه الموقن ومثله في الدر المنثور في مواضع اه (٧) رواه ابن أبي حاتم اه (٨) وابن دريد اه (٩) أخرجه ابن المنذر عنه اه (١٠) ذكر الامام زيد بن على نحو خمسين لفظاً وعن جعفر الصادق عن أبيه وعن مقاتل ومؤرج وابى حاتم والليث ورفيع وعبد الله بن بريدة وكعب الاحبار وأبى عمرو والخليل والمبرد وثعلب وابن قتيبة وابى عمران الجونى والكلبي والثعالبي والكرمانى وشيذله وروى عن ابن مسعود وأبى موسى الأشعرى وغيرهم اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجندارى ، قال ابن السبكى في القرآن المعرب

السلسبيل وطه كورت بيع ... روم وطوبى وسجيل وكافور
والزنجبيل ومشكاة سرادق مع ... إستبرق صلوات سندس طور
كذا قراطيس ربانيهم وغسا ... ق ثم دينار القسطاس مشهور
كذاك قسورة واليم ناشئة ... ويؤت كفلين مذكور ومسطور
له مقاليد فردوس يعد كذا ... فيما حكى ابن دريد منه تنور

وزاد ابن حجر

وزدت حرم ومهل والسجل كذا السرى والاب ثم الجبت مذكور
وقطنا واناه ثم متكئاً دارست يصهر منه فهو مصهور
وهيت والسكر الأواه مع حصب واوبى معه والطاغوت مسطور
صرهن اصرى وغيض الماء مع وزر ثم الرقيم مناص والسنا النور

وقد زاد على ذلك السيوطي ألفاظاً كثيرة مذكورة في الاتقان تركناها اختصاراً اه

وقد جمع أبو عبيد (١) القسم بن سلام بين القولين فقال الصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعاً وذلك ان هذه الاحرف اصولها أعجمية كما قال الفقهاء لكنها وقعت للعرب فعربتها بالسنتها وحولتها عن الفاظ العجم الى الفاظها فصارت عربية (٢) ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب فمن قال انها عربية فهو صادق ومن قال انها عجمية فهو صادق ، وكلامه حسن وهو في الحقيقة تأويل للنفاة، وقال الاكثر لانسلم ان ذلك من المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان (٣) (و) الجواب أن (اتفاق اللغتين بعيد) كل البعد لندوره والاحتمالات البعيدة لاتدفع الظهور « احتج » النافون اما أولا فبما مر فى نفى الاسماء الشرعية من لزوم ان لايكون القرآن عربياً والجواب الجواب (٤)، وقد يجاب أيضاً بالنقض الاجمالي وهو أنه لو تم احتجاجهم للزم ان لايكون القرآن عربياً لوقوع الاعلام الاعجمية فيه كابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وهى غير عربية اتفاقاً ، واما ثانياً فبقوله تعالى « ولوجعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي » فنفى كون القرآن متنوعاً لان الاستفهام للانكار والتنوع لازم لوجود المعرب فى القرآن فينتفي لانتفاء لازمه (و) الجواب انه (لاينفيه) اى المعرب قوله تعالى (أأعجمي وعربى) انما ينفيه لو تم نفيه للازمه الذى هو التنوع ولا نسلم ان المراد من الاية نفي التنوع عن القرآن (إذ المعنى) المراد من الآية (أكلام أعجمي ومخاطب عربى) لايفهم فيبطل غرض انزاله الذى هو فهم المخاطب ويدل على ان المراد ماذكرناه سياق الآية حيث ذكر انزال القرآن عربياً وانه لو انزل أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أى لتمسكوا

(١) شيخ أبى عبيدة و تلميذ أبى عبيدة بن معمر اهمن خط العلامة الصفى الجندارى رحمه الله (٢) قال صاحب الكشاف عند تفسير قوله سبحانه « له مقاليد السموات والأرض » ما لفظه فان قلت ما للكتاب العربي المبين وللفارسية قلت التعريب أحالها عربية كما أخرج الاستعمال المهمل عن كونه مهملا اه (٣) كالصابون والتنور اه منتهى (٤) وهو أنه لايلزم من كونه في القرآن امتناع كونه عربياً فقد يطلق العربى ولو مجازاً على ماغالبه كذلك اه (*) لاشبهة في أن الاسماء الشرعية عربية بالذات لأنها موضوعة بوضع العرب لحقائقها اللغوية وان كانت غير عربية بالعرض بالنسبة الى معانيها الشرعية ولاشك أن المعربات غير عربية بالذات فلا يصح قياس غير العربى بالذات على ماهو غير العربى بالعرض لانه لكونه عربياً بالذات يحتمل أن لايكون قادحاً في كون القرآن عربياً ولا يلزم من ذلك ان لايكون غير العربى بالذات قادحاً فيه فلا يكون الجواب الجواب اللهم الا أن يقال الجواب الجواب لانه قد ذكر أجوبة اخرى بعد تسليمه كون الاسماء الشرعية غير عربية بالذات على سبيل التنزل اه جواهر التحقيق بلفظه

(قوله) وحولتها عن ألفاظ العجم ، هذا غير مطرد في جميعها اذ لاتحويل في نحو الياقوت والاكواب (قوله) فينتفي ، أى المعرب (قوله) لانتفاء لازمه ، وهو التنوع (قوله) انما ينفيه ، أي قوله تعالى انما ينفي المعرب لو تم أن نفي قوله أعجمي وعربى للتنوع الذى هو لازم للمعرب (قوله) أى لتمسكوا ، تفسير لقوله لقالوا

(قوله) اذ لاتحويل في نحو الياقوت والاكواب، يقال لايعنى بالتحويل الا النقل الى استعمال العرب والله أعلم اه

على ذلك التقدير لكونهم عرباً لا يفهمون ذلك الكلام الاعجمي (سلمنا (١)) أنه ينفيه لنفي لازمه (فالمنفي) من الاعجمي (مالا يفهم) وهذه الالفاظ كانوا يفهمونها فلا تندرج تحت الانكار (٢)

المقصد الثاني

﴿ من مقاصد هذا الكتاب في السنة ﴾

وهي في اللغة العادة والطريقة اذ سنة كل أحد ماعهدت منه المحافظة عليه والاكثار منه سواء كان ذلك من الامور الحميدة أو غيرها ، وأما في الشرع فتستعمل في العبادات(٣)وفي الادلة الشرعية فهي في العبادات تطلق على ماتقدم بيانه(٤)في بحث الحكم (وهي) في الادلة الشرعية (ماصدر عن الرسول ﷺ) منسوباً اليه نفسه(٥)

(١) قال في فصول البدائع ولئن سلم فلنفي التنويع المخصوص أي على وجه لاتفهمه العرب بدليل قوله تعالى « لولا فصلت آياته » أي بينت وبالمعرب لايحصل ذلك الوجه اه(*) قوله سلمنا أنه ينفيه أي ان قوله تعالى أأعجمي ينفيه اى المعرب اه (٢) ﴿ خاتمة ﴾ ينبغي لحملة كتاب الله استصحابها عند تلاوته فبذلك تنكشف الاسرار والدلائل وينشرح الايمان في الصدور والفضائل ويتزحزح عنها الوساوس والشرور والله ولي التوفيق ، قال بعضهم ويجب على قارىء القرآن الاخلاص في قراءته وأن يريد بها وجه الله وان لايقصد بها توصل الى أي شيء سوى ذلك وان يستحضر في ذهنه أنه يناجي ربه ويتلو كتابه فيقرأ على حال من يرى الله فانه ان لم يكن يراه فالله يراه وينبغي للقارى أن ينظف فمه بالسواك وان يكون شأنه الخشوع والتدبر والخضوع وقد بات جماعة من السلف يتلو الواحد منهم آية واحدة ليلة كاملة يتدبرها ويستحب البكاء أو التباكي لحديث ورد في ذلك وان البكاء عند القراءة صفة العارفين وشعار عباد الله الصالحين قال تعالى « ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعا » ودلائله أكثر من أن تحصى وأشهر من أن تذكر والأحاديث في فضل القرآن وآدابه جملة كثيرة غير محصورة ومن أراد التوسع في ذلك فعليه بكتاب التبيان في آداب حملة القرآن للنووى اه (٣) النافلة اه عضد قال في التلويح وفي الاصطلاح في العبادات النافلة اه (٤) وهو ماواضب عليه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مما امر به ندبا كرواتب الفرائض اه (٥) هذا أولى من عبارة العضد وهي ماصدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من غير القرآن للزوم دخول الأحاديث الربانية اه بل الصواب عبارة العضد لان دخول الاحاديث الربانية في السنة مراد اه(*) فيخرج الحديث القدسي والكتاب اه لكن على تقدير خروج الحديث القدسي بذلك فمن أي الأقسام يكون اه من خط العلامة الحسن بن محمد المغربي وفي حاشية لعله قصد اخراج الكتاب اه قلت وبذلك يوافق مافي العضد اه

(قوله) على ذلك التقدير ، أي فرض انزاله أعجمياً (قوله) منسوباً اليه ، نفسه خرج القرآن فلو قال المؤلف عليه السلام في المتن ماصدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم غير القرآن لكان أولى

﴿ قال ﴾ المقصد الثاني في السنة (قوله) في العبادات ، أقول لو قيدها بالنافلة كما في عبارة العضد لاستغنى عن قوله فهي في العبادات تطلق على ماتقدم بيانه في بحث الحكم وعن ايهام العبارة ان كل عبادة تسمي نافلة ولو فريضة (قوله) وفي الأدلة الشرعية ، أى تطلق على ماستعرفه بقوله ماصدر فالمراد أنها تطلق على ماصدر الخ في الادلة لاعلى غيرها (قوله) منسوباً اليه ، أقول أخرج به القرآن لانه صدر عنه وليس منسوباً اليه نفسه أى ليس قولا ، وعبارة العضد حيث قال ماصدر عن الرسول غير القرآن من فعل أوقول أو تقرير

(من قول(١) أو فعل(٢) أو تقرير) فالقول متفق على حجيته وسيأتي النظر في أقسامه وجهات دلالته إن شاء الله تعالى، وأما الفعل والتقرير فهما المبحوث عنه ههنا، ولما كان الاحتجاج بقول الرسول ﷺ وفعله وتقريره يتوقف على معرفة عصمته في قوله وفعله قدم مسئلة في ذلك فقال ﴿ مسئلة ﴾ (الانبياء) عليهم السلام (معصومون عن

---

(١) ويختص بالحديث اهـ فصول بدايع (٢) ولم يذكر الترك والاولى ذكره لانه في سياق حصر السنة وهو من جملتها اللهم الا أن يكون مبنياً على أن الترك فعل على ماذهب اليه البعض اهـ

ولايخفى أنه كما خرج القرآن بذلك القيد في عبارة المصنف خرج الحديث القدسي وقد سلف أنه خرج من رسم القرآن بقيد للاعجاز كما قال المصنف في الشرح أنه يخرج الاحاديث الربانية مثل حديث الصحيحين « أنا عند ظن عبدي بي » وخروجه من السنة مشكل لأنه من الأدلة قطعاً وليس من القرآن فتعين أنه من السنة وقال ميرزاجان في حاشيته على العضد على قوله غير القرآن وحينئذ يدخل الحديث القدسي أي في السنة لأنه صدق عليه أنه قول صدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم غير القرآن فالاشكال في عبارة المصنف حيث قال منسوباً اليه نفسه اذ الحديث القدسي غير منسوب اليه ولاهو قرآن فلا بد من زيادة قيد في عبارة المصنف بان يقال ولا انزل عليه للاعجاز وعبارة الزركشي في شرح الجمع لما قال صاحب الجمع والسنة هي أقوال محمد صلى الله عليه واله وسلم مالفظه المراد باقواله التي ليست على وجه الاعجاز (قال) من قول، أقول قال ابن أبي شريف قد ينبه على أن من الأفعال أيضاً الهم اذ هو فعل نفسي كالكف عن الانكار فاذا هم صلى الله عليه واله وسلم بفعل وعاقه عنه عائق كان ذلك الفعل مطلوباً شرعاً لانه لايهم الا بحق وقد بعث لبيان الشرعيات كما هم صلى الله عليه واله وسلم بجعل أسفل الرداء أعلاه في الاستسقاء فثقل عليه فتركه كما رواه أبو داود والنسائي وغيرهما وقد استدل به أصحابنا على ذلك « قلت » وفي رواية لأبي داود أنه حول رداءه وفي رواية لأحمد أنه حول الناس معه وقال في الالمام انها على شرط مسلم ثم قال ومنها الاشارة كاشارته صلى الله عليه واله وسلم لكعب بن مالك بان يضع شطر دينه عن ابن أبي حدرد كما في الصحيحين انتهى «قلت» اما هذا الاخير فهو من باب الشفاعة منه صلى الله عليه واله وسلم كما قال لبريرة لو راجعت زوجها فقالت أتأمرني قال لا انما انا شافع كما في السنن وغيرها فما معنى ان اشارته من السنة وكانه يريد أنها دلت على استحباب الشفاعة فنعم ولكن لاستحباب الشفاعة أدلة قولية نحو اشفعوا تؤجروا ونحوه (قوله) فالقول متفق على حجيته، أقول لايحسن هذا الاطلاق في الاتفاق فالاحاديث الآحادية أقوال خالف في حجيتها طوائف من الرجال كما يأتي في ذلك المقال (قوله) متوقف على معرفة عصمته، أقول لايخفى ان الاستدلال بالكتاب يتوقف على العصمة أيضاً فكان الاولى تقديم مسئلة العصمة على مسائل الكتاب (قوله) في قوله وفعله، أقول لابد من زيادة وتقريره كما جعله أحد أقسام السنة اللهم الا أن يقال أنه حذفه بناء على دخول التقرير في الافعال كما صنعه صاحب الجمع فانه قال السنة هي أقوال محمد صلى الله عليه واله وسلم وأفعاله قال الشارح المحلي ومنها تقريره لأنه كف عن الانكار والكف فعل كما تقدم ومثله قاله الزركشي (قال) معصومون، أقول قال ابن أبي شريف العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملجي كذا في تحرير شيخنا وقال

الـكبائر) وعن (مافيه خسة) من الصغائر(١)وهو مايلحق فاعله بالاراذل والسفل ويحكم عليه بدنائة الهمة وسقوط المروءة كسرقة لقمة (٢) (وقيل) بل هم معصومون عن المعاصى (مطلقاً) كبائرها وصغائرها (واما مايتعلق بالتبليغ) للاحكام من كذب أو اخفاء لما امر بتبليغه أو نحو ذلك(فاتفاق)على أنه غير جائز (خلافاً للباقلاني في الـكذب سهواً وتقريرها) أى مسئلة العصمة (فى) علم(الـكلام) وحاصل الـكلام فى هذه المسئلة ان المعصية اما أن تكون فيما يتعلق بالتبليغ أولا ، والثانى اما أن تكون كفراً أو معصية غيره وهى إما أن تكون كبيرة كالقتل والزنا أوصغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة أو غير منفرة كشتمة وهم بمعصية(٣) وكل واحد إما أن يكون عمداً أو سهواً بعد البعثة أو قبلها فالاقسام خمسة (٤)وكل واحد أربعة (٥) ، الاول فيما يتعلق بالتبليغ،والجمهور على عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة كالـكذب عمداً أوسهواً بعد البعثة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف فى ذلك لـكان نقضاً لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه

(قوله) وكل واحد ، أي من الأقسام الخمسة أربعة باعتبار العمد والسهو وقبل البعثة وبعدها

(قوله) وكل واحد أي من الأقسام الخ ، وأنت خبير أن بعض الأقسام الخمسة الـكفروهو لا يعقل مع السهو لاشتراط الاعتقاد والربط فيه اه من أنظار المولى ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره

(١) قد جزم غير واحد ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن المكروه أيضاً الالمعنى كالتنبيه على الجواز لندرة وقوعه من الاتقياء فكيف من الانبياء اه (٢) في الديوان في باب فعل بضم الفاء وسكون العين مالفظه واللقمة الاكلة وقال في كتاب الهمزة في باب فعل والاكلة اللقمة اه (٣) كأن المؤلف نقل ذلك من كتب الأشعرية الذين قد يفسرون الـكسب بالهم الجازم ويوجهون العقاب والثواب اليه اما من خالفهم فان الهم لايكلف به العبد عنده لانه لما نزل قوله تعالى « ان تبدوا مافي أنفسكم » الآية نسخت بقوله تعالى « لايكلف الله نفساً » الآية اه سيدى عبد القادر بن احمد ، يمكن اعتبار الهم في حق الانبياء فقد ذكر بعض أهل الاصول أن صغير معاصيهم كبير بشهادة « يضاعف لها العذاب ضعفين » وحسنات الابرار سيئآت المقربين وقد أخرج آدم من الجنة بتلك الخطيئة واودع يونس بطن الحوت بنكبة خفية وعوتب أشرف الانبياء على أخذ الفداء مع صلاح نيته « ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلا ، إذاً لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لاتجد لك علينا نصيراً »

وصعق موسى بتلك المسئلة ومحى عزير من ديوان الأنبياء اسؤاله الحكمة الخفية
وقلامة الظفر يخفى أثر موضعها ومثلها في سواد العين مشهور اه

(٤) الاول مايتعلق بالتبليغ والثانى الـكفر والثالث والرابع والخامس المعصية كبيرة أو صغيرة منفرة أو غير منفرة اه (٥) فيتحصل عشرون اه بل ستة عشر فتأمل وذلك لانه خرج الـكفر سهواً قبل البعثة وبعدها وخرجت المعصية المتعلقة بالتبليغ قبل البعثة عمداً أو سهواً لأنه لايعقل معصية قبل البعثة متعلقة بالتبليغ فتأمل اه يحيى بن محمد شاكر

ابن التلمسانى هي عند الاشعرية تهيئة العبد للموافقة مطلقا وفي الفصول أنها تهيئة مخصوصة تمنعهم عن المعصية« قلت » ولايخفى ان الاول من هذه الاقوال يصيرهم مجبورين لايستحقون ثواباً ولاعقابا قال في الهداية معناها أنها لاتجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي ألطاف من الله تحمله على فعل الخير وتزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء ولايخفى أنه احسن رسومها (قوله) وسقوط المروءة ، أقول هي بضم الميم كمال الانسان من صدق اللسان واحتمال عثرات الاخوان وبذل الاحسان الى أهل الزمان وكف الأذى عن الجيران ومثل بغير ذلك

القاضي أبو بكر الباقلاني (١) سهواً زعماً منه أنه لامدخل له في التصديق المقصود بالمعجزة، وأما قبلها فمنعه العدلية عمداً لما فيه من النقص والتنفير عن الاتباع لهم والاقتداء بهم، الثاني فيما هو كفر وقد اجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل البعثة وبعدها الا أن الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم أنهم يقولون بجواز بعثة نبي يعلم الله أنه يكفر بعد نبوته، والامامية جوزوا اظهار الكفر (٢) تقية عند خوف الهلاك وهو باطل لانه يفضي الى اخفاء الدعوة وترك تبليغ الرسالة لان اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لقلة الموافق وكثرة المشاقق، الثالث في الكبائر غير الكفر ومن عدا الحشوية من الامة يمنعونها بعد البعثة سمعاً عند جميعهم وعقلا عند العدلية وأما قبل البعثة فقال أكثر الاشاعرة وأبو الهذيل من المعتزلة لايمتنع أن تصدر (٣) عنهم كبيرة لعدم دلالة المعجزة عليه ولا حكم للعقل وجمهور العدلية يمنعون صدورها عنهم قبل

(قوله) لامدخل له، أى الكذب سهواً في التصديق (قوله) المقصود بالمعجزة، يعنى ان المقصود من دلالة المعجزة على التصديق هو عدم تعمد الكذب لاوقوعه سهواً قال في الجواهر وجوزه القاضي معتمداً على ان المعجز يدل على الصدق فيما يصدر عنهم اعتقاداً أى بطريق العمد والقصد دون السهو فان المعجزة لم تدل على نفيه (قوله) اظهار الكفر تقيه الخ، لعلهم يقولون ولايكون كفراً لمكان الخوف فلم يشرح بالكفر صدراً ولجواز التأويل. ولعل في قول المؤلف عليه السلام اظهار الكفر اشارة الى ماذكرنا وكلام الامامية مع هذا مردود بانه يعود على غرض التبليغ بالنقض

---

(١) قال ابن السبكي بعد ايراد سؤال حاصله أنهم غير مؤاخذين في السهو فمابالهم لايصدقون وأجاب عليه ومن جملة جوابه قلت نحن لاننكر أنه لاذنب في تلك الحال لكن الفعل من حيث هو منهي عنه فربما يخيل رائيه النقص في فاعله غير متأمل أنه فعله عمداً أوسهواً وهو أيضاً مكروه للشارع وانما يؤاخذ عليه لعذر الغفلة ورتبتهم أجل من الاقدام على مكروه البارى سبحانه الى آخر كلامه ثم قال فان قلت فهل يمنعون النسيان لأنه نقص قلت منعه من أصحابنا الاستاذ أبو اسحق أيضاً وفي الحديث الصحيح «أني لأنسى ولكن أنسى لاسن» وادعى الجويني في المحصول الاتفاق على جواز السهو والنسيان وهي دعوى ممنوعة كما حكيناه عن الاستاذ ثم الفرق بين النسيان وغيره على تقدير تجويز النسيان ان النسيان طبيعة بشرية لايستلزم نقصاً في البشر اه كلامه (*) يقال تجويز الكذب ولو سهواً يرفع الثقة بما يصدر عنهم من الأحكام لجواز ان يخبرنا بالناسخ وهو المنسوخ وبالعكس سهواً وغلطاً وهو غير الحق في نفس الأمر اه ح عبد الرحمن على الغاية (٢) قيل بل أوجبوه محتجين بالآية «ولاتلقوا بأيديكم الى التهلكة» اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله (٣) وبه قال الامام احمد بن سليمان محتجاً بقوله تعالى «الا من ظلم ثم بدل حسناً بعد سوء فاني غفوررحيم» وبمعصية أولاد يعقوب وذهب الامام القاسم بن محمود والامام الشرفي الى تجويز الكبيرة على الانبياء قبل البعثة دون الرسل بناء على أنه لاتنفير على الانبياء ولم يظهر الفرق لان النبوة كالرسالة في المصلحة اه من خط العلامة صفي الدين احمد بن عبد الله الجنداري

(قوله) وجمهور العدلية يمنعون صدورها عنهم قبل البعثة لما فيها من التنفير المفوت لمصلحة البعثة، أقول يريدون ان العصمة من المنفر لايتركها الله تعالى والا كان منافياً للغرض من البعثة، قد يقال بعد ثبوت المعجزة ودلالتها على صدقهم لااعتبار بالمنفر قبلها ثم أنه لابد من الاستفسار من هو النافر فان المبعوث اليهم فيهم أهل النفوس الشرية المائلة الى المعاصي واللهو بل هم الاكثر والعنايه في البعثة اليهم أشد وهم لاينفرون الاعمن خالف طريقتهم وتجنب مايتعاطونه من اللذات واللهو ونحوه ويميل طباعهم الى من عاشرهم وطارحهم ومشى معهم

البعثة لما فيها من التنفير المفوت لمصلحة البعثة ، الرابع في الصغائر المنفرة والخلاف فيها قبل البعثة وبعدها كالكبائر الا ماروى عن الجاحظ من تجويز صدورها عنهم سهواً بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه ، الخامس الصغائر التي لاتوجب النفرة

فهؤلاء لايكون اتيان المعاصى لهم منفراً عن اتباع من يتعاطاها بل يكون مرغباً لهم الى اتباعه لاسيما اذا نهاهم عنها بعد أن شاركهم فيها ثم تركها فانه يكون موقع نهيه أشد وكلامه أنفع وكم قد ذكرت من قضايا عن جماعة كانوا على اجتماع ولهو ونحوه فتاب أحدهم ثم زجرهم فتابوا لعظم موقع كلامه عندهم ونحن نقطع قطعاً بان رسل الله صلوات الله عليهم لم يكونوا يلابسون مايلابسه أمثالهم من المعاصى قبل البعثة لكن دعوى العصمة قبلها لأجل التنفير الذى جعلوه دليلا عقلياً في العصمة عن المعاصى قبل البعثة غير تام وماهو الا ناش عن اشتباه الأمر العقلى بالعرف الشرعي وذلك ان عرف الشرع بعد تقرره نفرت النفوس عمن يتعاطى مانهى الله عن معاطاته ثم ماذا يصنعون بما ورد به السمع وروداً لامرية فيه مثل قتل موسى عليه السلام للقبطي وقوله هذا من عمل الشيطان انه عدو مضل مبين وقال لفرعون فعلتها اذاً وأنا من الضالين وقال تعالى « وعصى ادم ربه فغوى ، ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى وقال ادم ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين » وقال تعالى « لنوح انى أعظك أن تكون من الجاهلين ، فقال وان لم تغفر لي وترحمنى لاكونن من الخاسرين وقال يونس « لا اله الا أنت سبحانك انى كنت من الظالمين » وقال تعالى « لولا أن تداركه رحمة من ربه لنبذ بالعراء وهو مذموم » بعد قوله « ولاتكن كصاحب الحوت » وقص الله تعالى من خبر اخوة يوسف ماهو معروف وهم أنبياء عند الجمهور ، وأخرج بن جرير وابن أبى حاتم وابن المنذر وابن عساكر من حديث ابن عمرو أنه قال صلى الله عليه واله وسلم مامن عبد يلقى الله تعالى الا ذا ذنب الا يحيي بن زكريا ، وأخرج ابن ماجه وابن عساكر من حديث أبى هريرة رضى الله عنه بلفظ كل بنى ادم يلقى الله بذنب أذنبه يعذبه عليه ان يشاء أو يرحمه الا يحيي بن زكريا الحديث وحضر نبيئنا محمد صلى الله عليه واله وسلم حرب الفجار مع أنه حمية على قومه وقال بعد نبوته رميت في حرب الفجار بأسهم وماأحب أنى مافعلت وثبت في صحيح مسلم من حديث أنس في الشفاعة أنه يجمع الناس يوم القيامة فيلتمون لذلك فيقولون لو استشفعنا الى ربنا حتى يريحنا من مكاننا هذا وقال فيأتون ادم فيقولون له أنت ادم أبو الخلق الحديث وفيه أنه يذكر كل نبي ذنباً الا عيسى بن مريم فيعتذر ولا يذكر ذنباً ، وأخرج احمد وغيره من حديث أنس مرفوعاً كل بنى ادم خطاء وخير الخطائين التوابون وقال تعالى « عفى الله عنك لم أذنت لهم » والتحقيق أن بعد ثبوت المعجزة الدالة على صدقهم لا اعتبار بالمنفر على تسليمه وقد كانت تجتمع القبيلة التى بعث اليهم الرسول على ذكر المنفرات عن اتباعهم بما يرمونهم به من الجنون والسحر والشعر ولم تؤثر تلك المنفرات بل أتم الله نوره في المصطفى صلى الله عليه واله وسلم ومع شدة المبالغة منهم في التنفير لم يرموه بالمعاصى فلم يقولوا أنه سارق ولا يقتل النفس ولا يشرب الخمور ولايأتى الفواحش ماذاك الا لانها عندهم غير منفرة ولو كانت منفرة لكان رميه صلى الله عليه واله وسلم بها عندهم أهم واقدم « ان قلت » هم يعلمون أنه لم يأت شيئاً من هذه الامور ولا يصدقهم من ينفرونه « قلت » يعلمون أيضاً أنه ليس بشاعر ولا كاهن ولا ساحر كعلمهم أنه ليس بسارق ونحوه فما عدلوا عن تلك الى هذه الا لانها لاتنفر عنه ولو سلم أنها تنفر فما عدلوا الى ماذكر الا لكونها أشد تنفيراً

(قوله) بشرط أن ينبهوا عليه ، أي على الصادر عنهم سهواً

وهي التي لا خسة فيها وانجمهور (١) على جوازها قبل البعثة و بعدها مطلقاً ومنعتها الامامية مطلقـاً كغيرها من المعاصي ووافقهم الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وابو الفتح الشهرستاني والقاضي عياض وابن السبكي ومنعها ابو علي الجبائي جرأة وتعمداً لما فيه من التنفير وسقوط المنزلة وانما يفعلونها لتأويل منهم (٢) واعتقاد لعدم القبح لتقصير منهم في النظر أوغلط في طرقه وذلك شبهة يخرجون بها عن الجرأة الممتنعة عليهم ، ووافقه والدنا قدس الله روحه (٣) ومنعها النظام وجعفر بن مبشر تعمداً سواء علم النبي القبح أو جهله وانما يفعلونها سهواً وغفلة فيعذرون لذلك هذا حاصل الخلاف في خطايا الانبيـاء واستيفاء حجج كل فريق مبسوط في الـكتب الـكلاميـة

(١) منهم أبو هاشم وكذلك البصرية جوزوها عليهم مع العمد وهو قول كثير من أئمة الزيدية اه (٢) كخطيئة آدم والتى لاعتقاد عـدم القبح كخطيئـة يونس اه (٣) والقاسم والهادى وغيرهما اه

الا أنه مع المعجزة لا أثر لمنفر أصلا كما عرفت وقد قال فرعون لموسى لما جاءه رسولا من عند الله « وفعلت فعلتك التى فعلت وأنت من الـكافرين » فقال موسى « فعلتهـا إذاً وأنا من الضالين ، ففررت منكم لمـا خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين » فأجاب عنـه بما يفيد ان هذا العيب الذى ذكرته لا اثر له بعد هبة المعجز والعرب وغيرهم لا ينفرون عما صدرت عنه الافعال الدالة على علو الهمة وشهامـة النفس والنجدة بل يعـدونه من الشرف ويرغبون في فاعله وهل يمدح الشعراء الملوك الا بسفك الدماء وأخذ الاموال و بذلها وارتكاب عظائم الذنوب وان كانت معاصي شرعية فما كل معصية منفرة ، نعم تنفر النفوس عمن يرتكب خساس الامور ويتعاطى ما يتعاطاه سفلة الناس وسفهاؤهم وهذا قد صان الله عنه الرسل قبل البعثة وبعدها وأما تأويل الجماهير لما سردناه من الآيات والأحاديث كما صنعه القاضي عياض في الشفاء وغيره من العلماء فالحاجة الى التأويل انما تكون بعد قيام الدليل على خلاف مادلت عليه تلك الأدلة ولم نر لهم دليلا الا مازعموه من التنفير فـكيف وهذه الادلة التي جاءت فيها السنة والـكتاب وكاد أن يعود بنا الى مذهب الباطنية الذى رده كله اولوا الالباب على أنه نقل صاحب الآيات البينات عن القاضي عياض ان عصمة الأنبياء تصورها كالممتنع فان المعاصي والنواهي انما تكون بعد تقرر الشرع انتهى ويؤيده أن المعصية فرع الشرع اذ مالم يرد الشرع فلا تـكليف فلا معصية ولا شرع في حقه صلى الله عليه وآله وسلم قبل النبوة كما أفاد معناه في الـكتاب المذكور « قلت » ولا يخفى أنه اذا لم يكن متعبداً بشرع من قبله فامته التى بعث اليهم كذلك وحينئذ فليسوا في حال كفرهم بعصاة والحق أنه قال تعالى « وان من امة الا خلا فيها نذير » وان كل امة مخاطبة بشرع من قبلهـا من الانبياء فقريش مخاطبون بشرع ابراهيم عليه السلام وانما قد كان جهل قريش كثيراً من شرعه وبقوا على رسوم منها كالحج والعمرة والطواف على تغيير في ذلك كله وقال تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » افتكون امـة مهملة من حجة الله هـذا لا يسمع قال تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وفي قول موسى في حديث الشفاعة أنه قتـل نفساً مايدل على تعبده بشرع من قبله أو بالعقل عند من يقول بانفراده بالتـكليف وعند الانتهاء

(قوله) ومنعهـا أبو علي جرأة وتعمداً ، ورواه في الفصول عن الهادي وأبى عبـد الله والقاضي عبد الجبار لـكنه نسب الى هؤلاء أن الانبياء عليهم السلام انما يفعلونها بتأويل منهم فقوله جرأة وتعمداً هذه العبارة تشعر بانهم انما يفعلونها سهواً لا تعمداً كما هو مذهب النظام وليس كذلك فأشار المؤلف عليه السلام بقوله وانما يفعلونها لتأويل منهم الى ان ليس المراد ذلك بل الجرأة والتعمد هنـا في مقابلة التأويل وعبارة الفصول وعنـد الهادي وأبى علي وأبى عبـد الله والقاضي تصدر منهم على جهـة التأويل ثم قال النظام وابن مبشر على جهة السهو قالا وليس بعفو عنهم وان كان معفواً عن غيرهم قال في حواشي الفصول. واعترض بانه لاقبح عند المقدم مع التـأويل وفيه نظر لأن الاعتقاد لا يخرج الفعل عن القبح وقـد أورد في حواشي شرح الفصول لفظ الهادي عليـه السلام وقال انه أقرب الى مقالة النظام وابن مبشر ولعـل المؤلف عليه السلام فيما رواه عن الهادي عليه السلام بناه على ذلك

﴿ مسئلة ﴾ اختلف في فعل الرسول ﷺ هل هو دليـل شرعي على ثبوت مثل ذلك الفعل في حقنا اولا وقبل الخوض في الاحتجاج لابد من النظر في تلخيص محل الخلاف ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فنقول (ماكان من افعاله ﷺ جبليا) اي لاتخلو جبلة ذي الروح وطبيعته عنه كالقيام والقعود والاكل والشرب (أو) لم يكن جبلياً ولكنـه ثبت كونه (مختصاً به) كوجوب الوتر والتهجد والمشاورة والسواك والاضحية وتخيير نسائه (١) واباحة الوصال (٢) في الصوم والنكاح بلا مهر

(١) ومثل هذا تغيير المنكر ومصابرة المد والـكثير وقضاء دين المعسر فقد ظهر بالدليـل وجوب هذه عليـه وفائدة اختصاصه بالايجاب زيادة الزلفى والدرجات ولم يتقرب المتقربون الى الله بمثـل أداء مافترض عليهم اه شرح فصول للسيد صلاح (*) يعنى أنه ثبت لنساء النبي صلى الله عليـه وآله وسلم الخيار في البقاء تحته وتسريحه من شاءت منهن وجوبا عليـه على مادل عليـه مانزل في ذلك من الـكتاب العزيز اه عن خط المولى ضياء الدين رحمه الله والمعنى أنه صلى الله عليه وآله وسلم أثر الفقر وصبر عليه فامر بتخييرهن لئلا يكن مكرهات على ماصبر عليه ولما اخترنه كافاهن الله على حسن صنيعهن فحرم عليه التزوج عليهن ثم نسخ ذلك لتكون المنة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال « ياأيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك » الخ اه من البهجة (٢) أو كان مباحاً له محظوراً على امته كالوصال وهو صوم يومين متتابعين فصاعدا من دون تناول شيء بالليل والنكاح بلا مهر وشهود والزيادة على أربع الى تسع أو كان محرماً عليه مباحاً لامتـه كخائنة الأعين ﴿ أي الاشارة بالعـين الى آخر كان يأمره بقتل، ونزع لامته من دروع وبيضة وغيرها بعد لبسها حتى يقاتل ﴿ تنبيـه ﴾ ومن خصائصه ماهو محظور فعله على غيره تكريماً له كالنداء من وراء الحجرات ورفع الصوت ونداه باسمه وتحريم زوجاته اه من الفصول وشرحها السيد صلاح وفيه تفصيل ليس في هذا الشرح كما ترى ﴿ لحديثي ما كان لنبي أن تكون له خائنة الأعين وما كان لنبي أن ينزع لامته حتى يقاتل ، واعترض بان صيغة ماكان لاتقتضي التحريم كما في ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله وانما المقتضى ماعرفناك به في المكروه من أنه مرجوح حتى جعـله البعض من القبيـح وفعل المرجوح مما لايليق بمنصبه تصونا لاتدينا اه نظام فصول للجلال والله أعـلم

الى هذا المحل وجدت كلاماً لابن تيمية رحمه الله لفظه ، اتفق المسلمون ان الانبياء عليهم السلام معصومون فيما يبلغون عن الله تعالى وبهذا يحصل المقصود من البعثة وأما وجوب كون النبي لايتوب الى الله فينال محبته وفرحه بتوبته ورفع درجته بذلك ويكون بعد التوبة التي يحبها الله منه صلى الله عليه وآله وسلم خيراً مما كان قبلها فهذا مع مافيه من التكذيب لـكتاب الله والسنة غض من مناصب الانبياء وسلبهم هـذه الدرجة ومنع احسان الله اليهم وتفضله عليهم بالمغفرة والرحمة ومن اعتقد ان كل من لم يكفر ولم يذنب أفضل ممن امن بعـد كفره وتاب بعد ذنبه فهو مخالف لما علم بالاضطرار من دين الاسلام فانه من المعلوم ان الصحابة الذين امنوا برسول الله بعد كفرهم وهداهم بعد ضلالهم وتابوا الى الله بعد ذنوبهم أفضل من أولادهم الذين ولدوا على الاسلام وهل يجعل بني الانصار كالانصار وبني المهاجرين كالمهاجرين الا من لاعلم له الى ان قال فالمنكرون لذلك يقولون في تحريف القران ماهو من جنس قول أهل البهتان ويحرفون الـكلم عن مواضعه اما أولا فلان ادم تاب وغفر ذنبه قبـل أن يولد

(قوله) والأكل والشرب ، يعني لاهيئتهما من الاكل باليمين واصغار اللقم واطالة المضغ والقعود متربعاً ومن المص ثلاثة انفاس ونحو ذلك مما يتأسى به فيـه ذكره في الفصول (قوله) والتهجد بالليل، أي ترك الهجود لأجـل الصلاة واعترضه المهدي عليه السلام بانه قال تعالى « نافلة لك » . واجيب بان المراد بنافلة لك الزايد فـكانه قال فريضة زايدة لك على امتـك ذكره في حواشي الفصول (قوله) وإباحة الوصال ، أي ترك الفصل بالافطار فانه يختص به صلى الله عليه وآله وسلم لتحريمه على امته صلى الله عليه وآله وسلم

وشهود والزيادة على اربع وتحريم خائنة الاعين(١) ونزع لامته حتى يقاتل (او) لم يكن أحدهما ولكنه ثبت كونه (بيانًا) لنص علمت جهته وجوبًا او ندبًا او اباحة ويعرف كونه بيانًا بالقول نحو «خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي» وبالقرينة مثل ان يقع الفعل بعد قول مفتقر الى البيان كقطع يد السارق من الكوع (٢) دون المرفق والمنكب بعد نزول قوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» وكالغسل لليد مع المرفق بعد نزول «فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق» (فواضح) ان الاول مباح له ولامته (٣) على السواء، والثاني لا يشاركه (٤) فيه احد من امته، والثالث ان حكمه حكم المبين (٥) بلا خلاف فيها (وما عداه) أي ماذكر في الاقسام الثلاثة هو المتنازع فيه فنقول (ان وضحت صفته) من وجوب او ندب او اباحة (٦) بنص او غيره من الادلة

---

(١) حكي ان رجلا دخل على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأراد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قتله فلما خرج قال لهم هلا قتلتموه فقالوا هلا رمزت الينا فقال ما كان لنبي أن تكون له خائنة الأعين اهـ بحر وشرحه من كتاب النكاح (٢) ان كانت اليد مجملة اهـ فصول بدايع (٣) وفي شرح أبي زرعة على الجمع ما لفظه وذكر المصنف يعني ابن السبكي أن حكمه أي الجبلي واضح كانه أراد بذلك أنه دال على الاباحة فقط لانه القدر المحقق والحرام والمكروه منفيان وقد قال شيخنا الامام الاسنوي أنه لا نزاع في ذلك لكن حكى القرافي في التنقيح قولاً أنه الندب وجزم به الشارح يعني الزركشي فقال اما الجبلي فالندب لاستحباب التأسي به وحكى الاستاذ أبو اسحق فيه الوجهين أحدهما هذا وعزاه لاكثر المحدثين قال والاول فيه أن يستدل به على اباحة ذلك والثاني لا يتبع فيه الا بدلالة اهـ (٤) وكذا ما ثبت بانه سهو نحو سهى فسجد لا مشاركة فيه اهـ فصول بدايع (٥) من كونه خاصاً أو عاماً اهـ (٦) وانما لم يذكر الحرمة والكراهة لانهما بعيد عن فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم اتفاقاً اهـ

نوح وابراهيم وكيف يقول «انا فتحنا لك فتحاً مبيناً، ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك» ثم ساق حديث الشفاعة الذى سقناه وان عيسى يقول اذهبوا الى محمد عبد غفر الله له ماتقدم من ذنبه وما تأخر وأطال في هذا بما يلاقى ماذكرناه، ثم قال وأما قولهم ان هذا ينفي الوثوق ويوجب التنفير فليس بصحيح بل اذا اعترف الرجل الجليل القدر بما هو عليه من الحاجة الى توبته واستغفاره وتوبة الله عليه ورحمته دل ذلك على صدقه وتواضعه وعبوديته لله وبعده عن الكبر والكذب وقد ثبت في الصحيح عنه صلى الله عليه واله وسلم قال لن يدخل أحد منكم الجنة بعمله قالوا ولا أنت قال ولا أنا الا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل، قال وماذكر من عدم الوثوق والتنفير فقد يحصل مع الاصرار والاكثار ونحو ذلك، وأما اللمم الذى تقرن به التوبة والاستغفار فانه مما يعظم به الانسان عند اولي الابصار انتهى من كلام فيه بعض الطول وانما نقلناه لما وافق الدليل الذى سردناه وظاهر كلامه صدوره منهم بعد البعثة وقد جوز المحققون الخطأ عليهم بعد البعثة في الاجتهاد في قصة اسراء بدر وقوله صلى الله عليه واله وسلم لو نزل عذاب لما نجى منه الا عمر ونحوه من القضايا نحو «عفى الله عنك لم أذنت لهم» فانه في اذنه صلى الله عليه واله وسلم للمتخلفين قبل تبين الذين صدقوا منهم وعلمه الكاذبين

(قوله) كخائنة الأعين، أي الاشارة بالعين الى آخر (قوله) كقطع يد السارق، هكذا في شرح المختصر واعترضه في الجواهر بانه سيجي في بحث الاجمال أنه لا اجمال في ذلك عند الجمهور ولعل التمثيل على مذهب من قال بالاجمال فيه اذ الغرض من التمثيل مجرد التصوير (قوله) مع المرفق، هذه العبارة أولى من عبارة ابن الحاجب حيث قال الى المرفق لأن البيان من النبي صلى الله عليه وآله وسلم في إدخال المرافق واما عبارة ابن الحاجب فهي كالآية في الاحتمال وقد ذكر معناه السعد (قوله) ان وضحت صفته، يعني بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله وسلم

(قوله) كخائنة الأعين، لفظ الهداية وتحريم خائنة الأعين اهـ

والامارات (فامته مثله) على المختار وهو قول أئمتنا عليهم السلام والجمهور وقال الكرخي(١)وغيره بنفيه مطلقاً(٢)الافيما خصه دليل(وقيل)امته مثله(في العبادات(٣)) خاصة دون غيرها من الاداب ومحاسن العادات وهوقول أبي علي بن خلاد(وقيل) حكم ماعلمت صفته (كمجهولها (٤) وفيه) أى في مجهول الصفة (٥)أربعة مذاهب ، الاول (الوجوب) أي الحمل عليه في حقه وحقنا وهو قول ابن سريج والاصطخري (٦) وابن ابى هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة واختيار السبكي (و) الثاني (الندب) وهو مروى عن الشافعى واختاره الجويني (و)الثالث (الاباحة) وهو مذهب مالك (و) الرابع (الوقف (٧)) وهو اختيار جماعة من

---

(١)وقال الكرخي منا،وجميع الاشعرية والدقاق من الشافعية باختصاصه بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم حتى يقوم دليل الشركة اه فصول بدايع (٢)في العبادات والمعاملات اه (٣) من الوجوب وغيره مما يتصور في العبادات فيخرج المباح لأنه لايتصور في العبادات فلاغبار في الكلام اه ميرزاجان(٤) نسبه في شرح منظومة البرماوى الى القاضى اه قال في التحرير وشرحه لبادى شاه مامعناه وهذا القول ليس محرراً الاأن يعرف قول هذا القائل في مجهول الصفة وليس بمعروف وان أراد أن من قال في مجهول الصفة فله في المعلوم مثله فباطل اه المراد نقله (٥) بالنسبة اليه أو الى امته اه شرح أبي زرعة على الجمع (٦) اصطخر كجردحل قرية بسجستان وأجاز بعضهم فتح الهمزة منها أبو سعيد الحسن بن محمد الاصطخرى شيخ الشافعية ببغداد كان زاهداً متقللا من الدنيا توفي سنة ٣٢٨ عن نيف وثمانين سنة اه عن حاشية مكتوبة عن هامش نسخة من القاموس اه عن خط سيدى الصفى احمد بن محمد اسحق (٧) أى بين الثلاثة الوجوب والندب والاباحة صرح به كثير وهو يظهر من كلام الامام الحسن فيما نقله عنه سيلان اه (*) قال في فصول البدايع ومما يبطل الوقف ان الاصل أن يتبع الامام كما قال تعالى لابراهيم عليه السلام « انى جاعلك للناس اماماً » حتى يقوم الدليل على غيره اه

(قوله) وقيل ماعلمت صفته كمجهولها ، أقول الاحكام الاربعة في معلوم الصفة في حقه ومجهولها في حقه انما هي ثابتة في حق الامة لاغير واما في حقه فمعلوم الصفة له حكمها من وجوب أونحوه ومجهولها بالنسبة اليه لم نر لهم فيه كلاماً والقياس انه لايحكم عليه بحكم معين لأنه تعيين للحكم عليه بغير دليل وأما بالنسبة الينا فكما عرفت فيه الاقوال الأربعة (قوله) الرابع الوقف ، أقول قيل عليه الوقف لايكون الا عند تعارض الادلة وتعادلها وأما عند عدم نهضة دليل خلاف الاصل فاستصحاب الاصل كاف لانه دليل مستقل لاينقل الا بمستقل ينقله اه «قلت» التحقيق أنه قدحصل بنفس فعله صلى الله عليه وآله وسلم دليل على الاذن في الفعل واما تركه فيحتمل أنه ممنوع ويحتمل أنه غير ممنوع وعلى هذا الاحتمال يحتمل أنه مرجوح فيكون الفعل راجحاً وهو المندوب ويحتمل أنه مساو للفعل فيكون الفعل والترك سواء وهو المباح ومع احتمال الترك لما ذكر من الثلاثة الاطراف يكون الحكم على الفعل باحدها تحكماً فالمقطوع

(قوله) فامته مثله ، هكذا عبارة ابن الحاجب وهي أولى من عبارة المنهاج والفصول والكافل حيث قالوا يجب التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم فيما علم وجهه اذ يلزم من عبارتهم وجوب التأسي به في المندوب والمباح وان كان قد اجيب بان المراد بوجوب التأسى به صلى الله عليه وآله وسلم فيهما وجوب إيقاع الفعل بصفة فعله صلى الله عليه وآله وسلم من كونه مندوبا أومباحاً لابصفة أنه واجب وسيأتى في كلام المؤلف عليه السلام قريب من هذا التأويل (قوله) وقيل حكم ماعلمت صفته ، أي حكم امته مع الفعل المعلوم صفته بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله وسلم حكمها مع المجهول صفته (قوله)وفيه ، أي في مجهول الصفة *الوجوب، مقتضى هذا القول أعنى تشبيه المعلوم صفته بالمجهول مع القول بان في المجهول الوجوب أن يثبت الوجوب في المعلوم صفته وان كانت صفته الندب أو الاباحة مثلا ولايخفى مافي ذلك فينظر (قوله) في حقه وحقنا ، يعنى انا نحمله على الوجوب أي نحكم بذلك وان كان الفعل بنفسه مجهولا وكذا يقال في الندب والاباحة

(قوله)ولايخفى مافي ذلك فينظر ، لانظر لأن القائل بالوجوب على الامة لما فعله صلى الله عليه وآله وسلم يقول وان علمت صفته في حقه صلى الله عليه وآله وسلم بانها الندب فانه يجب على الامة كما دلت به أدلته الآتية انما الاشكال في قوله يقال في حقه وحقنا وقد بيناه في محل آخر وقد صرح العضد بالأول بانهم يقولون هو مندوب في حقه واجب في حقنا ولزمهم اجتماع الضدين وأوضحه السعد فليراجع اه من خط السيد محمد الامير رحمه الله ح (قوله) وكذا يقال في الندب والاباحة ، أي وكذا يحكم بالندب والاباحة في حقه وفي حقنا في القولين الآتيين اه ح عن خط شيخه

اصحاب الشافعي كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة وعزاه صاحب الفصول الى أئمتنا عليهم السلام(١) ولابن الحاجب قول خامس(٢) وهو أنه ان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة وهو قريب من مذهب امامه (لنا) في الاحتجاج على ان امته مثله فيما علم وجهه على الاطلاق (٣) (ان السلف) من الصحابة (كانوا يرجعون (٤) الى فعل المعلوم صفته (٥) من غير تخصيص باب دون باب) كتقبيل الحجر الاسود وقبلة الصائم

(١) وهو مختار المصنف رحمه الله اه شرح ابن جحاف على الغاية والذي ذكره المصنف اخر المسئلة خلاف هذا اه (٢) وبنى عليه الفناري في فصول البدايع اه (٣) في العبادات وغيرها اه (٤) أي كانوا يرون أنه يتعلق بهم كما يتعلق به لكن فيه بحث لأنه ان اريد الاستدلال باجماعهم على ذلك في عصره فالاجماع يومئذ ليس بحجة وان اريد الاستدلال بتقريره لهم على فعل مثل مافعل فالتقرير انما يكون حجة على اباحة محرم الاصل واما دلالته على كون ماأقروا عليه واجباً عليهم ومندوباً لهم فظاهر المنع وان كان واجباً عليه أو مندوباً له ألا ترى أنه لو سكت لهم على التهجد لم يكن سكوته دليلا على وجوب التهجد عليهم ولا ندبه لهم وانما غاية السكوت الدلالة على عدم التحريم عليهم اه شرح المختصر للجلال ينظر في هذا فالامر في كونه بعده صلى الله عليه واله وسلم اه (٥) واية الاسوة فان التأسي فعل مافعل على وجهه لا فعله مطلقاً والا لتأدى بلا نية كالصوم وقوله تعالى « لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم » ولولا التشريك ما أدى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين اه فصول بدايع

به من الفعل الذي جهلت صفته هو الاذن في فعله وأما تركه فباق على الاحتمال والمتأسي يقول اذن لي في الفعل ولا حكم في الترك فيصدق على الاباحة (قوله) وهو قريب من مذهب امامه ، أقول أي مالك ومذهبه الاباحة كما عرفت الا أنه يقال اما مع ظهور قصد القربة فليس من محل النزاع اذ النزاع في مجهول الصفة وسيشير اليه المصنف آخراً ثم المراد ظهور القربة لنا من فعله صلى الله عليه وآله وسلم وظهورها لا يستلزم الندب لأن ظهور القربة أعم من الندب لاحتمال كون المقترن به واجباً فعبارة ابن الحاجب غير واضحة في المراد (قوله) كتقبيل الحجر الأسود ، أقول فانه قبلها صلى الله عليه وآله وسلم فقبلها الصحابة ، قال المحشي هذا مثال عبادة مندوبة « قلت » ولكن ظاهر قول عمر رضى الله عنه حين قبلها والله انى لأعلم أنك حجر لاتضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقبلك ماقبلتك أنه لم يعلم وجه تقبيله صلى الله عليه وآله وسلم لها والتمثيل لفعل علم وجهه ، وقول علي في

(قوله) وهو قريب من مذهب امامه ، يعني مالكا وذلك ان المؤلف قد حمل ماظهر فيه قصد القربة فيما يأتي على أنه مما علم وجهه فيكون مذهبه في الاباحة كمذهب مالك بعد هذا الحمل ولهذا لم يكن عين مذهب مالك (قوله) لنا في الاحتجاج على أن امته مثله فيما علم وجهه الخ ، أشار المؤلف بهذا القيد الى ان ههنا مقامين « الأول » ماعلم وجهه ولم يتعرض لشبهة المخالف أعني القائل بان ذلك في العبادات خاصة والقائل بانه كمجهولها والمقام « الثاني » مالم يعلم وجهه وقد عرفت أن فيه أربعة مذاهب والخامس مذهب ابن الحاجب أشار المؤلف عليه السلام الى تفصيل المذاهب بقوله احتج القائلون بوجوب مثل فعله المجرد وأراد بالمجرد الخالي عن معرفة الوجه كما ذلك هو المراد في هذا المقام ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لما هو المختار عنده فيما لم يعلم وجهه ولا لمذهب القائل بالوقف ولا لدليله وقد ذكره الامام الحسن عليه السلام بقوله لأنا ان قلنا بجواز الصغيرة عليه تردد الفعل بين القبيح والحسن وان لم نقل به فوجوه الحسن مترددة بين وجوب وندب واباحة وكراهة تنزيه فالى أيها نعمد وبأيها نتشبث ونقصد فليس الا الوقف ومثله في شرح الجوهرة للدواري ورده في شرح الفصول بان الصغيرة يجب خفاؤها لئلا يقتدى به فيها فلا تردد بين الحسن والقبيح والمكروه يجب خفاؤه « قلت » وقد يدفع ماذكره الامام الحسن من التردد بما سيأتي للمؤلف عليه السلام في الرد على ابن الحاجب حيث ذكر أن الندب أغلب وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى « قلت » ولعله يؤخذ للمؤلف عليه السلام من ذلك اختيار القول بالندب فيما لم يعلم وجهه (قوله) على الاطلاق ، يعني من غير تخصيص بعبادة أو غيرها (قوله) من غير تخصيص باب ، كالعبادات دون باب كالآداب و(قوله) كتقبيل الحجر ، هذه عبادة مندوبة و(قوله) وقبلة الصائم ، قيل هذا مثال الآداب

(قوله) فيكون مذهبه في الاباحة كمذهب مالك ، مراد المؤلف في كون مذهبه قريباً من مذهب امامه قبل الحمل ولعل القدر المشترك بينهما عدم المؤاخذة في الترك فتأمل وأما بعد الحمل فقد صار عين مذهبه اهح عن خط شيخه (قوله) أشار المؤلف بهذا القيد ، تأمل فيما ذكره من الاشارة اهح عن خط شيخه

ووجوب الغسل لالتقاء الختانين وغيرها من الوقائع ولم ينكر عليهم (١) احد فكان اجماعا « احتج » القائلون بوجوب مثل فعله المجرد (٢) على الامة بوجوه، منها قوله تعالى: واتبعوه (٣) وقوله تعالى «قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» بصيغة الامر والامر ظاهر في الوجوب ومعنى الاتباع الاتيان بمثل فعله فيكون واجباً وهو المطلوب والجواب لانسلم ان معنى اتبعوه افعلوا مثل فعله حتماً كما ذكرتم بل (معنى واتبعوه (٤)) ونحوها مما يدل على الامر بالاتباع اما اتبعوه (في فعله على وجهه) الذي

(١) عبارة العضد وذلك يقتضى علمهم بالتشريك عادة اه قال المحلى في شرحه مع عدم الانكار من أحد منهم وذلك يدل على اتفاقهم على وجوب متابعته اه (٢) أى الخالي عن معرفة الوجه كما يأتى اخر المسئلة اه (٣) لأنه يفيد بظاهر عمومه وجوب اتباعه صلى الله عليه واله وسلم في أفعاله المعلومة صفتها والمجهولة صفتها وامتثال أوامره ونواهيه ولا يمكن الخروج من ظاهر هذا العموم الا بمخصص اه سيدى عبد القادر بن احمد (٤) لعلكم تهتدون اه جوهرة كذا ثبت تمام الآية فيها فلا صحة للفاء في فاتبعوه كما في بعض النسخ الصحيحة اذ التلاوة فيما هذا تمامه بالواو اه

الجواب على عمر رضى الله عنهما بلى انها تضر وتنفع وذكر منه أنها تأتى يوم القيامة تشهد لمن استلمها بحق وذكره مرفوعاً وحديث «الحجر يمين الله في الأرض يصافح بها عباده» أخرجه الخطيب وابن عساكر عن جابر رضى الله عنه يدلان على القربة فيتم به التمثيل (قوله) ووجوب الغسل لالتقاء الختانين، أقول هذا من الفعل الوارد لبيان مجمل الكتاب كما يأتى له فليس من محل النزاع (قوله) فكان اجماعاً، أقول يريد سكوتياً لأنه فعله البعض ولم ينكره الباقون وفيه بحث لأنه لاانكار الا في المتفق على تحريمه ومسائل الخلاف لانكير فيها ولئن سلم فانه لايعلم عدم الانكار يقيناً لأنه يجوز أنه أنكره البعض بقلبه فانه أحد واجبات الانكار كما عرفت أنه يجب باليد أو باللسان أو القلب والحوامل على عدم الانكار باليد واللسان كثيرة جداً ولئن سلم أنه اجماع فهو ظنى والمسئلة اصولية لايكفى فيها الظن على اصول الجمهور ولأنه استدلال على أصل عظيم من اصول الشريعة لايكفى مثل هذا الدليل وأما تقرر الدليل بقوله لنا القطع بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته وذلك يقتضى علمهم بالتشريك عادة انتهى فجعل الدليل علم الصحابة بمشاركتهم له صلى الله عليه واله وسلم في معلوم الصفة علماً عادياً هذا كلامه (قوله) احتج القائلون بوجوب مثل فعله المجرد، أقول ينبغى زيادة أو المعلوم صفته وكذلك فيما يأتى لأنه قد جعل المدعى لهذا القائل واحداً هو المعلوم صفته ومجهولها فالادلة لابد من مطابقتها للدعوى « واعلم أن هذا القول أعنى جعل معلوم الصفة كمجهولها لم ينسبه ابن الحاجب لقائل ولاذكره ابن السبكي في الجمع ولا ذكره صاحب الفصول (قال) واتبعوه في فعله على وجهه، أقول هكذا في مختصر ابن الحاجب ولايخفى أنه محل النزاع ومصادرة على المطلوب والحق أن الاتباع لفظ يستعمل في اجابة الدعوة « وما نراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا واتبعك الارذلون الذين يتبعون الرسول النبي الامى» ومنه قولهم اتباع كل ناعق ويأتى في أعم منه «ان اتبع ملة ابراهيم» والطاعة «ولاتتبعوا خطوات الشيطان قل لاأتبع أهواءكم ولو اتبع الحق أهواءهم» فلايتم الاستدلال به على معنى معين الا بالقرائن من المقامات والسياق والمراد من هاتين الآيتين اللتين استدل بهما القائل بالوجوب الطاعة له

(قوله) ووجوب الغسل، هذه عبادة واجبة (قوله) احتج القائلون، هذا احتجاج للمخالف في المقام الثانى وقد يتوهم من عبارة المتن أنه احتجاج للمخالف في المقام الأول لايراده بعد الاستدلال على ماهو المختار في المقام وليس كذلك لكن يندفع هذا التوهم بقوله عليه السلام في فعله على وجهه (قوله) في فعله على وجهه، يعنى فلايكون مما نحن فيه بل من المقام الأول فان كان الفعل واجباً فظاهر وان كان مندوباً أو مباحاً ففيه ماتقدم من التأويل بان المراد يجب أن يكون صفة فعلنا كصفة فعله صلى الله عليه وآله وسلم وقد أشار المؤلف الى التأويل بقريب من هذا حيث قال في آية التأسي وأن نعتقد ندبية اباحته الخ فيكون معنى وجوب التأسي وجوب اعتقاده على صفته

فعله عليه من وجوب اوندب او باحة (او) اتبعوه فى (قوله) فقط بمعنى امتثلوا أوامره وانتهوا عن نواهيه (أو) اتبعوه (فيهما) أى في الفعل والقول وعلى المعاني الثلاثة لايجب فعل كل مافعله اما اذا خصصناه بالفعل اوعممناه فيهما فلان الاتباع فى الفعل انما يجب لو علم وجوبه ولانزاع فيه (١) واما اذا خصصناه بالقول فلأنه خارج عن محل النزاع ، ومنها قوله تعالى « وماآتاكم الرسول فخذوه » والامر ظاهر فى الوجوب وفعله من جملة ما آتاناه فيكون الاخذبه واجباً (و) الجواب لانسلم ان معنى (ماآتاكم (٢)) ماذكرتم لجواز ان يكون معنى آتاكم (أمركم) بل هو السابق الى الفهم (لمقابلة نهاكم) فى قوله « وما نهاكم عنه فانتهوا » وفيه من علو المرتبة في الفصاحة مالا يخفى (٣) ، ومنها قوله تعالى « لقدكان لكم فى رسول الله اسوة حسنة

(١) حاصله أن الآية مسوقة لبيان الاتباع فيما علم جهته لأن الاتباع لايتصور بدون العلم هذا والكلام فيما لم يعلم جهته، فان قيل اذا كان الأمر للوجوب كما هو الظاهر والاتباع عام يتناول الاتباع في المندوب والمباح أيضاً فيلزم وجوب المندوب والمباح أيضاً « قلت » المراد بالاتباع فيما قصد به القربة على مايدل عليه سوق الآية والأمر لمطلق الطلب الشامل للمندوب أيضاً وأيضاً مقتضى الآية وجوب الاتباع فيما لم يخرجه الدليل الخارجي اه ميرزاجان (٢) قال القرشي في العقد مالفظه قالوا قال تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » فيدخل فيما اتانا فعله قلنا بل أراد القول بدليل « ومانهاكم عنه فانتهوا » على ان الايتاء حقيقة في الاعطاء واستعماله في القول والفعل مجاز وهو في القول أقرب لأنه اذا أمرنا فحفظنا وامتثلنا كنا كأنا أخذنا منه الحفظ والامتثال اه (٣) من جهة التقابل بين الامر والنهي اه فيتجاذب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجب رعايتها اه عضد

صلى الله عليه واله وسلم وهي تعم الأفعال والأقوال والتروك فالدليل أعم من الدعوى (قوله) انما يجب لو علم وجوبه ، أقول هذا محل نزاع الخصم كما عرفت الا أنه قال الاسنوى ان معنى المتابعة الاتيان بمثل فعله على الوجه الذى فعله وان هذا ماهية الاتباع قال المحشى وكانه ثبت بنقله عن اللغة فينظر قلت قد حققناه قريباً (قوله) بل هو السابق الى الفهم ، أقول الآية نزلت في قصة بنى النضير حين أجلاهم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من ديارهم كما قصه الله في سورة الحشر من أولها الى قوله « كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم ، وما أتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا » فالسياق مناد ان معنى الآية وماأتاكم الرسول من قسمة غنيمة فخذوه وما نهاكم من أخذه منها فانتهوا عنه فهذا سبب النزول وسياق الآية وهو الذى يسبق الى الفهم فيها « نعم » الآية من الفاظ العموم والعام لايقصر على سببه ولذا قال في الكشاف بعد تفسيرها بما ذكرناه والاجود أن يكون عاماً في كل ما آتى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ونهى عنه وأمر النفي داخل في عمومه (قوله) ومنها قوله تعالى « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة » أقول يتضح المراد من الآية بذكر كلام المفسرين قال في الكشاف كان عليكم أن تواسوا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بأنفسكم فتوازروه وتثبتوا معه كما آساكم بنفسه في الصبر على الجهاد والثبات في مرحى الحرب حتى كسرت رباعيته يوم احد وشج وجهه « فان قلت » فما حقيقة قوله لقد كان لكم

(قوله) عن نواهيه ، الأولى لنواهيه أو عن مناهيه (قوله) لو علم وجوبه ، والمفروض خلافه لأن الكلام فيما لم يعلم وجهه لأن المتابعة كما قال الأسنوى الاتيان بمثل فعله على الوجه الذى فعله حتى لو فعله صلى الله عليه وآله وسلم على جهة الندب ففعلنا على قصد الاباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة فيكون الامر بالمتابعة موقوفاً على معرفة الوجه . لايقال هذا محل النزاع لأنا نقول بل ذلك ماهية الاتباع وكانه ثبت بنقله عن اللغة فينظر (قوله) ولانزاع فيه ، أى فيما علم وجوبه لكونه من المقام الأول (قوله) معنى آتاكم أمركم ، ومثله في شرح المختصر والمحفوظ عن شيخنا رحمه الله تعالى أن المراد ما أعطاكم الرسول من الغنائم والاباحة لكم فخذوه وما نهاكم عن أخذه منها فانتهوا بدليل أول الآية وما أفاء الله الخ

لمن كان يرجو الله واليوم الآخر » والمعنى من كان يرجو الله واليوم الآخر فله برسول الله اسوة وهو مستلزم بحكم عكس النقيض من ليس له اسوة فهو لايرجو الله (١) فالتأسي واجب لايجوز تركه لوجوب ملزومه (٢) وحرمة لازم نقضيه (و) الجواب اذ (آية التأسي تفهم المماثلة (٣)) يعني ان معنى التأسي ايقاع الفعل مماثلا لفعله عليه السلام

---

(١) واليوم الآخر فيكون عدم التأسي حراماً لأن لازمه وهو عدم رجوا الله واليوم الآخر وملزوم الحرام حرام واذا كان عدم التأسي حراماً كان التأسي واجباً لأن ملزومه وهو رجوا الله واليوم الاخر واجب فيكون التأسي واجباً وهو اتباعه صلى الله عليه وآله وسلم في فعله على أي وجه فعله اه من شرح ابن جحاف على الغاية (٢) وهو الرجوا في أبي السعود من كان يرجو ثوابه أو يرجو لقاء الله الى غيرهما من الوجوه اه (*) وهو الشرط في صورة الأصل الذي هو رجوا الله واليوم الاخر وهو الايمان وقوله لازم هو الجزاء في عكس النقيض وهو عدم الرجوا الذي هو الايمان وقوله نقيضه هو الشرط في صورة عكس النقيض الذي هو عدم التأسي اه (٣) عبارة فصول البدايع لنا في الاول رجوع الصحابة رضى الله عنهم الى فعله عليه السلام المعلوم جهته اه

في رسول الله اسوة حسنة وقرى اسوة بالضم « قلت » فيه وجهان أحدهما أنه في نفسه اسوة حسنة أى قدوة وهو المؤتسى به أى المقتدى به كما يقال في البيضة عشرون مناً حديداً أى هي في نفسها هذا المبلغ من الحديد والثاني ان فيه خصلة من حقها أن يوتسى بها ويتبع وهي المواساة بنفسه انتهى ومثله في غيره من التفاسير فعلمت ان الايتساء الاقتداء وهو أعم من المدعى لشمول الاقوال والافعال والتروك ثم الآية واردة في غزاة الاحزاب ، وأما ماقيل ان اسوة نكرة في الاثبات لاعموم لها وانما هي خاصة فيما نزلت فيه فغير صحيح لان قوله « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة » هي في المعنى جواب قوله « لمن كان يرجو الله واليوم الآخر » وهو شرط والشرط من الفاظ العموم ولذا حل المصنف معناها الى قوله من كان يرجو الله واليوم الآخر فله في رسول الله اسوة حسنة وقد عرفت ان الاسوة القدوة فالمعنى في الاقتداء الاقتداء برسول الله صلى الله عليه واله وسلم اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر والقدوة عامة لأفعاله وأقواله وتروكه وأما القول بان التأسي ايقاع الفعل مماثلا لفعله صلى الله عليه وآله وسلم في الوجه كما قالوه في الاتباع فقد قدمنا لك ان الاتباع لايقتضى ذلك بل هو مجرد الطاعة وماقاله في التأسي فقد رده أبو شامة واستند الى تفسير أئمة اللغة للائتسا بالاقتداء والاتباع من دون تقييد وساق كلام أئمة اللغة ابي عبيد وابن فارس والجوهرى والراغب وأطنب في ذلك كما قاله ابن أبي شريف « قلت ويدل له قول الخنساء في مرثاة صخر

وما يبكون مثل أخي ولكن … اسلي النفس عنه بالتأسي

بعد قولها

ولولا كثرة الباكين حولي … على اخوانهم لقتلت نفسي

ومعلوم أن مرادها مجرد الاقتداء الذي يحصل به التسلي ، وفي الورقات للامام الجويني مالفظه انه ان لم يعلم وجه الفعل فامته تشاركه في الفعل لأن الله تعالى قال « لقد كان لكم في رسول

(قوله) والمعنى من كان يرجو الله لزوم التأسي لرجاء الله ويلزمه بحكم عكس النقيض لزوم عدم رجاء الله بعدم التأسي وعدم رجاء الله حرام فكذا ملزومه الذي هو عدم التأسي ورجاء الله واجب فكذا لازمه الذي هو التأسي والا ارتفع اللزوم فالمؤلف عليه السلام أشار بقوله فالتأسي واجب الى أن اللزوم المذكور في تفسير الآية دال على وجوب الملزوم فيجب لازمه وهو التأسي والا ارتفع اللزوم كما ذكره السعد و (قوله) وحرمة لازم نقيضه أى التأسي إشارة الى مايلزم من عكس النقيض فلازم النقيض عدم رجاء الله واليوم الآخر ونقيض اللازم عدم التأسي فالتأسي لايجوز تركه لحرمة لازم نقيضه أى التأسي وهو عدم رجاء الله اذ اللازم اذا كان حراماً فالملزوم كذلك وهو عدم التأسي لكن يقال الاستدلال تام بمجرد اللزوم لافادته وجوب التأسي كما عرفت من غير احتياج الى عكس النقيض « وقد يجاب » بان ذكره ليس لأنه شرط بل للاشارة الى أن في هذا الاستدلال طريقين والله أعلم (قوله) مماثلا لفعله في الوجه ، لابد من قيد الحيثية أى من أجل ذلك الوجه ليخرج ماذا اتفقوا على أداء الظهر امتثالا لأمره تعالى

(قوله) لابد من قيد الحيثية ، لعل اعتبار قيد الحيثية محتاج اليه مع تعميم الوجه بحيث يشمل الوجوب وغيره اه ح عن خط شيخه

في الوجه فيتوقف اثبات (١) الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض وماذكرتموه من الاحتجاج على وجوب التأسي نقول بموجبه ولا يضرنا اذ معناه انه يجب علينا ان نفعل كفعله الواجب وان نعتقد نديته أواباحته ان كان مندوباً او مباحاً ومنها ان الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل عند إيلاج قدر الحشفة من غير انزال بعث عمر الى عائشة يسألها عن ذلك فقالت فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا فأوجبوا الغسل بمجرد فعله ولولا ان فعله واجب الاتباع لما اذعن المخالف ولما اجمع عليه (و) الجواب لانسلم ايجابهم الغسل بمجرد فعله بل اما لان (قول عائشة مبين لآية الجنابة) وهي قوله تعالى «وان كنتم جنباً فاطهروا» فيكون غسله بياناً لكون التقاء الختانين جنابة ولا نزاع في وجوب اتباع مثل هذا الفعل لكون المبين به واجباً لقوله فاطهروا (أو) لان قولها (مفهم للوجوب) بقرينة وهي أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه أيجب أم لا فلولا اشعار الجواب بالوجوب

(١) ويتوقف أيضاً اثبات الندب لنا والاباحة على العلم بالندب والاباحة له كما يشعر به آخر كلامه وكأنه أراد هنا مثلا اه

الله اسوة حسنة» فاستدل بالآية على التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم فيما لا يعلم وجهه وهو مخالف لما ذكره المصنف تبعاً لابن الحاجب وغيره في حقيقة الاسوة ﴿تتمة﴾ لا يعزب عنك أن المصنف رحمه الله استدل للقائلين بوجوب التأسي مطلقاً بالامر في قوله تعالى فاتبعوه وقوله فاتبعوني قال والأمر ظاهر في الوجوب واستدل لهم بقوله «ما آتاكم الرسول فخذوه» قال والامر ظاهر في الوجوب وفعله من جملة ماآتاه فيكون الأخذ به واجباً، ثم أجاب بتقييد الاتباع بانه في فعله على وجهه وبجواز ان معنى الايتاء الاعطاء ثم استدل لهم بآية الاسوة وقرر لهم الاستدلال بها بان التأسي واجب لايجوز تركه، ثم أجاب بتقييده بأن المراد به المماثلة وهي اتباع الفعل على الوجه الذي فعله، اذا عرفت هذا فقد قرر دلالة الآيتين الاولى والاخرى على الوجوب الا أنه جعل الواجب خاصاً بالفعل المماثل في الوجه فقرر دلالة الادلة على الوجوب أي وجوب التأسي في ذلك فيفيد وجوب المندوب في حقه علينا وكذلك المباح، وأما قول المصنف هنا ان وجوب التأسي أنه يجب علينا أن نفعل كفعله الواجب وان نعتقد نديته أو اباحته ان كان مندوبا أو مباحاً فانه يشعر بالوجوب علينا في فعل المندوب والمباح وانما يلزمنا اعتقاد نديته أو اباحته وهذا شبه التناقض على أنه لادليل على هذا الاعتقاد سيما بعد معرفتك أن التأسي مطلقاً الاقتداء والاتباع وفيه ماعرفت فالاولى في الجواب هو صرف الأوامر عن الوجوب بالقرائن على عدم ارادته في كل مافعله صلى الله عليه وآله وسلم أو حملها على ما كان بياناً للمجمل أو القول بانها فيما تعين وجوبه بادلته الخارجة عن فعله (قوله) قالت فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أقول وهو اغتسالهما من التقاء الختانين ولكنه من قسم الفعل وهو محل النزاع ولا يدل على الوجوب (قال) وقول عائشة، أقول أي روايتها لغسله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله مبين لآية الجنابة أي فليس من محل النزاع فلا يتم لهم به الاستدلال

(قوله) ولايضرنا، إذهو مما علم وجهه (قوله) وقول عائشة مبين الخ، يقال المبين فعله صلى الله عليه وآله وسلم كما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله فيكون غسله بياناً لاقولها لأن قولها لما كان هو الطريق الى معرفة الفعل اطلق عليه البيان (قوله) المبين به، ضميره للفعل والضمير المستتر للالف واللام وهما عبارة عن كون التقاء الختانين جنابة فهو المبين فالصفة جارية على صاحبها (قوله) مفهم للوجوب، ومثله في شرح المختصر والمعنى أن الوجوب فهم من قولها لامن مجرد فعله صلى الله عليه وآله وسلم فكأنه لما فهم الوجوب من قولها أفاد انها عرفت مايدل على فعله للوجوب

(قوله) يقال المبين فعله صلى الله عليه وآله وسلم الخ، المراد ان قولها انما كان مبيناً لكونه حكاية فعله صلى الله عليه وآله وسلم فمعنى قوله وقول عائشة الخ روايتها فعله صلى الله عليه وآله وسلم مبين اه مغربي (قوله) لأن قولها لما كان الخ، فالاسناد اليه مجاز عقلي من قبيل الاسناد الى السبب فان قولها وروايتها لما فعله سبب لبيان ذلك المجمل اه من أنظار خاتمة المحققين ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره (قوله) وهما عبارة عن كون التقاء الختانين الخ، لايخفى أنه لايصح حمل واجباً عليه ولعل الالف واللام عبارة عن مسبب التقاء الختانين وهو الغسل اه ح عن خط شيخه

(قوله) على الرجحان ، أي رجحان الفعل على الترك الذى هو معنى النـدب و (قوله) لانتفاء الاباحـة بوصف الاسوة بالحسنة ، يعنى في معرض المدح ولا مدح على المبـاح واما مجرد الوصف بالحسنة فقـد يدفع بأن المبـاح من الحسن ولهـذا أجاب في شرح المختصر عن قولهم في معرض المدح بانه لم يذكر في الآية ذلك وانما ذكر حسن الاسوة فالمباح من الحسن (قوله) والأصل عدم الوجوب ، يعنى ان الآية قد دلت على الرجحان والأصل عدم المنع من الترك لعدم دلالتها على المنع من الترك الذى هو معنى الوجوب ويعضد عدم دلالتها عليه قوله لـكم لاعليكم (قوله) بماتقدم ، أى بمثل ماتقدم من أن آية التأسي تفهم المماثلة في الوجه فيتوجه إثبات الندبية في حقنا على العلم بها وهو خلاف المفروض وانما قلنا بمثل ماتقدم لأن الرد هاهنا ليس عين ماتقدم يظهر بأدنى تأمل لـكن اماما ذكره المخالف هنا من انتفاء الاباحـة بوصف الاسوة بالحسنة فرده بما تقدم من أن الآية تفهم المماثلة في الوجه غير مستقيم وذلك ظاهر بل يرد بان الواجب من الحسن أيضاً وبان عدم الوجوب وان كان خلاف الأصل لـكن قد ثبت الوجوب بما عرفت من تقرير الآية بالشرطية المتقدمة وعكس النقيض ولفظ كالمعـلوم ينبغي أن يكون من المتن ليكون خبراً عن قوله وانتفاء الحرمـة الخ اذ مع جعله من الشرح يكون الخبر مدفوع فيفسد المعنى بالنظر الى عبارة المتن . ولعل كتابته شرحاً من غلط الناسخ (قوله) متحقق به ، أي بحكم الأصل وهو الاباحة (قوله) لغلبتهما علة قوله لانسلم الخ فالحمل على ماهو الغالب هو الاولى لايقال فيتردد بين الوجوب والندب لأنا نقول هما وان استويا في الاتصاف بالغلبة بالنسبة الى المباح لـكن المندوب أغلب من الوجوب كما ذكره المؤلف فيما سيأتى فيحمل عليه أو نقول المراد بهذا الجواب هدم دليل القائل بالاباحة وقد حصل وان لزم منـه التردد بين الوجوب والندب والجواب الأول أولى والله أعلم

ا) تطابقا « احتج » القائلون بندبية مثل فعله المجرد في حق الامة بقوله تعالى « لقد كان لـكم فى رسول الله اسوة حسنة (و) لا (دلالة) فى (الآية) الـكريمـة الا (على الرجحان) لانتفاء الاباحة بوصف الاسوة بالحسنة(١) والاصل عدم الوجوب) ويعضده قوله لـكم لاعليكم فتعين الندب وهذا الاحتجاج (مردود بما تقدم) فى الجواب على من احتج بالاية على الوجوب « احتج » القائلون باباحة مثل فعله المجرد بان الاصل في الافعال كلها الاباحـة ورفع الحرج عن الفعل والترك الا مادل دليل على تغييره ولا دليل عليه بل دل الدليل على عدمه (و) ذلك لان (انتفاء الحرمة والـكراهـة من فعله) كالمعلوم فى حقه لان وقوع ذلك من آحاد عـدول المسلمين نادر فكيف بأشرف المرسلين ﷺ (وزيادة الوجوب والندب) زيادة (بلا ثبت) فوجب نفيها بحكم الاصل والوقوف عند ماهو متحقق به ، وما ذكروه (مدفوع بانهما الغالب من فعله) يعنى لانسلم ان الوجوب والندب زيادة بلا دليل لغلبتهما على أفعاله ﷺ

(١) في معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين الندب وهو الظاهر اه اما لمجرده يعنى المباح فسلم واما للاقتداء بفعله عليه السلام فهو من هـذا الوجه حسن وقد أشار الى ذلك بعض أهل الحواشى حيث قال وأيضاً لانسلم انتفاء الاباحة وقوله تعالى « لقد كان لـكم في رسول الله اسوة حسنة » لايدل على حسن لان الحسن صفة للاسوة فحينئذ جاز ان يكون اباحـة ويكون التأسي معها حسناً بان يؤتى بها على الوجه الذي أتاه من غير اختلاف اه

(قال) مدفوع بانهما الغالب من فعله ، أقول أى الغالب على أفعاله الوجوب أو الندب فما جهلت صفته من أفعاله حملناه على الغالب وهو أحد الأمرين ولايخفى أنه يلزم من هـذا أنه ليس في أفعـاله مجهول الصفة وفرض النزاع على وجوده فيها غايتـه أنه يتردد بين الوجوب والندب فهذا خروج عن البحث

(قوله) ويعضد عدم دلالتها ، الظاهر ويعضد الأصل كما لايخفى اه ح قال اه شيخنا المغربى (قوله) بل يرد بان الواجب من الحسن ، ظنن في بعض النسخ الصحيحة بالمباح بدلا عن الواجب اه (قوله) وبان عدم الوجوب ، الظاهر سقوط العدم اه ح (قوله) ولفظ كالمعلوم ينبغي الخ ، الظاهر أن الظرف هو الخبر فقول ابن الامام في الشرح كالمعلوم اشارة الى تقدير جنس المتعلق له وهو واضح ودليل ماقلناه قول المؤلف كالمعلوم بكاف التشبيه ولو تم ماقال المحشي لقال ابن الامام معلوم اه من نظر سيدي احمد بن محمد اسحق ح وفي حاشية مالفظه عبارة المتن مستقيمة مع التأمل اذ المراد ان الدليل المذكور بقوله ان انتفاء الـكراهـة الخ مدفوع بانهما الخ فتأمل اه حسن بن يحيى ح

وقلة ماعداها فيها « احتج » ابن الحاجب بانه ان ظهر قصد القربة ثبت الرجحان والمنع من الترك لايكون الا بدليل والاصل عدمه والرجحان بلا منع من الترك هو الندب وان لم يظهر قصد القربة فالجواز لبعد المعصية(١) وانتفاء الوجوب والندب بالاصل (٢)، وقد يجاب بانظهور القربة يخرجها عن التجرد عن معرفة الوجه الذي هو محل النزاع لان القربة لاتتصور الا اذا ترجح الفعل على الترك وهو مع عدم المنع من الترك بحكم الاصل عين الندب وما ذكره في القسم الثاني معارض بانه ان لم يظهر قصد القربة فالندب لان صدوره عنه أغلب من المباح قطعاً والحمل على

(١) وفي نسخة لتعذر المعصية اه (٢) ولأن نفي الحرج في الاية المذكورة آنفاً يفهم ان مقتضى فعله الاباحة اه من فصول البدايع

(قوله) وقد يجاب بان ظهور القربة يخرجها أي الأفعال عن التجرد عن معرفة الوجه الذى هو محل النزاع ، أقول هذا هو الذى نبهنا عليه آ نفاً وأحسن المصنف بما ذكره (قوله) فالندب لأن صدوره عنه أغلب ، أقول هذا كما أسلفناه قاض بانه ليس في أفعاله مجهول الصفة ولا مايتردد بين الوجوب والندب ، بل ماجهلت صفته حمل على الندب الذى هو الاغلب ، اذا عرفت هذا عرفت بان القول بان امته مثله في معلوم الصفة هو الاقرب للاجماع السكوتي والعلم العادى بالتشريك وأما دلالة الايات فعرفت خفاءها وان بعضها دعوى على اللغة الا اية « وما أتاكم الرسول » فعمومها دليل على المدعي وتصرف الامر عن الوجوب أدلة اخرى ، واما مجهول الصفة فكلام المصنف اخراً يقضي بانه غير موجود بل ماجهل تعيين صفته حمل على الندب وقد قدمنا لك ان الاقرب الاباحة بالنسبة الينا لا بالنسبة اليه صلى الله عليه واله وسلم فانه يحتمل أنه مايفعل مباحاً بل المباحات في حقنا يفعلها على نية صالحة يخرج بها عن الاباحة كنومه القيلولة للتقوى بها على قيام الليل وعلى تقرير المصنف اخراً يكون فعله غير الجبلى والبيان والخاص به قسما واحداً هو معلوم الوجه فان علم الوجوب أو الاباحة بدليل خاص والا حمل على الندب وقد قرر بان امته مثله فيما علم وجهه والكل من أفعاله معلوم الوجه لانه اذا لم يقم دليل على وجوبه ولا اباحته فهو مندوب وحينئذ فلا مجهول في أفعاله واذا كان كذلك فلا ينبغي من المصنف الرد على من قال ان الحكم فيما جهل من أفعاله الندب بل يقرره وكأن ذلك منه حكاية لمذهب الجمهور وماقرره اخراً هو مختاره « واعلم » أن افعاله صلى الله عليه واله وسلم في الصلوة قام الدليل القولي على ان امته فيها مثله لقوله صلوا كما رأيتموني اصلى وصلى على المنبر وقال انما فعل ذلك ليعلموا صلاته او نحو هذا اللفظ على ان افعاله في الصلوة من باب بيان المجمل وكذلك افعاله في الحج من بابه ولقوله خذوا عني مناسككم ومنه تعلم ان تقبيلهم الحجر ليس من باب المتابعة في الفعل بل عملا بالقول فلا يتم به التمثيل كما صنعه الاصوليون ولايتم ايضاً استدلالهم على المتابعة في فعله بحديث خلع نعله فخلعوا نعالهم لانه من باب الافعال في الصلاة مع انه صلى الله عليه واله وسلم قد انكر عليهم ثم ابان لهم الوجه في خلعه ولعلهم ظنوه من افعال الصلوة في الصلوة المأمورين ان يفعلوها كما امروا ان يصلوا في النعال « نعم » من الادلة على اقتدائهم بافعاله التي لم يصحبها قول انه لما واصل واصلوا فنهاهم ولما قام في ليالي رمضان قاموا بقيامه فنهاهم وذهب جماعة من الصحابة يسألون عن

(قوله) بالأصل ، أي بان الأصل عدم المنع من الترك كما في الوجوب وعدم رجحان الفعل على الترك كما في الندوب و(قوله) هو ، أي ترجيح الفعل على الترك (قوله) بحكم الأصل متعلق بعدم ، أي عدم بحكم الأصل المنع من الترك اذ لايكون المنع من الترك الا الدليل والأصل عدمه فيعدم الوجوب (قوله) وما ذكره ، أي ابن الحاجب في القسم الثاني وهو مالم يظهر فيه قصد القربة

(قوله) لانه ، أي الندب أغلب منه أي من الوجوب (قوله) وينتفي الوجوب بالاصل ، أي بان الأصل عدم المنع من الترك «واعلم» أنك قد عرفت بما ذكرناه فيما سبق أنه يؤخذ للمؤلف عليه السلام من جوابه على ابن الحاجب اختيار الندب فيما لم يعلم وجهه اللهم الا أن يقال قد يجاب بما لم يكن مذهباً للمجيب ويؤخذ منه الجواب عما استدل به الامام الحسن عليه السلام للقائل بالوقف كما عرفت أيضاً وقد أجاب الامام المهدي عليه السلام على ابن الحاجب في قوله انه يتعين الاباحة فيما لم يظهر فيه قصد القربة بانه يحتمل أن يكون الفعل خاصاً بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال ونحن نقول لايتعين لذلك لجواز اختصاصه به «وقد اجيب» عن ذلك بان الاختصاص به صلى الله عليه وآله وسلم مفتقر الى دليل ولادليل على ذلك فلذا ترك المؤلف عليه السلام ماذكره الامام المهدي عليه السلام (قوله) ان لم تتناقض الخ ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام هنا لتعريف الخلافين والمثلين وتمايزهما في الماهية كما ذكروه في بحث هل الأمر بالشيء نهي عن ضده بل تعرض لما هو المقصود هنا وهو اشتراكهما في حكم لهما وهو عدم تناقض أحكامهما وقد ذكر بعض المحققين في تعريفهما ان الشيئين ان اختلفا في الحقيقة وأمكن اجتماعهما وارتفاعهما فخلافان كالسواد والحلاوة ، وان اتفقا في الحقيقة وأمكن ارتفاعهما لا اجتماعهما فمثلان اذ لو اجتمعا في محل لقبل ذلك المحل الضدين فان القابل للشيء لايخلو عنه أو عن مثله أو ضده فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما في المحل مع انتفاء الآخر فيخلف الآخر ضده فيجتمع الضدان وهو محال وأما الخلافان فيجتمعان ولا محذور كالسواد والحلاوة لأنها لو انتفت الحلاوة لخلفها الضد كالحموضة وذلك صحيح (قوله) كصلوة الظهر والعصر ، ظاهر العبارة انهما من المختلفين لاختلاف المتعلق وظاهر اطلاق الفصول حيث قال فان كانا متماثلين كصلاتين والجوهرة حيث قال فالمماثلة كالصلوة في وقت ثم صلوة اخرى مثل في ذلك الوقت يشعر بانهما متماثلان فينظر

الاغلب اولى من الحمل على القليل النادر ولم يحمل على الوجوب لانه أغلب منه ايضاً ومع فرض الاستواء(١) ينتفي الوجوب بالاصل (مسئلة الفعلان لايتعارضان(٢)) أصلا لانهما اما ان تتناقض احكامهما أولا ، ان لم تتناقض كان يكونا متماثلين كصلوة الظهر في وقتين أو مختلفين يتصور اجتماعهما في وقت كالصوم والصلوة او لايتصور اجتماعهما في وقت كصلوة الظهر والعصر فلا خفاء في عدم التعارض لامكان الجمع بين احكامهما وان تناقضت كصوم في يوم معين واكل في آخر مثله فلا تعارض أيضاً لجواز كون الفعل واجباً في وقت وجائزاً في آخر مع انه لايكون رافعاً ولا مبطلا لحكم الآخر اذ لاعموم

(١) في الاتصاف بالغلبة بالنسبة الى المباح لكن المندوب أغلب من الوجوب كما ذكر اه

(٢) التعارض بين الأمرين تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه اه أصفهاني على المنهاج

عبادته صلى الله عليه واله وسلم وقيامه ليفعلوا كفعله الحديث وكانوا يفعلون مثل مافعله في الجبليات كحبة أنس للدبا لما رآه صلى الله عليه واله وسلم يحبه وكتعمد ابن عمر رضى الله عنه للبول حيث بال في طريقه الى المزدلفة وكنزولهم بالمحصب حيث نزل حتى قيل ان المحصب سنة وكالوقوف في موقفه بعرفات ورمي الجمار من حيث رمى كما قال ابن مسعود هذا موقف من انزلت عليه سورة البقرة ولما اعتكف العشر الأواخر من رمضان ضرب نساؤه القباب في مسجده ليعتكفن فترك الاعتكاف ذلك الشهر وغير ذلك لمن تتبع وكذلك التأسي به في ملبوسه ومأكوله ككونه لم يأكل النقي ولا كان ينخل له الشعير ومشيه في السوق بالقلنسوة وكونه ذا وفرة من الشعر فهذه امور يلاحظها متتبعوا طريقته ، ومنها ماليس من الجبلية ولا هو من الامور التعبدية لكنه يؤخذ من جميع ماسلف أنه ينبغي الاقتداء به صلى الله عليه وآله وسلم في أفعاله فما عرف وجهه فقد وضح وماليس كذلك فلا يحكم عليه بحكم بل بقول المتأسي افعل كما فعل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم واقتدى به كما اقتدى غيري واتشبه به كما ان التشبه بالكرام فلاح

(قوله) يشعر بانهما متماثلان فينظر ، اما مع تصريح صاحب الجوهرة بقوله في مثل ذلك الوقت فلا اشعار وقوله في الفصول كصلاتين يشعر باتحاد المتعلق اذ الأصل عدم الاختلاف والله أعلم اه حسن بن يحيي ح

(قوله) أو على الامة ، يعني بشرط قيام الدليل على وجوب التأسي به كما صرح به في شرح المختصر والا لم يتحقق التعارض في حقهم وكأن المؤلف أغفله لظهور ارادته (قوله) أو تخصيصه بشروطها ، أي النسخ والتخصيص اما النسخ فبأن يتراخى قدر مايمكن العمل ونحو ذلك . وأما التخصيص فبان لايتراخى وغير ذلك مما يشترط في صحة التخصيص ولم يذكر التخصيص في شرح المختصر ولابد من ذكره كما فعله المؤلف عليه السلام « قال السعد » كما اذا دل الدليل على عموم تكرير الصوم مثلا ثم أفطر فانه يكون تخصيصاً له لاناسخاً (قوله) لانسخ حكم فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الخ ، اما بالنظر الى الاستقبال فلان الفعل لايقتضي التكرار فلاحكم حتى يرفع . واما بالنظر الى مامضى فلان رفع ماقد وجد محال فيتعين أن يكون ناسخاً لحكم الدليل الدال على وجوب التكرار أو مخصصاً (قوله) نعم قد يطلق النسخ والتخصيص ، أراد انه قد يطلق على الفعل كونه منسوخاً ومخصوصاً مجازاً لا كونه ناسخاً ومخصصاً بكسر الصاد فالاطلاق على الفعل حقيقة كما ذكره السعد اذ الفعل دليل شرعي قد يرفع حكما شرعياً وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجيء ان شاء الله تعالى، وأما صاحب الجواهر فجعل اطلاق النسخ

والتخصيص على الفعل مجازاً سواء كان باعتبار كونه ناسخاً ومخصصاً أو باعتبار كونه منسوخاً ومخصوصاً لان المراد بكون الدليل ناسخاً ومخصصاً كونه ناسخاً ومخصصاً بالذات قال كما صرح به شارح المختصر في باب النسخ وساعده السعد حيث قال والنسخ بالحقيقة هو قول الله تعالى الدال بالذات على انتهاء الحكم وقول العدل وفعل الرسول إنما يدلان بالذات على ذلك القول لاعلى الانتهاء فهما دليلا النسخ الدال بالذات والمراد إنما هو مادل بالذات (قوله) بعضاً أو كلا ، قيل أشار المؤلف عليه السلام بقوله بعضاً الى التخصيص وبقوله كلا الى النسخ هكذا نقل والظاهر انه لايتعين البعض للتخصيص بل قد يكون زوال الحكم عن البعض نسخاً اذا تراخى المخصص بوقت يمكن فيه العمل كما سيأتي (قوله) تجوزاً ، لعله يكون من مجاز الحذف فالمراد نسخ الفعل نسخ مثل الفعل وكذا في التخصيص وقيل من اطلاق أحد المتجاورين على الآخر (قوله) فان كان معه ، أي مع فعله صلى الله عليه وآله وسلم المدلول عليه تضمناً (قوله) فاما ان لايدل ، قد يتوهم أن ضمير يدل على صيغة المعلوم عائد الى القول وليس كذلك فلذا قال المؤلف أي لايقع دليل بناء على أن الفاعل أعنى دليل مأخوذ من لفظ الفعل ولو جعل الضمير لمصدر الفعل أي لاتقع دلالة لوافق التأويل المشهور كما في قولهم « يجرح في عراقيبها نصلي » أي يقع الجرح كما ذكره في حواشي الكشاف (قوله) على تكرير للفعل في حقه ، هكذا في شرح المختصر قال في الجواهر إنما قيد بقوله في حقه لئلا يزيد عدد الأقسام على ستة وثلاثين وذلك لأن في تسعة أقسام من هذه الستة والثلاثين يوجد فيها دليل على تكرير الفعل ودليل على وجوب التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم ووجوب التكرار اما ان يختص به صلى الله عليه وآله وسلم أو بالامة أو يعمهما تضربها في هذه التسعة تحصل سبعة وعشرون وكذا تحصل سبعة وعشرون مرة اخرى اذا ضربتها في تسعة اخرى وهي فيما يوجد فيها دليل على التأسي دون التكرار وكذا تحصل سبعة

للفعلين ولا لاحدهما اللهم الا ان يدل دليل (١) على ان مافعله يجب تكرره عليه في مثل ذلك الوقت او على الامة فانه اذا ترك الفعل او ترك الانكار على تاركه من غير عذر كان تركه دليلا على نسخ حكم دليل التكرار أو تخصيصه بشروطها لانسخ حكم فعل الرسول ﷺ (٢) ولا تخصيصه لعدم اقتضائه التكرار واستحالة رفع حكم قد وجد « نعم » قد يطلق النسخ والتخصيص على فعله ﷺ (٣) اذا زال التعبد بمثله عنه أو عن الامة بعضاً او كلا تجوزاً وتوسعاً (٤) (فان كان معه) أى مع فعله ﷺ (قول) يخالفه انقسم الكلام في هذه المسئلة باعتبار مايدل على تكرير الفعل وعلى تأسي الامة به الى أربعة أقسام يجمعها قوله (فاما ان لايدل) أى لايقع دليل (على تكرير) للفعل في حقه

---

(١) من خارج اه سبكي (٢) أى لايكون الفعل الثانى ناسخاً لحكم الفعل الأول امابالنظر الخ مافي سيلان (٣) ذكر معناه العضد والسعد قال السعد فان قيل ان أراد كونه أي الفعل ناسخاً أو مخصصاً فلا مجاز لأنه دليل شرعي وقد يرفع حكما شرعياً وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجيء وان أراد كونه منسوخاً أو مخصصاً فلا اطلاق على نفس الفعل بل على حكم الدليل الدال على تكرره ، قلنا سيجيء في مواضع أن المتأخر من القول أو الفعل ناسخ للاخر وان كان المراد ماذكرتم فلا يبعد اطلاق التخصيص أيضاً بهذا الاعتبار اه (٤) لأن النسخ في الحقيقة لما اقترن به من الاحكام الشرعية اه

﴿ مسئلة ﴾ الفعلان لايتعارضان (قال) معه ، أقول لو قال فان عارضه قول كان أخصر وأظهر

(و) لا على (تاس) للامة به ﷺ وهذاهو القسم الاول (اويدل عليهما) أى على التكرير فى حقه وتاسي الامة به وهذاهو القسم الثانى (اويدل على أحدهما) اما التكرير فى حقه فقط أو تاسي الامة به فقط والاول هو الثالث والثاني هو الرابع ، وفى كل قسم اما ان يكون القول خاصاً به ﷺ أو خاصاً بالامة أو شاملا له وللامة فيصير كل قسم ثلاثة (١) وعلى كل تقدير اما ان يعلم تقدم الفعل أو تاخره أو لا يعلم شيء منهما فيصير كل قسم تسعة وقد استوفاها المتن (الاول) من الاقسام الاربعة وقد عرفت أن القول اما خاص به أو بنا ، أو عام فاصناف الاول (٢) ثلاثة أولها (القول الخاص به عليه السلام) وهو ان يعلم تقدمه أو تأخره أو يجهل التاريخ كما عرفت (لايعارض) الفعل حال كونه (متأخراً) أي معلوم التأخر كان يفعل فعلا ثم يقول لايجوز لي مثل هذا الفعل (٣) وذلك لان الفعل لاحكم له فيما بعد وقته اذ الفرض عدم التكرار (فان تقدم) القول كان يقول لايجوز لي أن أفعل كذا مطلقاً أو في وقت معين (٤) ثم يفعله مطلقاً أو فى ذلك الوقت (فالفعل ناسخ) لحكم القول (مع التمكن) وذلك بان يفعله بعد مضى وقت من المطلق أو المعين يتمكن من امتثال القول فيه (والا امتنع) تقدم القول مع فرض وقوع الفعل المخالف لحكمه قبل التمكن من الامتثال لما يجيء في باب النسخ ان شاء الله تعالى وفيه خلاف الاشاعرة (فان جهل التاريخ) للقول والفعل فلم يدر أيهما المتقدم ففى المسئلة ثلاثة أقوال ، أحدها وجوب العمل بالقول فى حقه ﷺ ، وثانيها وجوب العمل بالفعل ، وثالثها الوقف والسكوت عن الحكم باحدهما (٥) الى ان يظهر دليل التاريخ واليها الاشارة بقوله (فالثلاثة

---

(١) من الاربعة فيصير الكل اثنى عشر قسما اه (٢) وفي نسخة فاصنافه ثلاثة اه (٣) كلبسه صلى الله عليه واله وسلم خاتم الذهب وقوله بعد لا ألبسه أبداً على فرض عدم دليل التأسى اه (٤) بمنزلة يجب الكف عن ذلك الفعل في ذلك الوقت اه سعد (*) يقال فما فائدة القول ولعلها رفع الاحتمال اه (٥) لتمارض المرجحين اه نظام وفي حاشية دفعاً للتحكم اللازم من القول بتقديم الفعل وعكسه اذ هو ترجيح بلا مرجح اه سبكي

(قال) الخاص به لايعارض متأخراً ، أقول هـذا لاتكليف على الامة في معرفته فضلا عن التعبد به لكن ذكره الاصوليون استيفاء للاقسام (قال) والا امتنع ، أقول أى لايكون لهذه الصورة وجود أصلا

وعشرون اذا ضربتها في تسعة اخرى وهي فيما لم يوجد فيها شيء من التكرار والتأسي فمجموع الاقسام الزائدة اثنان وسبعون فابن الحاجب ترك الأقسام التى باعتبار التكرار لأنه يعرف حكمها بما ذكر من الأقسام انتهى كلامه ملخصاً . والمؤلف عليه السلام اعتمد مافعله ابن الحاجب من جعل الأقسام ستة وثلاثين وترك الأقسام باعتبار التكرار فلذا قيد التكرار بكونه في حقه صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) والأول ، أي التكرير في حقه فقط هو الثالث من الأقسام و (قوله) والثانى ، يعنى تأسي الامة به فقط هو الرابع من الأقسام كما سيأتى ان شاء الله تعالى (قوله) فيصير كل قسم تسعة ، فيحصل من مجموع ذلك ستة وثلاثون (قوله) الأول من الأقسام ، وهو أن لايدل دليل على تكرار ولاتأسي (قوله) حال كونه ، أي القول متأخراً فتأخراً حال من ضمير لايعارض العائد الى القول (قوله) كأن يفعل فعلا ، كاستقبال القبلة بقضاء الحاجة (قوله) لايجوز لي أن أفعل كذا ، كالاستقبال مثلا (قوله) ثم يفعله مطلقاً ، لوقال في صورة الاطلاق لكان أحسن (قوله) يتمكن من امتثال القول فيه ، بان يمكنه الكف عن ذلك الفعل في ذلك الوقت (قوله) والا امتنع ، أطلق في الفصول القول بالامتناع والمختار ماذكره المؤلف عليه السلام من التفصيل وهو الذي ذكره الامام المهدي عليه السلام (قوله) فان جهل التاريخ ، بان ينقل الينا قوله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله ولم يعلم المتقدم منهما (قوله) فالثلاثة ، لم يسبق مايدل على خصوصية هذه الثلاثة حتى يشار اليها بقوله فالثلاثة وانما تحسن هذه العبارة في الثانى ومابعده بعد تقدم ذكرها في القسم الأول « واعلم » ان الفائدة في هذا القسم هو مجرد الاعتقاد فقط اذ لاعمل يتعلق بالامة وذلك ظاهر وقد أشار الى ذلك في الجواهر

(قوله) فيحصل من مجموع ذلك ستة وثلاثون ، كذا في القسطاس وفيه مالفظه فالاقسام الاول أربعة والاصناف الاول من كل قسم

من قول المؤلف عليه السلام في الصفح الايمن فيصير كل قسم تسعة «وتوضيح ذلك» أن الاقسام أربعة كما ذكره المؤلف عليه السلام وكل قسم ثلاثة أصناف وهي أن يكون القول خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم أو بنا أو عاماً له ولنا وفي كل صنف ثلاثة أقسام التقدم والتأخر وجهل التاريخ فتكون الاقسام ستة وثلاثين قسما وهذه صورتها مفصلة

القسم الاول وهو حيث لادليل على تكرير الفعل في حقه ولاتأسي الامة به صلى الله عليه وآله وسلم	القسم الثاني حيث دل الدليل عليهما	القسم الثالث حيث دل الدليل على التكرير دون التأسي به	القسم الرابع حيث دل الدليل على تأسي الامة به دون التكرير
الصنف الاول	الصنف الاول	الصنف الاول	الصنف الاول
القول الخاص به متأخراً لايعارض الفعل القول الخاص به متقدماً الفعل ناسخ له مع التمكن والا امتنع تقدمه جهل التاريخ المختار القول	القول خاصاً به المتأخر من الفعل والقول ناسخ مع التمكن في حقه ولاتعارض في حقنا في الاقسام الثلاثة التأخر مع عدم التمكن لايقع منه صلى الله عليه وآله وسلم جهل التاريخ المختار الوقف	القول خاصاً بنا لايعارض فعله صلى الله عليه وآله وسلم في الاقسام الثلاثة متأخراً متقدماً جهل التاريخ	القول خاصاً به حكمه حكم أول أصناف القسم الأول في أقسامه الثلاثة متأخراً متقدماً جهل التاريخ
الصنف الثاني	الصنف الثاني	الصنف الثاني	الصنف الثاني
القول الخاص بنا لايعارض فعله صلى الله عليه وآله وسلم في الثلاثة الأقسام متأخراً متقدماً جهل التاريخ	القول خاصاً بنا مثل الصنف الأول من هذا القسم الا مع جهل التاريخ فالمختار القول متأخراً المتأخر ناسخ متقدماً المتأخر ناسخ جهل التاريخ فيه المذاهب الاول والمختار القول لما ذكره في الشرح	القول خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم حكمه حكم أول أصناف القسم الثاني مطلقا متأخراً متقدماً جهل التاريخ	القول خاصاً بنا لايعارض الفعل في حقه مطلقا في حقنا المتأخر ناسخ مع التمكن قبل صدور الفعل لا بعده جهل التاريخ المختار القول
الصنف الثالث	الصنف الثالث	الصنف الثالث	الصنف الثالث
القول العام له ولنا لاتعارض في حقنا في أقسامه الثلاثة وفي حقه يأتي فيه التفصيل الذي في القول الخاص به متأخراً متقدماً جهل التاريخ هذا حيث كان العموم بطريق التنصيص وان كان بطريق الظهور فالفعل المتأخر ناسخ مع التراخي ومخصص مع عدمه والمختار القول مع جهل التاريخ	القول العام له ولنا حكمه حكم الصنف الثاني من هذا القسم متأخراً متقدماً جهل التاريخ	العام له ولنا نصاً فيه حكمه أيضاً حكم أول أصناف القسم الثاني مطلقا متأخراً متقدماً جهل التاريخ وأما حيث كان بطريق الظهور فلا تعارض في حقنا مطلقا وفي حقه الفعل مخصص مطلقا الا اذا تأخر عن وقت العمل بالقول فهو ناسخ لامخصص	القول عاماً له ولنا لايعارض الفعل في حقه ان تأخر وان تقدم فكأول أصناف القسم الأول في حقنا المتأخر ناسخ مع التمكن قبل صدور الفعل لابعده جهل التاريخ المختار القول

والمختار) منها (القول) حكماً بتقدم الفعل (نفياً للنسخ) لئلا يقع التعارض المقتضي لنسخ أحدهما والنسخ خلاف الاصل ولان القول يمتنع تقدمه على بعض التقادير والحمل على الجائز على كل تقديراً أولى من الحمل على مايجوز على بعض ويمتنع على بعض (١)(و) ثانيها القول الخاص بنا(٢) امة محمد صلى الله عليه وسلم (لا يعارض) فعله صلى الله عليه وسلم سواء تقدم أو تاخر (٣) اذ الفرض عدم وجوب التاسي فلا تعلق للفعل بالامة (و) ثالثها القول (العام) له ولامته وهو اما ان يعمهم بطريق التنصيص عليه وعليهم أو بطريق الظهور (٤) ان كان بطريق التنصيص فالحكم في تاخر الفعل وتقدمه وجهل التاريخ (كما تقدم(٥)) في القول الخاص به من التفصيل وفي الخاص بامته من عدم التعارض وان كان بطريق الظهور فقد اشار الى

(١) والفائدة في ثلاثة أقسام ، القسم الأول هو الاعتقاد اذ لاعمل يتعلق بالامة بل هو متعلق بالنبي صلى الله عليه واله وسلم دون غيره اه سيدى عبد القادر بن احمد رحمه الله
(٢) عطف على قوله به أى الخاص به وبنا الخ اه والفائدة في هذا القسم هو الاعتقاد فقط اه
(٣) أو جهل اه فصول ولم يذكره المؤلف لأنه لايبحث عن جهل التاريخ الا مع مغايرة حكم تقدمه لحكم تأخره وأما عده في الستة والثلاثين صورة فلاقتضاء القسمة له اه (٤) كأن لايكون صريحاً كوجب على المسلمين كذا اه عضد (٥) أما في حقنا فلا تعارض في شيء منها لاختصاص الفعل به عليه السلام وأما في حقه فلما تقدم في القول الخاص به اه

(قوله) سواء تقدم أو تأخر ، أقول لم يذكر جهل التاريخ في هذه الصورة وكذلك العضد لم يذكره مع أنها لاتصير الأقسام تسعة الا بذلك فينظر (قوله) فلا تعلق للفعل بالامة ، أقول لاختصاص القول بهم والفعل به

(قوله) والمختار منها القول الخ ، واختاره في الفصول وشارح المختصر لأنه اعترض كلام ابن الحاجب حيث اختار الوقف في هذا القسم أعنى فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم وجهل التاريخ وكذا اختار المؤلف عليه السلام وشارح المختصر القول فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله من القسم الرابع أيضاً وذلك لئلا يقع التعارض كما ذكره المؤلف عليه السلام واما القسم الثاني والثالث فاختارا مع جهل التاريخ فيهما الوقف لما ذكره عليه السلام من أنه لاوجه للترجيح لأن النسخ حاصل على التقديرين وأما صاحب الفصول فاختار في جميع الاقسام الاربعة العمل بالقول بناء منه على ان تقدم القول على الفعل ممتنع لان فيه النسخ قبل امكان العمل فمع الجهل يحكم بتقدم الفعل لئلا يقع التعارض وقد اعترض كلامه بان الامتناع قبل التمكن من الفعل فقط لا بعد التمكن منه فيصح النسخ ووجه كلامه بتوجيه مدخول فيه فتركناه . واما الامام المهدي وابن الحاجب فاختارا فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم وجهل التاريخ الوقف في جميع الاقسام الاربعة وذلك لعدم التعبد علينا لانه خاص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وترجيح القول على الفعل بالوجوه التي ستأتي مشروط بوجوب العمل علينا وهاهنا لم يجب وانما المراد اعتقاد أن العمل بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله وسلم هو بالقول أو الفعل فيتوقف في الاعتقاد الى ظهور التاريخ وقد أشار الى هذا التعليل في الجواهر (قوله) على بعض التقادير وذلك حيث لم يمكن العمل (قوله) الخاص بنا ، كأن يقول الاستقبال محرم عليكم دوني فلا يعارض هذا القول فعله صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، منصوب على الاختصاص والغرض من ذكره بعد ضمير المتكلم بيان اختصاص مدلول الضمير من بين أمثاله بما نسب اليه ذكر ذلك نجم الأئمة في أمثال هذا (قوله) إذ الفرض عدم وجوب التأسي ، لم يقل والتكرار لما عرفت ان التكرار مقيد بكونه في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لئلا تتكثر الأقسام (قوله) فلا تعلق للفعل بالامة اذ الفعل مختص به صلى الله عليه وآله وسلم والقول مختص بنا فلم يتواردا على محل واحد (قوله) بطريق التنصيص ، بأن يقول لايجوز لي ولا لكم (قوله) أو بطريق الظهور ، أى العموم كأن يقول لايجوز الاستقبال لأحد (قوله) كما تقدم في القول الخاص به من التفصيل ، ففي حقه ان تأخر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ مع التمكن والا امتنع وان جهل فالمختار القول (قوله) من عدم التعارض ، يعني مطلقاً تقدم القول أو تأخر اذ المفروض عدم وجوب التأسي الى آخر ماسبق

ثلاثة فتكون الأصناف البواقي من كل قسم ستة اه (قوله) بان يقول لايجوز لي ولا لكم ، أولايجب علي ولا عليكم أو يحرم علي وعليكم اه معيار

حكمه بقوله (الاظاهراً فيه) ﷺ (فالفعل) المتأخر (بلا تراخ تخصيص(١)) لعموم القول واما تأخره مع التراخي(٢) فنسخ لما يجيء من منع تأخر البيان عن وقت الحاجة انشاءالله تعالى واما اذا تقدم الفعل فلا تعارض(٣) اذ الفرض عدم التكرار فلا حكم للفعل فيما بعد وقته وان جهل التاريخ ففيه الثلاثة الاقوال، والمختار القول لئلا يلزم التخصيص أو النسخ وكلاهما خلاف الاصل واختار صاحب الفصول القول حيث تناوله بطريق التنصيص والوقف حيث تناوله بطريق الظهور ولم يبين للفرق بينهما(٤) وجهاً (الثاني) من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه(٥) وعلى تأسي الامة به وهو ثلاثة أصناف ايضاً أولها (المتأخر) من القول والفعل (ناسخ)

(١) كان يقول لايجوز لأحد أن يواصل ثم يواصل فوراً قبل التمكن من الامتثال فالفعل المتأخر يكون تخصيصاً له صلى الله عليه واله وسلم لامكان اعتبارهما معاً لعدم التنافي بينهما اه تيسير (*) الا أن لقائل أن يقول هذا المذكور في تقدم القول العام بطريق الظهور لنا وله صلى الله عليه واله وسلم فالفعل المتأخر مع التراخي اذا وضحت صفته يتأسى به فيه على قول أئمتنا والجمهور، ومجهول الصفة فيه الخلاف المتقدم فيلزم صحة النسخ في حقنا على فرض وجوب التأسي فيه والله أعلم اه اللهم الا أن يقال أن القول المتقدم العام أقوى في دلالته على تكليفنا من دلالة مجرد فعله على وجوب التأسي فلا يكون ناسخاً في حقنا ويؤيد ذلك ان في عدم وجوب التأسي به في الفعل المجرد جمعاً بين الدليلين العمل بالقول في حقنا والعمل بالفعل في حقه لكونه ناسخاً استقام النسخ في حقه لافي حقنا والله اعلم اه عن خط المغربي(٢) لكن ينظر هل هو نسخ في حقه فقط أو نسخ في حق الجميع اه لانسخ في حقهم لعدم التأسي لان هذا القسم الأول الذى لادلالة فيه على تكرير ولاعلى تأس اه (٣) في حقه لعدم الدليل على التكرار ولافي حقهم لعدم دليل التأسي اه فصول وشرحه (٤) وقد يقال في الفرق بينهما ان مع التنصيص لااحتمال للتخصيص لانه ان تقدم الفعل فلا تخصيص ولانسخ وان تأخر فالنسخ لاغير اذ لايمكن التخصيص مع دخوله صلى الله عليه وآله وسلم في العموم بالنص وأما مع الظهور فالفعل المتأخر محتمل للتخصيص والنسخ ومع التخصيص لم يهمل أحد الدليلين بالمرة فالتردد بين التخصيص والنسخ توقف صاحب الفصول اه سيدى احمد بن زيد الكبسي (*) قد يبين وجهه بان يقال أنه اذا جاز تقدم القول على الفعل فالحكم بتقدم أحدهما على الآخر تحكم صرف بخلاف ماسبق فانا قد حكمنا بامتناع تقدم القول على الفعل يعنى على بعض التقادير وأوجبنا تأخره لمنعنا النسخ قبل التمكن من الفعل اه سيدى صلاح من شرح الفصول قال السحولي بعد قوله تحكم صرف يحقق هذا الكلام وقال سيدى محمد بن الحسين بن القاسم « قلت » وفي هذا الفرق تأمل ثم بين وجهه تركناه اختصاراً اه (٥) نحو أن يستقبل القبلة بالحاجة ويقول هذا مباح لان هذا اللفظ يقتضى استمرار الاباحة ووجوب التأسي به في اباحته فاذا قال بعد ذلك الاستقبال محرم علي دونكم فلا تعارض في حقنا وهو ناسخ في حقه اه شرح معيار

(قال) وعلى تأسي الامة به، قال المحشي كان يقول الاستقبال مباح متكرر في حقي فتأسوا بي فيه اه « قلت » قد عرفت مما سلف أن مناط التأسي معرفة وجه الفعل فكيف يقال هنا أنه يشترط دليل التأسي فان اريد به معرفة الوجه فليس هو دليل التأسي بل دليله الآيات

(قوله) تخصيص لعموم القول: فيخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القول (قوله) فنسخ، يعني نسخ في حقه فقط لعدم وجوب التأسي (قوله) والمختار القول، حكما بتأخره (قوله) ولم يبين للفرق بينهما وجهاً، وقد بين في شرحه الفرق بوجه لايخلو عن ضعف فلذا لم يذكره (قوله) وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه وعلى تأسي الامة به، كأن يقول الاستقبال مباح متكرر في حقي فتأسوا بي فيه

(قوله) اما اذا كان المتأخر الفعل كأن يقول لايجوز لي استقبال القبلة بقضاء الحاجة ثم فعل بعد التمكن من الكف (قوله) فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار ، كأن يستقبل ثم يقول لايجوز لي مثل هذا الفعل فقد نسخ دليل التكرار وهو قوله هذا مباح متكرر في حقي (قوله) وأما مع عدم التمكن ، معنى عدم التمكن مع تقدم القول أن يقول لايجوز لي الاستقبال ولم يكن قد تمكن من الكف ثم فعل فالفعل حينئذ معصية في حقه لكن هل يتأسى به لعدم التعارض في حقنا أولا لأن الفعل قد صار حراماً في حقه صلى الله عليه وآله وسلم أشار شيخنا رحمه الله الى أنا لانتأسى به لأن الفعل قد حرم عليه فينظر (قوله) والنسخ حينئذ بدا ، زاد بعض الناظرين أو عبث ليوافق مايأتي في تقدم الفعل وفيه نظر اذ النسخ لايتصف بالعبث وانما يتصف بالبدا فقط والعبث فيما يأتي انما هو في القول واتصافه بالعبث ظاهر اذا لم يكن بدا والله أعلم (قوله) وان تقدم ، أي الفعل كأن يستقبل القبلة بقضاء الحاجة ثم يقول لايجوز لي الاستقبال (قوله) كان القول حينئذ عبثاً أو بدا ، مع الحكم بالنسخ لظهور عدم المصلحة في الفعل

اذا كان عموم دليل التكرار بطريق الظهور كان مخصصاً لحكم دليل التكرار في للاخر ان كان تأخره (مع التمكن) وهذا (في) القول (الخاص به (١)) ﷺ اما اذا كان المتأخر الفعل فهو ناسخ للقول حقيقة واما اذا كان المتأخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار في حقه ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا يقع منه ﷺ لانه اما ان يتأخر الفعل أو يتقدم ان تأخر فهو معصية لمخالفته القول والنسخ حينئذ بدا وان تقدم كان القول حينئذ عبثاً اوبدا لدفعه حكم دليل التكرار خلافاً للاشعرية في ذلك كله (ولا تعارض) بين القول الخاص به ﷺ والفعل المدلول على تأسي الامة به (في حقنا(٢)) وهو ظاهر (فان جهل) المتقدم من القول والفعل ففيه الثلاثة الاقوال التي تقدمت وإليها أشار مع بيان المختار منها بقوله (فالوقف(٣))

(١) ولا تعارض في حقنا مطلقاً تقدم القول أو تأخر أو جهل اه تيسير (٢) الا بالنظر الى التكرار على تقدير تأخر القول وقوله وهو ظاهر أى لأن القول لم يتناولنا (٣) في حقه اه

فاتبعوه واسوة حسنة « نعم » قد نبه لهذا في الآيات البينات فقال الكلام هنا فيما اذا ثبت حكم في حقنا ثم وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم فعل يخالفه فلا يترك ماثبت في حقنا وثبت تأسينا به الا بدليل والكلام هنا حيث لم يثبت في حقنا مايخالف الفعل فيطلب تأسينا به لعدم المعارض فيه في حقنا انتهى « قات » فلابد من تقييد تلك المسئلة بزيادة بحيث لم يثبت في حقنا مايخالف الفعل ثم اذ قد عرفت ان دليل التأسى قد لايكون الا قولا فان عارضه القول صارت المسئلة من تعارض الأقوال

وقد اعترض بعض الناظرين بانه حقه صلى الله عليه وآله وسلم فلا عبث ولا بداء « والجواب » أنك قد عرفت ان التكرار انما هو في حقه صلى الله عليه وآله وسلم فقط فلا عموم للامة بالنظر الى التكرار (قوله) لرفع حكم دليل التكرار ، معنى عدم التمكن هنا أن يمضي وقت بعد قوله هذا الفعل مباح متكرر في حقه لايمكن فيه فعل الاستقبال مرة اخرى اذ لايحصل التكرار بالاولى (قوله) ولا تعارض ، سواء تقدم الفعل أو تأخر أو جهل (قوله) المدلول على تأسي الامة به ، أي الذي دل الدليل على تأسيهم به صلى الله عليه وآله وسلم فعلى تأسي الامة نائب المدلول والباء في به متعلقة بتأسي والضمير عائد الى الموصول الذي هو عبارة عن الفعل الذي دل على تأسي الامة به أي بالفعل الموصوف بالموصول المذكور فلا حاجة الى زيادة لفظ فيه كما قال بعض الناظرين بناء على أن ضمير به للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كما هو الظاهر في عبارتهم لكن لامحوج الى التقدير اذ لامانع من اعادته الى الفعل

(قوله) لأن الفعل قد حرم عليه فينظر ، لايخفى ان الظاهر ماقاله بعض الناظرين ولعل المؤلف عليه السلام اقتصر على البدا للعلم بلزوم العبث أيضاً وماذكره سيلان رحمه الله من التنظير لايستقيم اذ لافرق بين القول والفعل في الاتصاف بالعبث والبدا كما لايخفى وماذكره من الفرق بين البدا والعبث كما يوجد في بعض النسخ لايصح ويخالف لما سيأتي للمؤلف في مسئلة امتناع النسخ قبل التمكن فتأمله والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لظهور عدم المصلحة في الفعل ، لعل المراد عدم المصلحة في دليل التكرار الذي مع الفعل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) عائد الى الموصول الذي هو عبارة عن الفعل ، أي الذى دل على تأسي الامة به أي بالفعل الموصوف بالموصول المذكور اهـ ح

وذلك (للاحتمال) ولاوجه للترجيح(١) لان النسخ حاصل على التقديرين(و)ثانيها في القول الخاص (٢) (بنا) امة محمد ﷺ وهو (مثله) أي مثل الصنف الاول ومشبه له في أحكامه الا مع جهل التاريخ فسنذكر حكمه ان شاء الله تعالى «وتحقيق المماثلة» ان المتأخر من القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن اما اذا تأخر الفعل فهو مع دليل التأسي ناسخ للقول حقيقة واما اذا تأخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التأسي (٣) ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا يقع لانه ان تأخر الفعل فدليل التأسي عبث اوبدا وإن تأخر القول فهو ايضاً كذلك لرفعه حكم دليل التأسي(٤) والكل غير جائز ولا تعارض بين القول الخاص بالامة والفعل المدلول على تأسي الامة به(٥) في

(١) هلاجعل التكرار في حقنا وجه ترجيح لتأخر الفعل اه يقال النسخ في حقه والتكرار باق اه
(٢) نحو أن يقول الاستقبال محرم عليكم دوني اه منهاج (٣) اذ لاتكرار في حق الامة اه
(٤) علة للبدا فقط اه من خط العلامة الجنداري (٥) بحال اه عضد سواء تقدم القول أو تأخر أوجهل اه

(قوله) ولا وجه للترجيح ، أقول أي ترجيح القول أو ترجيح الفعل وعبارة ابن الحاجب ثالثها الوقف للحكم أي في الحكم باحد المتساويين بلا مرجح وأورد عليه أنه لايخفى ان مرجحات القول الاتية موجودة هنا فلا تحكم فالاولى التعليل بعدم الفائدة في الترجيح حيث لايتعلق به عمل بخلاف مايأتي فانه يتعلق به عمل

(قوله) للاحتمال ، أي لاحتمال تقدم القول فيكون منسوخاً وتأخره فيكون ناسخاً (قوله) على التقديرين ، تقدم الفعل وتقدم القول. (قوله) وثانيها ، أي ثاني الثلاثة الاصناف(قوله) وتحقيق المماثلة ، يعني تحقيق ماهو المراد منها فان الظاهر من المماثلة أن الناسخ والمنسوخ في الصنف الأول هو الناسخ والمنسوخ في هذا الصنف وليس كذلك فانه نسخ في الاول القول بمجرد الفعل وفي هذا الصنف نسخ القول بالفعل مع اشتراط وجود دليل التأسي اذ لو لم يوجد فلا نسخ للقول الخاص بنا وهو ظاهر ونسخ هناك دليل التكرار بالقول المتأخر وهاهنا نسخ دليل التأسي لادليل التكرار اذ لاتكرار في حق الامة بل انما هو في حقه، وعدم المعارضة هناك في حقنا وهاهنا في حقه عليه السلام فحقق المؤلف أن المماثلة في مجرد كون المتأخر ناسخاً وفي مجرد لزوم العبث وفي مطلق عدم المعارضة (قوله) اما اذا تأخر الفعل ، كأن يقول هذا مباح متكرر في حقي فتأسوا بي ثم يمضي وقت يمكن فيه فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتأسي به ثم يقول الاستقبال حرام عليكم ثم يفعل فالفعل مع دليل التأسي ناسخ لدليل التحريم فيتأسى به (قوله) مع دليل التأسي ليس المراد ان القول نسخ بالفعل وبدليل التأسي بل المراد أنه نسخ بالفعل مع وجود دليل التأسي واعتباره كما عرفت (قوله) وأما اذا تأخر القول، كأن يستقبل ثم يقول الاستقبال حرام عليكم فالنسخ بالحقيقة لدليل التأسي لالفعل الامة لأن الامة ان كان قد حصل منهم التأسي فلا نسخ لما قد فعل وكذا ان لم يحصل لانسخ أيضاً ولادليل في حقهم على التكرار فلا نسخ له أيضاً (قوله) واما مع عدم التمكن فلا يقع لأنه ان تأخر الفعل كأن يقول تأسوا بي في الاستقبال ثم يقول الاستقبال حرام عليكم ولم يكن قد مضى وقت يمكنهم فيه التأسي ثم يستقبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) فدليل التأسي عبث ، ان كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم عالماً بتقدم القول على الفعل اذ لم يحصل لدليل التأسي حينئذ فائدة (قوله) أو بدا ، ان نسخه دليل التحريم لأنه ظهر عدم المصلحة في دليل التأسي لعدم التمكن (قوله) وان تأخر القول كأن يستقبل ثم يقول الاستقبال حرام عليكم قبل مضي وقت يمكنهم فيه التأسي (قوله) فهو أيضاً كذلك ، أي بدا فقط لأن دليل التحريم رفع دليل التأسي قبل التمكن من التأسي ولا عبث هنا لعدم وجود علته هنا أعني العلم بتقدم القول لأن الفرض هنا أنه متأخر عن الفعل ويدل على هذا تعليل المؤلف عليه السلام حيث قال لرفعه حكم دليل التأسي فانه علة للبدا فقط (قوله) بدليل التأسي ، اذ لاتكرار في حق الامة كما عرفت (قوله) ولاتعارض ، الاولى أن يقال وانه لاتعارض ليكون عطف على قوله سابقاً أن المتأخر من القول والفعل الخ ليظهر كون هذا مما خالف ظاهر المماثلة كالمعطوف عليه

(قوله) فحقق المؤلف ان المماثلة الخ ، ولذا قال المؤلف ومشبه له في أحكامه الخ وهي هذه اه حسن بن يحيي (قوله) كأن يقول هذا مباح الخ ، في هذا التمثيل خبط لايخفى فتأمله اه حسن ح (قوله) وكذا ان لم يحصل لانسخ أيضاً ولادليل ، الظاهر في العبارة فلا نسخ اذ لادليل الخ فتأمل اه ح قال اه شيخنا المغربي

حقه ﷺ (فان جهل) المتقدم (فالقول) هو المختار لوجوه منها قوله (لاستقلاله) فى الدلالة(١) على تعدى حكمه الينا فلا يحتاج فيها الى غيره بخلاف الفعل فلا يستدل به من دون القول ومنها قوله (وعمومه (٢)) لانه يدل على الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص بالموجود المحسوس فتكون فائدته أقل ، ومنها قوله (والاتفاق على دلالته(٣)) بخلاف الفعل فان من الناس من يقول ان الافعال لا يستدل بها ولا تكون بيانا والمتفق عليه أولى بالاعتبار ومنها قوله (وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل(٤)) وذلك لان القول مختص بالامة فلو عمل بالفعل لبطل مقتضاه البتة بخلاف العكس لان العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل فى حق الامة دون النبي ﷺ والجمع بينهما ولو بوجه أولى من ابطال أحدهما بالكلية (وقيل الفعل) أولى فى العمل به من القول (اذ يبين به القول) مثل صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم بيانا(٥) لآيتي الصلوة والحج والمبين للشيء آكد في الدلالة من ذلك الشيء كخطوط الهندسة(٦) وغيرها فان من رام التعليم وأراد المبالغة في ايصال ما يقوله الى فهم المتعلم استعان بالاشارة والتخطيط وتشكيل الاشكال ولولا ان الفعل أقوى دلالة لما كان كذلك (ورد) بمنع كون المبين للشيء آكد فى الدلالة من ذلك الشيء وغاية ماذكرتموه انه وجد البيان بالفعل وقد وجد البيان بالقول أيضا ويرجح (بأن البيان بالقول أكثر)

---

(١) لان القول وضع لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل فان له محامل ولا ظاهر له وانما يفهم منه في بعض الاحوال ذلك لقرينة خارجية فيقع الخطأ فيه كثيرا اه عضد (*) وعبارة فصول البدايع هكذا وقوة دلالته لوضعه لها وللفعل محامل فيحتاج في الفهم منه الى قرينة اه

(٢) عبارة فصول البدايع عموم دلالته المعدوم والموجود المعقول والمحسوس تأمل اه برطي

(٣) ولا يخفى عليك ان رجحان دلالة القول لا يدل على تأخر القول ظاهرا فيقال في توجيه مدار الوجوه الثلاثة على ان دلالة القول لما كانت أقوى مثلا كان ينبغي الحكم بكون القول متأخرا ناسخا للفعل حتى يكون الاقوى رافعا للاضعف دون العكس على ماهو شأن الحكمة وقس عليه الثاني اه ميرزاجان (٤) لو قيل قد عمل به الى وقت الفعل اه (٥) يعني دليلا ان الفعل وهو صلاته صلى الله عليه وآله وسلم وحجه بيان لآيتي الصلاة والحج اه (٦) أي يقام بالبراهين على الدعاوى مثل قولنا الزوايا الثلاث في المثلث متساوية لقائمتين فانها دعوى تقام البرهان عليها بخطوط الهندسة كما ذكرت في موضعه اه

(قال) فان جهل فالقول ، أقول قيل عليه يقال ان كان أقوى بالنظر الى المطلوب هنا فخلاف الفرض لان المراد بالقوة ما يوجب التقديم والمتأخر مقدم اتفاقا فكانه قال القول متأخر وان كانت القوة لما ذكره من الوجوه فلا يقتضى العمل به لتعين العمل بالمتأخر وقد جهل فليتأمل هذا ونظائره فانما هو استدلال بالمزايا الخارجة عن محل تحصيل المدلول وهو كالاستدلال بكثرة الفوائد على اثبات اللفظ اللغوى والحكم الشرعي وكلاهما غير صحيح (قال) وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل ، أقول يعني بخلاف القول لانه صلى الله عليه وآله وسلم قد عمل مرة ، قيل عليه يقال ذلك الفعل منه صلى الله عليه واله وسلم هو نفس الدليل لنا وليس بدليل له ولم يعمل

(قوله) لاستقلاله في الدلالة على تعدي حكمه الخ ، المراد استقلاله في دلالته على مدلوله مطلقا لا على تعدي حكمه الينا كما ذكره المؤلف عليه السلام فالتعميم أظهر كما ذكره في شرح المختصر ولذا قال المؤلف عليه السلام فلا يستدل به الخ اذ كان المناسب للتقييد أن يقول فلا يتأسى به « فائدة » قال بعض أهل الحواشي أن رجحان دلالة القول لا يدل على تأخر القول ظاهرا ثم ذكر في توجيه ذلك أن دلالة القول لما كانت أقوى كان ينبغي الحكم بكون القول متأخرا ناسخا للفعل حتى يكون الاقوى رافعا للاضعف دون العكس على ماهو قياس الحكمة وقس عليه الباقي (قوله) ورد بمنع كون المبين للشيء آكد في الدلالة ، نظيره ماذكروه في عطف البيان أنه لا يشترط كونه أوضح من متبوعه كما ذلك معروف في موضعه (قوله) وغاية ماذكرتموه الخ ، لعل المؤلف عليه السلام رتب هذا على فرض تسليم كونه آكد فكأنه قال ولو سلم فغاية ماذكرتموه الخ اذ لا يستقيم بعد منع كون المبين أقوى الا مع فرض التسليم وقد اختصر شارح المختصر على قوله غايته انه وجد الخ ولم يتعرض قبله للمنع

(قوله) المراد استقلاله الخ ، الالصق بالمقام ماذكره المؤلف وما استظهر به القاضي من قول المؤلف ولذا قال المؤلف الخ لم يظهر فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) فان غالب مستند الاحكام الأقوال ، تعليل كون البيان بالقول أكثر باستناد الأحكام الى الأقوال غير ظاهر فينظر اللهم الا أن يقال ان البيان من الأحكام (قوله) من جنس واحد ، احتراز عما اذا اختلفا بالجنس فانه لا ترجيح بالكثرة كنص وقياسين بخلاف ما اذا تعارض القياسان ووجد على وفق أحدهما دليل من جنس آخر ، قال السعد وهاهنا الدليلان من جنس وهو وقوع كل من القول والفعل بيانا وقد قامت الوجوه الأربعة على تقديم القول انتهى وظاهره ان المراد بالجنسية اتفاقهما في كونهما بيانا «واعترضه» في الجواهر بان تفسير الجنسية بوقوع كل منهما بيانا غير مستقيم لأن أجناس الدلائل الكتاب والسنة والاجماع والقياس فمعنى جنسية القول والفعل كونهما من السنة وقد انضم الى القول جنس آخر من الاستدلال فيرجح على الفعل (قوله) وقيل المختار الوقف أورد المؤلف عليه السلام الوقف قولا مستقلا ولم يورده سؤالا كما في شرح المختصر حيث قال «فان قيل» لم لا يصار الى التوقف كما في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لأن كل واحد منهما الى آخر ما ذكره المؤلف لئلا يرد عليه ما ذكره السعد من أن هذا السؤال غير متوجه بعد معرفة ترجيح القول بالوجوه المتقدمة اذ قد عرف منها علة عدم التوقف فهذا السؤال طلب لتعيين العلة في التوقف بعد تبيينها وذلك غير متوجه فالسؤال المتوجه أن يقال لم لا يصار في الاول من هذا القسم الى ترجيح القول كما

هو رأي الآمدي من غير توقف

فان غالب مستند الاحكام الاقوال لا الافعال (ولو سلم التساوى) بينهما(١) (رجح) القول (بما ذكر) من الوجوه الاربعة (٢) لسلامتها عن المعارض فان الدليلين من جنس واحد اذا تعارضا فقيام دليل من جنس آخر على وفق أحدهما مرجح له (و) وقيل المختار (الوقف) لان كل واحد منهما مجوز تقدمه فيكون منسوخاً وتأخره فيكون ناسخاً فينبغي ان يتوقف دفعاً للتحكم كما في صورة اختصاص القول به ﷺ والقول بالوقف هنا (ضعيف للتعبد) بالعمل بالقول أو الفعل وفي التوقف هنا ابطال العمل ونفي التعبد بخلاف التوقف في حق الرسول ﷺ لعدم تعبدنا به (٣) (و) ثالثها الكلام في (العام (٤)) له ﷺ ولامته به مرة لأنها صورة المسئلة في الكلام وههنا كونه عمل به مرة ولم يعمل به قط وكونه دليلا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وليس بدليل في حقه صلى الله عليه وآله وسلم فليتأمل

(١) في البيان اه فصول (٢) وهي استقلاله في الدلالة وعمومه والاتفاق على دلالته وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل اه (٣) عملا وأما الاعتقاد فلا بد منه اه (*) فانه من باب الاعتقادات وهو اعتقاد أن العمل بالنسبة اليه هو بالقول او الفعل فلم يحتج الى عمل فيتوقف في الاعتقاد الى ظهور التاريخ اه جواهر التحقيق (*) الا لمقتض آخر في حقه لترجيح القول وهو دفع وقوع التعارض كما في القسم الاول ولو قال المؤلف كذلك لكان أولى لان عدم تعبدنا به موجود فيما كان خاصاً به صلى الله عليه واله وسلم من القسم الأول وقد اختير هناك القول لئلا يقع التعارض اه (٤) نحو أن يقول محرم علي وعليكم استقبال القبلة أو استقبال القبلة بالحاجة حرام أو استقبل القبلة وقال هذا مباح اه منهاج

(قوله) لأن كل واحد منهما الخ، يعني ان هاهنا احتمالين لأنه يجوز في كل واحد منهما تقدمه الخ (قوله) كما في صورة اختصاص القول به صلى الله عليه وآله وسلم ، وهي أول الأصناف في هذا القسم حيث قال فان جهل فالوقف للاحتمال (قوله) للتعبد ، يعنى أنه اذا تعلق القول والفعل بنا فنحن متعبدون بالعمل بمقتضى أحدهما وقد يرجح القول فيعمل به بخلاف ما اذا تعلقا به صلى الله عليه وآله وسلم فانه لا تعبد لنا باعماله ولا يحكم فيها ان الواجب عليه هذا أو ذاك بل ذلك من باب الاعتقاد وهو اعتقاد أن العمل بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله وسلم هو بالقول او الفعل فلم يحتج الى عمل فيتوقف في الاعتقاد الى ظهور التاريخ لكن يقال هذا الجواب تام على اختيار ابن الحاجب من القول بالتوقف فيما كان خاصاً به من القسم الاول والرابع كما عرفت من المنقول عنه وعن الامام المهدي عليه السلام وأما على ما اختاره المؤلف عليه السلام وشارح المختصر من العمل بالقول فيما كان خاصاً به من القسم الأول والرابع فتعليل التوقف هاهنا بعدم التعبد منقوض بما اختاراه في هذين القسمين . ولعله يجاب بانه وجد مقتض لاختيار القول فيما كان خاصاً به في هذين القسمين أرجح من هذا التعليل وهو لزوم النسخ لو حكم بتأخر الفعل وامتناع تقدم القول على بعض التقادير كما عرفت والله أعلم (قوله) العام له صلى الله عليه وآله وسلم ولامته ، نحو لا يجوز لاحد أولي ولكم الاستقبال

(قوله) غير ظاهر فينظر ، لعل وجه التنظير أنه لا يتم المراد اذ مبنى الاستدلال على أن الفعل وقع بيانا للقول ووقع الرد بان القول أكثر بيانا للاحكام الخمسة من الوجوب ونحوه من الفعل فلا يتم الرد للمغايرة الا اذا ادرج بيان الفعل للقول في الاحكام ولعله يقال لا حاجة الى ادراجه فيها اذ المراد من بيان القول بالفعل بيان حكمه فتأمل اهـ ح عن خط شيخه الا أنه قد شكل على قوله وجه التنظير اه (قوله) فهذا السؤال طلب لتعيين العلة الخ ، مقتضى هذا التقرير عدم كون التوقف قولا لاحد فالصواب أن يقول المؤلف رحمه الله

(قوله) وهو نسخاً وجهل تاريخ ، قيل أنهما انتصبا تمييزاً عن اسم الاشارة كما في قوله تعالى ما اذا أراد الله بهذا مثلا . ورد بان شرطه الابهام كما في الآية ولا ابهام هنا ويحتمل أن يكون تمييزاً عن نسبة الخبر الى المبتدى كما في بالضمة رفعاً . ورد بلزوم تقديم التمييز مع بعده بما فيه من التكلف ولعل الأظهر نصبهما على الظرفية وان كانت مجازية وفي قول المؤلف عليه السلام في احكام النسخ وجهل التاريخ تأييد لذلك (قوله) كهذا ، أي كالصنف القريب وهو الصنف الثاني من القسم الثاني بقرينة الاشارة بما القريب (قوله) لا في نفي التعارض ، يعني المذكور سابقاً في الشرح فان التعارض في حقه ثابت هنا بين القول والفعل لعموم القول هنا (قوله) ان المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر ، مثال تأخر الفعل أن يقول لايجوز لأحد أو لي ولكم الاستقبال ثم فعل فعله ناسخ لدليل التحريم مع التمكن بان يمضي وقت يتمكن صلى الله عليه وآله وسلم وامته من الكف فيه لكن الناسخ هنا في حقه مجرد الفعل لا مع دليل التأسي وأما في حق الامة فالناسخ الفعل مع دليل التأسي كما سبق ومثال تأخر القول أن يستقبل ثم يقول لايجوز لاحد أولي ولكم فالقول في الحقيقة ناسخ لدليل التأسي في حقهم وأما في حقه فالقول ناسخ للفعل وليس هذا مما تقدم (قوله) الى آخر ماذكر هناك ، من أن الناسخ حينئذ اما الفعل مع دليل التأسي لدليل التحريم وأما القول لدليل التأسي ومن أن التعارض بين القول والفعل ممتنع مع عدم التمكن ولذا قال المؤلف عليه السلام سواء أي يماثل مانحن فيه وماسبق تماثلا سواء أي مستوياً بلا نقصان لكن تعليل تأخر الفعل فيما سبق يكون دليل التأسي عبثاً أو بدا وتعليل تقدمه بكون دليل التأسي بدا لايجري هنا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وهو ظاهر فليس كما سبق اللهم الا أن يقال يصح التعليل بذلك وان لم يصح في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم نظراً الى المجموع من حيث هو مجموع فتأمل (قوله) سواء تناوله بطريق الظهور ، نحو الاستقبال وقت كذا حرام على كل أحد. والتنصيص نحو حرام علي وعليكم (قوله) مطلقاً ، قيد لتناول القول بطريق الظهور أو التنصيص لا لقوله الى آخر ماذكر هناك سواء فانه لايصح تقييده بذلك لأن قيد الاطلاق قد فهم من قوله الخ ماذكر هناك سواء وأما قوله سواء تناول القول الخ فلم يكن قد سبق لأن القول فيما سبق خاص بالامة وفيما نحن فيه عام له وللامة فلا بد من ذكره وتقييده بقوله مطلقاً ويكون المعنى سواء امكن العمل فيكون الفعل ناسخاً أولم يمكن فيكون المتأخر ممتنعاً ليتفرع عن ذكره وتقييده السؤال المشار اليه بقوله « لايقال » والجواب المشار اليه بقوله لانه يقال الخ ولولم يذكره ويقيده بالاطلاق لم يتقدم مايتفرع عنه السؤال الا بتكلف فلذا أورد بعده السؤال وأجاب عنه وبما ذكرنا سقط ماذكر بعض الناظرين من أن هذا أعني مطلقاً نسخة بدل من قوله سواء تناوله (قوله) بلا تراخ الخ ، قيل الصواب تأخير قوله بلا تراخ عن قوله فعله « قلت » بل الصواب عبارة المؤلف لأن المراد بلا تراخ في وقوع الفعل أو في وقوع القول فلذا قدمه المؤلف عليه السلام فلو قال ففعله بلا تراخ لم يشمل وقوع القول بلا تراخ فتأمل (قوله) ففعله صلى الله عليه وآله وسلم تخصيص للعموم ، وهو قوله الاستقبال حرام في وقت كذا على كل أحد ثم استقبل قبل وقت التمكن من الترك فيكون فعله مخصصاً لذلك العموم فيثبت التحريم في حق غيره (قوله) لأنه يقال الخ ، حاصل الجواب ان المانع عن التخصيص ليس هو مجرد وقوع الفعل قبل التمكن من الترك أو وقوع القول قبل التمكن من التأسي بل المانع كون المتأخر من دليل التحريم أو دليل التأسي يكون عبثاً أو بدا لكن قد عرفت سابقاً أن العبث أو البدا انما هو في حق الامة لا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم « وبيان » كونه عبثاً

وهو (نسخاً وجهل تاريخ كهذا) أي هو كالصنف القريب وهو حيث كان القول مختصاً بالامة في أحكام النسخ وجهل التاريخ لا في نفي التعارض وتفصيل ذلك أن المتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن الى آخر ماذكر هناك سواء، سواء تناوله القول بطريق الظهور أو التنصيص مطلقاً، لايقال اذا تناوله بطريق الظهور بلا تراخ ففعله صلى الله عليه وآله وسلم تخصيص للعموم وسواء تقدم أو تأخر أو قارن كما يجيء ان شاء الله تعالى في مسئلة بناء العام على الخاص لانه يقال يستلزم ان يكون المتأخر من العام

ولما سبق من عدم رجحان الفعل امتنع التوقف أو نحو ذلك اه محمد بن زيد ح (قوله) يعني المذكور سابقاً في الشرح ، بقوله لاتعارض بين القول الخاص بالامة والفعل المدلول على تأسي الامة به في حقه اه منه (قوله) لكن الناسخ هنا في حقه مجرد الفعل ، فليس هذا مما تقدم اه ح (قوله) واما في حقه فالقول ناسخ للفعل ، أي لدليل التكرار اه (قوله) ويكون المعنى سواء أمكن العمل الخ ، تأمل اه ح (قوله) ان العبث أو البدا انما هو في حق الامة لا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم ، الا مع اعتبار دليل التكرار في حقه صلى الله عليه وآله وسلم اه حسن ح

أو بدا أن دليل التحريم مع تأخر الفعل عنه كما في هذا المثال ان تقدم على دليل التأسي وهو تأسوا بي في الاستقبال بان استقبل قبل التمكن من الكف عنه كان دليل التأسي عبثاً لمنع دليل التحريم عن التأسي أو بدا ان نسخ به دليل التحريم اذ هو قبل التمكن من الكف وان تأخر دليل التحريم كان عبثاً ان لم ينسخ به دليل التأسي أو بدا ان نسخ به دليل التأسي لكونه قبل التمكن من التأسي فتمتنع هذه الصورة وحينئذ فلا بد وان يتراخى أحد الأمرين اما الفعل أو القول واذا كان أحدهما متراخياً فلا تخصيص وأما مع الامكان فالمتأخر ناسخ فاذا تقدم دليل التحريم وأمكن الترك ثم ورد دليل التأسي واستقبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان الفعل ناسخاً لدليل التحريم الا أن النسخ للفعل وحده في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وفي حقنا الناسخ الفعل مع دليل التأسي وان تأخر دليل التحريم ومضى وقت يمكن فيه التأسي كان دليل التحريم ناسخاً لدليل التأسي في حقنا اذ لاتكرار في حقنا ونسبته الى الفعل مجاز وأما في حقه فدليل التحريم ناسخ لمثل ذلك الفعل لثبوت التكرار في حقه كما عرفت (قوله) في صورة نادرة ، وهي أن يطول تأخر دليل التأسي في المثال المتقدم . وبيانه

أن يرد تحريم الاستقبال في وقت معين ثم يستقبل صلى الله عليه وآله وسلم بلا تراخ ثم يتراخى دليل التأسي حتى مضى وقت يمكن كف الامة فيه عن الاستقبال ثم يرد دليل التأسي في الاسقبال للقبلة بقضاء الحاجة فانه يكون فعله صلى الله عليه وآله وسلم بلا تراخ مخصصاً له من عموم التحريم في حقنا (قوله) وان المختار ، عطف على قوله سابقاً ان المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر (قوله) لكن تقرير الوجه الرابع ، يعني من وجوه ترجيح القول (قوله) هاهنا أدق ، هذا دفع لما ذكره العلامة في شرح المختصر من أن الوجه الرابع لايتمشى هنا فأشار المؤلف عليه السلام الى أنه يتمشى ولكن بوجه أدق وتقريره أن العمل بالفعل يبطل حكم القول بالكلية والعمل بالقول وان كان يبطل الفعل في حقهم وفي حقه لكن انما يبطل في حقه دوام الفعل واستمرار حكمه دون أصل الفعل فانه قد فعل مرة ولا يتصور ابطاله وهذا كاف في ترجيح القول لكن الاستدراك في قول المؤلف عليه السلام ولكنه لا يبطله بالكلية غير ظاهر فان معنى عدم ابطاله بالكلية قريب من معنى ابطال استمرار حكم الفعل لا أصله وانما يصلح استدراكا لابطال حكم الفعل في حقه كما في عبارة العضد حيث قال يبطل حكم القول في حقهم وفي حقه لكن انما يبطل في حقه دوام الفعل فلو قال المؤلف عليه السلام لأن العمل بالقول وان ابطل الفعل في حقه هنا لكنه لايبطله بالكلية اذ لايبطل الا استمراره لظهر معنى الاستدراك (قوله) في حقه هنا ، لدخوله في العموم فيبطل استمرار الفعل في حقه و(قوله) لاهناك ، يعني فلم يبطل الفعل في حقه أصلا لا أصل الفعل ولا استمراره لخصوص القول بالامة فلا يبطل الا في حقهم (قوله) لأنه لا يبطل ما قد وقع الخ ، بخلاف الفعل فانه يبطل القول بالكلية (قوله) وبعض المتأخرين ، نسبه في الحواشي الى الشارح العلامة القطب (قوله) وترجيح القول في حق الامة لأجل التعبد

ودليل التأسي عبثاً اوبدا(١) ، بلى قد يمكن ذلك في صورة نادرة وهي ان يطول تأخر دليل التأسي عن الفعل والدليل العام فيكون الفعل مخصصاً ودليل التأسي ناسخاً وان المختار القول مع جهل التاريخ لما تقدم من الوجوه المرجحة له لكن تقرير الوجه الرابع(٢) هاهنا أدق لان العمل بالقول يبطل استمرار حكم الفعل في حقه هنا لاهناك ولكنه لايبطله بالكلية لانه لايبطل ماقد وقع من الافعال قبله، وبعض المتأخرين ذهب (٣) في هذا الطرف الى التوقف وترجيح القول في حق الامة (الثالث) من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه(٤) دون وجوب التأسي

(١) فما بقي الا الحكم بامتناع وقوع ذلك بلا تراخ فلا يقع الا مع التراخي اه (٢) وهو قوله وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل اه (٣) قال السعد مقتضى كلام المتن والشرح يعني المختصر والعضد تقديم القول في حقه وفي حقنا جميعاً لكن مقتضى ماسبق أن يكون ذلك في حقنا اما في حقه فالتوقف وبهذا صرح الشارح العلامة القطب اه (٤) كما اذا علمنا أن الفعل متكرر ولا دلالة على وجوب التأسي فيه نحو أن يعلم ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم استقبل القبلة بالحاجة مراراً متكررة مختلفة الاوقات ولم يعلم اختصاص ذلك بوقت دون وقت ولادليل على أنه فعله على وجه الاباحة الشرعية فيلزمنا التأسي به بل يجوز أنه فعله باصل العقل فاذا عارضه قول خاص أو عام لنا وله فلا معارضة في حق الامة والمتأخر ناسخ في حقه اه منهاج

(قوله) وتقريره أن العمل بالفعل الخ ، صوابه بالقول لان الكلام في ترجيحه على الفعل بما ذكره في المرجحة ولعله سبق قلم

(قوله) لعدم تعلق الفعل بالامة ، لخصوص الفعل به لعدم التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم وخصوص القول بنا فلا يعارض القول فعله سواء تقدم أو تأخر أو جهل (قوله) والآخران ، يعني من الاصناف (قوله) كأول أصناف القسم الثاني في جميع الأحكام ، فيكون المتأخر ناسخاً في حقه صلى الله عليه وآله وسلم مع التمكن ولاتعارض في حقنا لعدم وجوب التأسي كاول أصناف القسم الثاني فان جهل فالوقف لأن النسخ حاصل في حقه على تقدير التقدم والتأخر فلا وجه للترجيح واختار في الفصول القول مع جهل التاريخ (قوله) لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم ، وذلك لعدم وجوب التأسي (قوله) عن وقت العمل بالقول ، فهو ناسخ لامخصص لامتناع تأخر البيان عن وقت الحاجة وأما حيث تأخر بوقت لايمكن فيه العمل بدليل التكرار فالفعل مخصص اذ لايلزم تأخير البيان وبعض الناظرين زاد في قول المؤلف عليه السلام عن وقت العمل قيداً وهو قوله بوقت يمكن فيه العمل ولاحاجة اليه لأن التأخر عن وقت العمل مشعر بامكان العمل فالمحتاج الى التقييد تأخر الفعل عن القول (قوله) وذهب كثير من أصحابنا الى ان المتاخر المتراخي منهما ناسخ الخ ، لم يذكروا ذلك في هذا المقام وانما ذلك مقتضى كلامهم في باب العموم والخصوص حيث ذهبوا الى ان العام المتأخر بوقت يمكن فيه العمل ناسخ للخاص المتقدم وهاهنا حيث تأخر القول فهو عام والفعل المتقدم خاص واختار المؤلف عليه السلام في ذلك ان العام المتأخر مخصص بالخاص المتقدم فلذا قال الا في صورة واحدة وهي حيث تأخر الفعل لا في غيرها وهي حيث تقدم الفعل وتأخر القول العام فهو مخصص للعام ثم قال وذهب كثير من أصحابنا الخ وسيأتي نقل القائل بذلك وقد أشار المؤلف عليه السلام الى ماذكرنا بقوله وسيجيء لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى (قوله) رجح القول بتخصيص الفعل ، الباء متعلق بالقول معمول له وقوله لعموم متعلق بتخصيص معمول له وقوله لأنه أي التخصيص أغلب من النسخ وذلك لكثرة التخصيص في الشرعيات ولاشك أن النسخ أقل وقوعاً منه علم ذلك بالاستقراء والحمل على الأغلب أولى (قوله) وأهون من النسخ لأنه يدفع مايظن دخوله وهذا يرفع حكما قد ثبت ولاشك أن الدفع أهون من الرفع (قوله) على المختار ، اشارة الى ان ترجيح التخصيص بوقوعه على أربعة مقادير انما هو على ماا ختير من كون العام المتراخي عن الخاص مخصوص بالخاص لاناسخ للخاص واختاره المؤلف عليه السلا وهو مذهب المؤيد بالله والسيد محمد بن ابراهيم وبه قال الشافعي وقد خالف في ذلك جمهور أصحابنا والحنفية وبعض الشافعية فبنوا على أن العام المتراخي ناسخ الخاص المتقدم وسيأتي نقل خلافهم في باب العموم والخصوص ان شاء الله تعالى (قوله) على تقدير واحد بخلاف التخصيص ، فيتجه على أربعة تقادير تقدير التقارن وتقدم العام بمدة لاتتسع للعمل به وتأخره بمدة لاتتسع لذلك والقول بالنسخ يتجه على تقدير واحد وهو تأخر الخاص بمدة تتسع للعمل بالعام ولاشك أن وقوع أحد امور أربعة أغلب من وقوع واحد معين فوجب الحمل على الأغلب لكونه مظنوناً

به ثلاثة أصناف أحدها (القول الخاص بنا) وهو (لايعارض) فعله (١) ﷺ لعدم تعلق الفعل بالامة (و) الاخران القول الخاص (به) ﷺ (والعام) له ولامته (نصاً فيه) والكلام فيهما (كاول) أصناف القسم (الثاني) في جميع الاحكام ، بقي الكلام في العام له بطريق الظهور وهو أنه لاتعارض بين القول والفعل في حق الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم واما في حقه ﷺ فالمختار ان الفعل مخصص للقول العام سواء تقدم أو تأخر الا في صورة واحدة وهي تأخر الفعل عن وقت العمل بالقول وذهب كثير من أصحابنا الى ان المتأخر المتراخي منهما ناسخ للاخر فان جهل التاريخ رجح القول بتخصيص الفعل لعموم القول لانه أغلب من النسخ وأهون ولكون النسخ انما يتجه على المختار على تقدير واحد بخلاف التخصيص

---

(١) مطلقاً تقدم أو تأخر أو جهل لعدم تعلق حكم القول والفعل بهم اه فصول ونظام للجلال

يدل عليه قول المحشي فلو قال المؤلف لان العمل بالقول الخ اه ح عن خط شيخه

(قوله) وسيجيء لهذا زيادة تحقيق ، ان شاء الله تعالى بعضه قد عرفته مما ذكرنا (قوله) كاول أصناف القسم الأول ، وهو حيث كان القول خاصاً به ان تأخر القول فلا معارضة في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لعدم التكرر كالصنف الأول كان يفعل فعلا ثم يقول لايجوز لي مثل هذا الفعل وأما في حقنا فلا تعارض أيضاً لكن في الصنف الأول لعدم وجوب التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم وأما في هذا الصنف فالتأسي ثابت لكن لما نسخ الفعل في حقه وحرم عليه فلا تأسي وهذا يؤيد ماأشرنا اليه في القسم الثاني فتأمله وان تأخر الفعل فناسخ في حقه مع التمكن والا امتنع فان جهل فالمختار القول نفياً للنسخ (قوله) القول الخاص ، فاعل يعارض ومفعوله الفعل (قوله) ان تأخر ، أي القول العام كان يفعل فعلا ثم يقول لايجوز هذا الفعل لأحد فلا تعارض في حقه لعدم التكرر وأمافي حقنا فسيأتي بيان الحكم فيه في قوله وفي حقنا المتأخر ناسخ الخ سواء كان في الخاص بنا أو العام لنا وله مع تقدم القول وتأخره (قوله) وان تقدم ، أي القول نحو أن يقول الاستقبال حرام علي وعليكم أو على كل أحد ثم يفعل فالفعل ناسخ في هذه الصور جميعاً مع التراخي بان يمضي وقت يمكن فيه الكف عن الفعل (قوله) فكاول الأول ، أي كاول أصناف القسم الآول وأنت خبير بان هذا أعنى تقدم القول انما هو بعض من أول أصناف القسم الأول لأن أول أصناف القسم الأول مشتمل على صنفين الأول منهما تأخر القول وليس هذا مثله لأن الحكم هناك أنه لاتعارض والصنف الثاني تقدم القول وهذا هو الذي بينه وبين مانحن فيه مشابهة لحصول النسخ بالفعل هنا وهناك مع التراخي فالمؤلف عليه السلام قد تسامح في قوله كاول الأول وكأنه لظهور المراد (قوله) قد صار الفعل مع دليل التأسي عاماً ، كأنه قال يجوز فعل الاستقبال لكل أحد فيكون معارضاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لايجوز لأحد الاستقبال ، لامخصصاً له « واعلم » أنه قد تقدم في القسم الثاني امتناع نظير هذا وذكر المؤلف عليه السلام لامتناعه علة اخرى وهو أنه يكون عبثاً أو بدا فينظر هل تجرى هذه العلة هنالك وتلك هنا أولا (قوله) ولا يجوز ، الظاهر أن المراد أنه لايجوز التخصيص مع كونهما عامين وهذا ظاهر وهو مقتضى ماسيأتي للمؤلف عليه السلام في بناء العام على الخاص من أنه قسمان اما أن يكون كل واحد منهما أعم من الآخر مطلقا واما أن يكون كل واحد منهما أعم من وجه ولم يذكر ماذا كانا عامين معاً لامتناع كون أحدهما مخصصاً بالآخر لكن هذا التفسير لايلائمه

وسيجيء لهذا زيادة تحقيق فى مسئلة بناء العام على الخاص ان شاء الله تعالى (الرابع (١)) من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على تأسي الامة به دون التكرار (٢) ثلاثة أصناف أحدها القول (الخاص به) وحكمه (كاول) أصناف القسم (الاول و) الاخران وهما الخاص بنا والعام الحكم فيهما أنه (لايعارض في حقه) القول (الخاص بنا) الفعل (مطلقاً) سواء تقدم أو تأخر (٣) وهو ظاهر (و) كذلك القول (العام) له ولامته لايعارض فى حقه الفعل (٤) (إن تأخر) لان الفرض عدم تكرر الفعل وقد وقع منه ﷺ مرة (وان تقدم فكاول الاول) أى فالكلام فيه فى حقه ﷺ كاول أصناف القسم الاول في نسخ الفعل له مع التراخي والا امتنع سواء كان نصاً فيه أولا ، لايقال يكون الفعل مع عدم التراخي تخصيصاً له (٥) عن عموم القول اذا كان تناوله له بطريق الظهور لانه يقال قد صار الفعل مع دليل التأسى عاماً معارضاً للقول العام ولايجوز

(١) عكس الثالث اه (٢) نحو أن يستقبل ويقول لاحرج عليكم في أن تفعلوا كفعلي في هذه الحال ثم يقول الاستقبال محرم علي خاصة ويقوله بعد الفعل فلا تعارض هنا في حقه ولا حقنا اه منهاج (٣) أو جهل لعدم تعلق حكم القول به اه نظام (٤) لأن الفعل على أصل الاباحة اه نظام (٥) أى النبي صلى الله عليه واله وسلم اه

(قوله) وأنت خبير الخ ، هذه المشاحة لاطائل تحتها اذ الاعتماد على ظهور المعنى وأيضاً المراد ان حكم هذا الصنف أعني تقدم القول كحكمه في أول الاول لاأن حكمه كحكم الاول نفسه اه حسن بن يحيي ح (قوله) الظاهر ان المراد أنه لايجوز التخصيص ، الظاهر ان الضمير في قول المؤلف ولايجوز عائد الى الفعل فتأمل فان كلام القاضي فيه خلط اه ح عن خط شيخه

(قوله) الا بتراخ ، لانه مع التراخي لايجوز التخصيص أيضاً بل يكون المتراخي ناسخاً « قلت » هذا ايراد قوي وان حمل قوله الا بتراخ على أن المراد تراخي دليل التأسي لم ينتظم بعده قوله اللهم الا أن يكون الخ ولو حذف المؤلف عليه السلام قوله الا بتراخ لاستقام الـكلام « وقد يجاب » بان قوله الا بتراخ نسخة وقوله اللهم الا أن يتراخى الخ نسخة اخرى بدل عنهـا لـكونها أوضح منها فجمع بينهما الناسخ واماحمل قول المؤلف عليه السلام فلا يجوز على أن المراد لايجوز تعارضهما فغير مناسب للمقام لأن الـكلام في التخصيص مع أنه غير صحيح لانه سيأتي في باب الترجيح أن العام الشرطي مرجح على غيره والجمع باللام والموصول على الجنس باللام ونحو ذلك والترجيح فرع جواز التعارض بين العمومين (قوله) اللهم الا أن يكون دليـل التأسي متراخياً الخ ، اذ يصح التخصيص حينئذ بالفعل لانه مع تراخي دليل التأسي خاص لان العموم انما نشأ من الفعل مع دليل التأسي (قوله) وحكم الخاص ، أي القول الخاص بنا و (قوله) والعام ، أي لنا وله نحو لايجوز لـكم أولاحد الاستقبال ، ان المتـأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مثال الاول أن يستقبل ثم يقول لايجوز لـكم أو لاحد الاستقبال . ومثال الثاني أن يقول ذلك ثم يستقبل و (قوله) في حقنا ، متعلق بحكم (قوله) وهذا ، أي كون المتأخر من قوله أو فعله ناسخاً ، اقتصر المؤلف عليه السلام على ماعلم فيه المتأخر لأن ماجهل فيه التأخير لايصدق فيه ماذكره المؤلف من المتأخر ومن وصفه بالمطابقة للسابق منهما وهذا أظهر من تعميم السعد حيث قال ولايخفى أن كون المتأخر ناسخاً والمذاهب الثلاثة عنـد الجهل في حق الامة انما يكون قبل الاتيان بمثـل فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) قبل صدور الفعل المطابق للسابق منهما ، أي قبل صدور الفعل من الامة المطابق للسابق من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله فقوله من الامة متعلق بصدور الفعل فمثال تقدم الفعل أن يستقبل القبلة بقضاء الحاجة ثم يقول قبـل صدور الاستقبال من الامة لايجوز لـكم

أولاحد الاستقبال فالقول ناسخ للفعل امالو صدر من الامة الاستقبال قبل القول فلا نسخ لعدم التكرر في حقهم . ومثال تقـدم القول على الفعل وكان القول أمراً أن يقول صلى الله عليه وآله وسلم صلوا في وقت كذا وكان الوقت موسعاً كما ذكره المؤلف عليه السلام ثم فعل ضد الصلوة كالمشي والـكف قبل صدور الصلوة من الامة فعله صلى الله عليه وآله وسلم للضد ناسخ للقول اما لوتقدم صدور الفعل منهم فلانسخ لعدم التكرر في حقهم لـكن هل يكفي في معارضة القول وقوع الضد منه صلى الله عليه وآله وسلم أو الـكف في أي وقت من الموسع أولابد من استمرار ذلك في جميع أوقات الموسع الذي يستقيم به المثال ويتم به لزوم ذلك الاشتراط المشار اليه سابقاً بقوله قبل صدور الخ هو الاحتمال الأول ولـكن يكون مبنياً على عدم تكرر الـكف في حقه صلى الله عليه وآله وسلم . ومثال تقدم القول على الفعل وكان القول نهياً أن يقول لايجوز لـكم أو لأحد الاستقبال في وقت كذا وكان الوقت موسعاً أيضاً ثم يستقبل صلى الله عليه وآله وسلم قبل صدور الـكف من الامة فان فعله يكون نسخاً لوجوب الـكف في حق الامة امالوقد صدر الـكف من الامة قبل استقباله فلا نسخ . لـكن هل يكفي في منع النسخ صدور الـكف من الامة في أي وقت من الموسع أولابد من استمراره الى خروج الوقت ، ان قلنا بالاول ظهر منعه للنسخ ولـكن يكون مبنياً على عدم تكرر الـكف في حق الامة ، وان قلنا بالثاني لم يظهر منعه للنسخ اذ بعد خروج وقت الموسع لانسخ بفعله صلى الله عليه وآله وسلم مطلقاً « واعلم » ان المؤلف عليه السلام عدل عن عبارة شرح المختصر وهي قوله هذا انما يكون اذا تقدم المتأخر التأسي الى قوله قبـل صدور الفعل المطابق

الا بتراخ اللهم الا ان يكون دليل التأسي متراخياً عن الفعل جاز أن يكون الفعل في حقه تخصيصاً ودليل التأسي في حقنا ناسخاً (و) حكم الخاص بنا والعام (في حقنا) أن المتأخر من القول والفعل (ناسخ) للاخر (مع التمـكن) والا امتنع كما سبق وهذا(١) انما يصح اذا كان المتأخر من قوله أوفعله (قبل) صدور (الفعل) المطابق للسابق منهما

(١) أي كون المتأخر ناسخاً للمتقدم عند العلم بالتاريخ والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة اه سعد

(قوله) ولو حذف المؤلف قوله الا بتراخ ، يقال والله اعلم بل ذلك عمدة وهو المناسب ويكون المراد لايجوز صيرورته عاماً معارضاً الا بتراخ بان ينسخه أو يخصصه فقط لا التعارض العام بل الذي نحن فيه فتأمل فيندفع قول السائل يكون الفعل مع عـدم التراخي مخصصاً فقوله الا بتراخ عمدة الجواب اه حسن بن يحيى الـكبسي ح (قوله) على أن المراد لايجوز تعارضهما ، أي العمومين اهـ ح

(قوله) ومثال تقدم القول على الفعل الخ ، هذا المثال لم يظهر فيتأمل ان شاء الله تعالى اهـ ح قال اه شيخنا المغربي

للسايق ليشمل عبارة تقدم القول على الفعل والعكس اذ تصدق عبارته بما يكون صدور الفعل من الامة على جهة التأسي كما في تقدم فعله صلى الله عليه وآله وسلم على قوله ومالم يكن على جهته كما في تقدم قوله صلى الله عليه وآله وسلم على فعله بخلاف عبارة شرح المختصر فانها لاتصدق الا حيث تقدم فعله صلى الله عليه وآله وسلم لا القول اذ لاتأسي حينئذ والله أعلم (قوله) وذلك بان يكون الوقت موسعاً، اذ لو كان مضيقاً لم يصح تعارض القول والفعل لأنه ان تقدم الفعل كصيام يوم معين فان فعل صلى الله عليه وآله وسلم ضده في أثناء الوقت كان نسخاً قبل التمكن وان فعله بعد خروجه فلاحكم لفعل الضد وان تقدم القول نحو الصيام واجب في يوم كذا لم يصح الترك في أثنائه لأنه نسخ قبل التمكن وبعده لاحكم له وكذا ان تقدم القول وكان نهياً نحو لاتصوموا يوم كذا فانه لايصح لأنه ان فعل الصيام في ذلك الوقت كان نسخاً قبل التمكن من الترك وان فعله بعد خروج الوقت فلا حكم له (قوله) فان جهل المتأخر فالقول، لم يشترط المؤلف عليه السلام مع الجهل ماتقدم من كون المتأخر قبل صدور الفعل من الامة لأن التأخر لايظهر مع الجهل وأما السعد فقد عمم حيث قال ولايخفى أن كون المتأخر ناسخاً والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة انما يكون قبل الاتيان بمثل فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فتأمل والله أعلم (قوله) اذا علم الرسول عليه السلام بفعل، الذي في الفصول اذا علم بامر وهو أعم اذ يشمل القول والترك وكأن المؤلف عليه السلام أراد بالفعل مايعم القول وكذا الترك بناء على انه فعل (قوله) لعلمه بانه علم منه ذلك، أي كونه منكراً له وهذا التعليل كما في شرح المختصر وقد تضمن الاشارة الى شرطين «الأول» أن يعلم المكلف كونه صلى الله عليه وآله وسلم منكراً له «والثانى» أن يعلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان المكلفين قد علموا ذلك. اما الاول فقد أفاده المتن ووجهه ظاهر. وأما الثانى فلم يذكره عليه السلام في المتن وكذا ابن الحاجب ووجهه أنه صلى الله عليه وآله وسلم اذا لم يعلم علم المكلفين بذلك لم يجز سكوته بل يجب تعريف المكلفين بانه منكر

من الامة وذلك بأن يكون الوقت موسعاً (و) اما (بعده) أي بعد الفعل من الامة فالحكم أنه (لاتعارض) فى حقهم سواء تأخر القول أو الفعل اذ التقدير عدم دليل التكرير فلايثبت الفعل على وفق الدليل الامر وقد وجد فلا ينسخ (فان جهل) المتأخر (فالقول) هو المختار من المذاهب الثلاثة (كما تقدم) من الوجوه المرجحة له على الفعل

﴿ مسئلة ﴾ فى بيان حجية تقريراته ﷺ والخلاف فيها ولنلخص اولا محل النزاع فنقول (اذا علم الرسول (عليه السلام بفعل(١)) صدر عن مكلف سواء فعله بين يديه اولا فلايخلو اما ان يكون مما علم أنه منكر له وترك انكاره فى الحال لعلمه بأنه علم

(١) وفي الحديث ﴿ ﴾ حجة للشافعية في امامة الصبي المميز في الفريضة وهي خلافية مشهورة ولم ينصف من قال أنهم فعلوا ذلك باجتهادهم ولم يطلع النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك لأنها شهادة نفي لأن زمن الوحي فيه لايقع التقرير على مالايجوز كما استدل أبو سعيد وجابر بجواز العزل لكونهم فعلوه على عهد النبي صلى الله عليه واله وسلم ولو كان منهياً عنه لنهى عنه القرآن وكذا من استدل به على أن ستر العورة في الصلوة ليس شرطاً لصحتها بل هو سنة يجزي بدون ذلك لأنها واقعة حال فيحمل أن يكون ذلك بعد علمهم بالحكم اه فتح البارى ﴿ ﴾ أي حديث عمرو بن سلمة حيث قال فقدموني بين أيديهم وأنا ابن ست أو سبع سنين وكانت علي بردة كنت اذا سجدت تقلصت الخ الحديث رواه البخارى

(قال) ﴿ مسئلة ﴾ اذا علم الرسول بفعل (قوله) بفعل، أقول أو قول أو اعتقاد ولابد من تقييد الفعل بكونه محرماً كما يدل له قوله والا لزم ارتكاب محرم (قوله) عن مكلف، أقول في الجمع فاذن لايقر محمد صلى الله عليه واله وسلم أحداً على باطل قال في الآيات البينات ان قوله أحداً يدخل غير المكلف وهو الظاهر لأن الباطل قبيح شرعا وان صدر من غير المكلف ولايجوز تمكين غير المكلف منه وان لم يأثم به ولأنه يوهم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه بل لايبعد أن المكروه وخلاف الاولى كذلك

(قوله) لأن التأخر لايظهر مع الجهل، يقال أنه يكفي في ابطال المعارضة أو اتيانها تحقق تقدم صدور فعل الامة أو تأخره على المتأخر من فعله أو قوله في الجملة اذ تحققها ليس بمجهول وان جهل تاريخ قوله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وأيضاً مع اختيار تأخر القول كأن لاجهل اه حسن بن يحيي عن خط العلامة احمد بن محمد

منه ذلك وبأن الانكار لاينفع في الحال اولا ، ان علم أنكاره له وذلك كمضي كافر الى كنيسة فلا أثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقاً وان(لم يعلم انكاره له)من قبل (فلم ينكره)مع وقوعه من المكلف فان لم يكن قادراً على الانكار فلا أثر لسكوته أيضاً بالاتفاق وان كان (قادراً (١)فانه) أي ترك الانكار منه ﷺ لذلك الفعل (يدل على جوازه)أي جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقاً ومن غيره أيضاً اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة على المختار سواء سبق ذلك الفعل تحريم له اولا (و) لكنه (ان سبق له تحريم) له(فنسخ(٢))أي فالتقرير نسخ لذلك المحرم خصوصاً

(قوله)وبان الانكار لاينفع ، أي لايؤثر لكون الفاعل من أهل التصميم على ماقبل وهذا الشرط قد عطفه عليه السلام بالواو إذ لابد منه مع ماقبله فلا وجه للتصويب بان الاولى ألف التخيير (قوله) فلم ينكره قادراً ، جعل المؤلف عليه السلام اشتراط القدرة لما لم يعلم انكاره له لافيما علم أنه منكر له كمضي كافر الى كنيسته اذ لايظهر لكونه شرطاً له كثير فائدة لأنه صلى الله عليه وآله وسلم منكر له من غير شرط وانما الشرط علم المكلف بانكاره صلى الله عليه وآله وسلم وعدم نفع الانكار لتصميم الفاعل على ماهو عليه . وأما صاحب الفصول وابن الحاجب وغيرهما فجعلوا القدرة شرطاً فيما علم أنه منكر له قال ابن الحاجب اذا علم بفعل ولم ينكره قادراً فان كان كمضي كافر الخ والله أعلم

(١) لاحاجة الى التقييد بقوله قادراً لأن المراد بالانكار تقبيح الفعل وهو مقدور دائماً ولم يرخص للانبياء عليهم السلام السكوت عن تقبيح القبيح وان رخص لهم ترك الجهاد في بعض الاحوال اه جلال وفي شرح السبكي للمختصر نحو هذا حيث قال واعلم أن ماذكر المصنف من اشتراط كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم قادراً على الانكار غير محتاج اليه فقد ذكر الفقهاء ان من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بالخوف على نفسه وعدم السقوط في الحقيقة لأنه لايقع منه خوف على نفسه بعد اخبار ربه تعالى بعصمته في قوله تعالى«والله يعصمك من الناس » اه وقال الجلال أيضاً في نظام الفصول ولا وجه لهذا القيد لأن الانبياء لم يبعثوا الا للتبليغ فلا يجوز عليهم السكوت قط لأنه كتمان للتبليغ وقد تقدم عصمتهم عنه اه (٢) ان لم يمكن التخصيص بان تراخى عن وقت الحاجة واما اذا امكن التخصيص حمل عليه جمعاً بين الدليلين اه من شرح ابن جحاف (*) بشرط أن لايعلم الفاعل سبق التحريم والا كان عاصياً يجب الانكار عليه اه سيدى عبد القادر بن احمد رحمه الله

(قوله) كمضي كافر الى كنيسة ، أقول سكوته مع سبق تحريمه الدال عليه انكاره له يوهم نسخ تحريمه كما يأتي (قال) قادراً ، أقول هو هكذا في مختصر ابن الحاجب وقيل عليه لاحاجة اليه لأن المراد من الانكار تقبيح القبيح وهو مقدور دائماً ولم يرخص للانبياء عن تقبيح القبيح وان رخص لهم في ترك الجهاد في بعض الأحوال (قوله) أي جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقاً ، أقول وهل يدل على الاباحة المجردة أو يحتمل الوجوب والندب أيضاً ، قال السبكي لاأحضر فيه نقلا ثم قال الى الاباحة لأنه لايجوز الاقدام على فعل الا بعد معرفة حكمه فلذلك دل تقريره على الاباحة « قلت » ولايخفى أن الاباحة جائزة لما علم من أن الاصل في الأشياء قبل ورود الشرع الاباحة وهو الذي رواه المصنف فيما يأتي عن أئمة الآل والجمهور وان قيل بالمذهب الأول ان الاصل الحظر فيلزم أن تقريره هنا دال على النسخ ويكون من الصورة الآتية وهي قوله فان سبق تحريم فنسخ ثم لايخفى ان الدليل في المسئلة هو قوله والا لزم ارتكاب محرم ولا ارتكاب المحرم الا اذا كان سكوته عن فعل محرم والمحرم ماسبق تحريمه له أو كان محرماً أصالة بناء على أن أصل الأشياء الحظر وهو خلاف المختار ولذا قلنا أنه يقيد قوله بفعل المحرم لينطبق الدليل على الدعوى (قوله) لكنه ان سبق تحريم له فنسخ ، وأجاب عنه في شرح الورقات بان العلم بأنهم مصرون على عدم الترك لما هم فيه وعلم الخلق أنه مصر على تكذيبهم دائماً يدفع النسخ انتهى (قال) فنسخ ، أقول قيل السكوت على فعل معلوم التحريم لايدل على جواز

أو عموماً ، وذهب قوم الى ان الحكم المذكور مختص بالفاعل وحده ، وآخرون الى أن تقريره لايدل على شيء من الجواز والنسخ ، والحجة لناعلى الجواز أنه يجب ان يكون كذلك (والالزم ارتكاب محرم) من الرسول ﷺ وهو تقريره على المحرم والتقرير على المحرم محرم واللازم باطل وان فرض كونه من الصغاير لعصمته ﷺ عما يتعلق بالاحكام من المعاصي مطلقاً كما سبق ، هذا ان لم ينكر ولم يستبشر (فان استبشر به فأوضح) أي فهو أوضح في الدلالة على الجواز (وبهما) أي بترك الانكار والاستبشار (تمسك الشافعي في القيافة) أي في اثبات كونها مستند الانساب ومسلكا حقاً في ذلك وهي الاهتداء للشيء يقال قاف الأثر قيافة اذا اهتدى له ، والقافة جمع القايف وهو من يعرف الآثار ، وجعلها مصدراً كالقيافة غلط مشهور ، ومتمسك الشافعي رضي الله عنه قصة المجزز (١) المدلجي ، روي أنه مر بزيد بن حارثة واسامة وقد ناما في قطيفة (٢) وغطيا رؤسهما وبدت أقدامهما فلما رأى ذلك قال هذه الاقدام بعضها من بعض فلما ذكرت القصة للنبي ﷺ سر بذلك سروراً عظيما ، وسببه أن اسامة كان أسود وزيداً كان أبيض وكان المنافقون يتعرضون للطعن في نسب اسامة فلما الحقه المجزز المدلجي بزيد سر عليه السلام بذلك ودخل على عائشة وأسارير (٣) وجهه تبرق من الفرح فقالت عائشة يارسول الله أنت أحق بقول الهذلي :

وإذا نظرت الى اسرة وجهه برقت كبرق العارض المتهلل

(١) هو بميم مضمومة ثم جيم مفتوحة ثم زايين اولاهما مكسورة مشددة وانما سمي مجززاً لأنه كان يجز ناصية الاسير ويطلقه ولم يكن علماً ذكره في شمس العلوم وغيره وهكذا ضبطه في شرح المشارق وابن ما كولا والجياني وذكر الدار قطني وعبد الغنى عن ابن جريج أنه محرز بالحاء المهملة الساكنة ثم رآء مكسورة ﴿﴾ اه من شرح السيد صلاح ﴿﴾ ذكره في الدراري قال الهندي هكذا ذكره بعضهم وهو تصحيف وانما غر بعضهم في علقمة بن محرزاه قوله الجياني هو أبو علي الغساني وغسان اسم ماء في الأصل سمي به قبيلة من اليمن وجيان بالجيم المفتوحة وتشديد الياء المثناه التحتية بوزن شداد بلدة بالاندلس منها ابن مالك وأبو حيان رحمهما الله اه مختصراً من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري نقلا عن شفاء القاضي عياض (٢) وهو كساء له خمل اه نهاية والخمل هدب القطيفة اه قاموس (٣) الاسارير جمع لاسرة جمع سرار وهي خطوط الكف والجبهة اه صحاح معنى

ولانسخ لأن النسخ التحريم واباحة المحرم لايكفي في تبليغهما الامة سكوت بل لابد في التبليغ من قول لجواز أن يكون السكوت لعلمه بان الفاعل لايترجر مع الاكتفاء في اقامة الحجة بما تقدم من الاعلام بالتحريم (قوله) وذهب قوم الى أن الحكم مختص بالفاعل ، أقول هو قول القاضي أبو بكر الباقلاني قال لان السكوت ليس بخطاب حتى يعم « واجيب » بانه كالخطاب كذا في شرح الجمع للمحلي ولايخفى أن قوله ان السكوت كالخطاب فيعم مصادرة وجعل للنقيض كنقيضه في الحكم (قوله) والحجة لنا على الجواز ، أقول أي جواز المحرم

(قوله) فأوضح ، أي فهو أوضح في الدلالة على الجواز فيعمل به وأما قصة المدلجي فليست مما ثبت بالتقرير والاستبشار لدليل خاص فيهما منع من ذلك والله أعلم (قوله) المجزز ، بضم الميم وتشديد الزاي المكسورة سمي بذلك لأنه كان يجز ناصية الأسير ويطلقه (قوله) أسارير وجهه تبرق من الفرح ، هي الخدان والوجنتان ذكره في القاموس وحديث المدلجي متفق عليه عن عائشة رضي الله عنها وفي الحديث استنار وجهه كانه قطعة قمر قال الدماميني كنت أسمع شيخ الاسلام البلقيني يقول وجه العدول عن تشبيه وجهه بالقمر الى تشبيهه بقطعة قمر هو أن القمر فيه قطعة يظهر فيها سواد وهو المسمى بالكلف فلو شبه بالمجموع لدخلت القطعة في المشبه به وغرضه انما هو التشبيه على كمال الوجوه فلذا قيل أنه قطعة قمر يريد القطعة الساطعة الخالية عن شوايب الكدر

(قوله) البلقيني ، بلقين كغرنيق بالضم وكسر القاف قرية بمصر منها علامة الدنيا صاحبنا عمرو بن رسلان اه قاموس

فقال لها أم تري الى مجزز كيف مر على اسامة وزيد وحكى لها القصة(١) (ورد(٢)) على
الشافعي (بأن ترك الانكار) لانسلم أنه لكون الطريق التى استند اليها المدجلي في
قوله الحق حقاً(٣) بل (لموافقة الحق) في القول دون الطريق اذ الشرع كان حاكماً (٤)
بالتحاق اسامة بزيد فصار كما لو قال فاسق هذه الدار لفلان يعزوها الى مالكها ويده
ثابتة عليها فلو قرر الشارع مثل هذا الرجل على قوله لم يكن حكماً (٥) باقوال
الفسقة في محل النزاع والاحتياج(٦) الى اقامة البينات (و) لانسلم ان (الاستبشار)
الحاصل من الرسول ﷺ حين بلغه قول المدلجي لاجل حقية طريقه اذ المعلوم
أنه (لالزام الخصم (٧)) لان رجوع العرب الى أقوال القافة معلوم لاينكر فلما أتى
المدلجي وهو قايفهم بما يكذبهم سره ماساءهم « واجيب » عنهما بان ترك انكاره
عليه السلام واستبشاره كما يدلان على حقية المقر يدلان على حقية طريق ثبوته اذ
لايجوز له ترك الانكار على ماطريق ثبوته منكر وان وافق الحق (٨) ولا الاستبشار
به لايهام جوازه جواز طريقه لاستحالة جواز الشيء دون طريقه(٩) واذا لم ينكر على
قول المدلجي بل استبشر به دل على حقية طريقه وهو القيافة « وقد يجاب » بان قول
المدلجي قد عرف حقيته المسلمون من غير طريق التقرير فلم يكن سكوته ﷺ

(قوله) ولا الاستبشار به ، أي
بما طريق ثبوته منكر (قوله) لايهام
جوازه ، أي جواز الاستبشار به

---

(١) وفي جواهر التحقيق مالفظه وهي أى قصة المدلجي أن عائشة قالت دخل المدلجي القايف على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فرأى زيداً واسامة الخ وفيه أن القصة بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بخلاف ماهنا اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله
(٢) الراد القاضى أبو بكر الباقلانى اه (٣) خبر الكون اه (٤) بقوله الولد للفراش اه قسطاس
(٥) وفي نسخة حاكما اه (٦) أى وفي محل الاحتياج اه (٧) ويكفى في الالزام أن القيافة عندهم حق فان الالزام لايجب أن يكون بمقدمة حقة في نفسها بل بما يعلم الخصم اه جواهر
(٨) لو قيل ترك الرسول صلى الله عليه واله وسلم للانكار وعدم الاستبشار لعذر مع ظهور ماهو المعتمد عند المسلمين وذلك العذر أنه لو أظهر الشناءة لقول المدلجي وانكر عليه قوله لصرفه الكفار الى انكار حقية هذا القول وتكذيبه في قوله لا الى انكار طريقته لم يكن بعيداً والله أعلم (٩) ينظر في استحالته فانه قد يجوز الشيء دون طريقه كاخذ أموال الحربيين بالربى ونحوه كثير والله اعلم اه انما هذا صورته صورة الربى والا فلا ربى اذ هو في الحقيقة مجرد أخذ اه

(قوله) كما لو قال فاسق ، أقول الفاسق قد علم من النص عدم قبول خبره ولم يعلم ذلك في القيافة بل قال صلى الله عليه واله وسلم في شأن الملاعنة ان جاءت بالولد على صفة كذا فهو لفلان وان جاءت به على صفة كذا فهو لفلان فلما جاءت به على الوصف المكروه قال لولا الأيمان لكان لي ولها شأن وكذلك أمره سودة بالاحتجاب من ابن وليدة زمعة لما رأى شبهه بعتبة بن أبي وقاص وهذا ملاحظة للقيافة وقد قررناه في سبل السلام (قال) لالزام الخصم ، أقول يقال عليه وكيف يجوز أن يلزم الخصم بما هو باطل عنده صلى الله عليه وآله وسلم وهو مشرع الاحكام وهذا هو ماأشار اليه في

واستبشاره لاثبات حكم حتى يلزم من اثباته ايهام جواز طريقه بل لالزام منافق العرب(١) اوادحاض مقالتهم وطعنهم في الدين وأهله بما لم يسكتهم سواه (ولا يلزم انكارها) أي القيافة (لظهور أنها ليست طريقاً) شرعية ويدل على ذلك أنها لو كانت طريقاً لما سكت عنها الرسول ﷺ مع تكرر غمز (٢) المنافقين فى نسب اسامة وقصدهم بذلك أذاه ﷺ وتكذيبه فى الحاقه اسامة بزيد ولطلبها أشد الطلب ، ولما سكت عنها ولم يطلبها مع الحاجة إليها علم أنها ليست طريقاً شرعية فلم يجب انكارها وحكم مجزز فى قيافته كحكم كافر فى مضيه الى كنيسة مما علم ان الرسول ﷺ منكر له على الاجمال لما اشتهر من سعيه في اماتة طرق المشركين وبعده عن متابعتهم وعلو شأنه عن سلوك طرائقهم وتتبع آثارهم (٣)

(١) هذا هو معنى قوله انه لالزام الخصم فينظر اه (٢) في القاموس وفيه مغمز وغميزه ، أى مطعن أو مطمع (٣) قال ابن القيم في هديه قد صرح النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث الصحيح بصحتها فقال في ولد الملاعنة ان جاءت به كذا وكذا فهو لهلال ابن امية وان جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحماء فلما جاءت به على شبه الذى رميت به قال لولا الأيمان لكان لي ولها شأن وهل هذا الا اعتبار للشبه وهو عين القافه اه وقد أطال البحث فيه فراجعه في مباحث النكاح وما يتبعه اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله ، ولفظ زاد المعاد لابن القيم ﴿فصل﴾ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ابصروها فان جاءت به كذا وكذا فهو لهلال بن امية وان جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحماء ارشاد منه صلى الله عليه وآله وسلم الى اعتبار الحكم بالقافة وان للشبه مدخلا في معرفة النسب والحاق الولد بمن له الشبه وانه لم يلحق بالملاعن لو قدران الشبه له لمعارضة اللعان الذى هو أقوى من الشبه له كما تقدم اه

الجواب في الشرح ولايخفى قوة الجواب (قال) ايهام جواز طريقه ، أقول هذا يناقض قوله فان استبشر فاوضح أى فهو أوضح في الدلالة على الجواز فعلى هذا يقال فيجوز أن يقر على منكر لالزام الخصم وهذا ينافي العصمة وكيف يقر على محرم لالزام قوم لم يؤمنوا بالله ولا برسوله ولاصدقوا مارونه من المعجزات وهم يسمعون القرآن يبث أسرارهم ويخبر بما في قلوبهم وهم يكذبونه فتكذيبهم للقائف حين وافق مايكرهونه أشد، وانكارهم لما أتاه أبلغ وقد أشار المصنف الى ضعف الجواب بقوله وقد يجاب (قوله) مع الحاجة اليها ، أقول لاحاجة به صلى الله عليه واله وسلم الى دفع مايفترونه من الأباطيل ولو احتاج الرسل الى ذلك لشغلوا عن تبليغ أحكام الله لتطلب مايدفع القاله عنهم فانهم أعظم الناس بلاء باقوال من بعثوا اليهم من مكذب ورام بالسحر والجنون ومتوعد لهم وغير ذلك وليس ذلك مما يعنيهم بل انما همهم إبلاغ ما امروا بابلاغه وحاجتهم الى ذلك ، وجهاد من أمروا بجهاده (قوله) وحكم مجزز في قيافته كحكم كافر في مضيه الى كنيسة مما علم ان الرسول منكر له ، أقول يقال ومتى علم أنه صلى الله عليه واله وسلم منكر لذلك بل قدمنا لك تقريره للقيافة (قوله) وبعده عن متابعتهم ، أقول قد أقر صلى الله عليه واله وسلم الدية على ما كانت عليه في الجاهلية وأقر القسامة على ذلك وأقر النكاح على أحد الأقسام التى كان عليها في الجاهلية « نعم » ولو لم يأت في القيافة الا حديث مجزز لربما قيل أنه يحتمل أن لايثبت به حكمها لجواز أنه استبشر صلى

المقصد الثالث

﴿ من مقاصد هذا الكتاب في الاجماع ﴾

الاجماع في اللغة العزم(١) ومنه قوله تعالى فاجمعوا أمركم وشركائكم(٢) أى اعزموا ومنه قوله ﷺ لاصيام لمن لم يجمع (٣) الصيام من الليل أى لم يعزم ويقطع بالنية، والاتفاق أيضاً ومنه قولهم أجمع القوم على كذا أى اتفقوا عليه(٤) (وهو) في اصطلاح أهل الشرع نوعان (عام) للامة (وخاص (٥)) ببعضها (الاول اتفاق المجتهدين من امة محمد ﷺ

(١) لفظ الفصول وشرحه النظام للجلال باب الاجماع هو لغة العزم والاتفاق يريد أنه من افعل للصيروة اذا كان لازماً نحو اجمع القوم أى صاروا ذوى اجتماع وللتعدية اذا كان متعدياً نحو اجمعوا أمركم أى اجعلوه ذا اجتماع فاذاً هو من الاجتماع وهو التوافق لاغير وأما العزم فهو الجعل الذى هو مدلول الهمزة ومنه لاصيام لمن لم يجمع الصيام يعنى يجمع أول النهار وآخره بالنية ومن ذلك توهم ان العزم من مدلولاته اه في القاموس ان العزم من مدلولاته فينظر اه (٢) اجمعت المسير والامر واجمعت عليه يتعدى بنفسه وبالحرف عزمت عليه اه مصباح (*) ولفظ حاشية الاولى في الاحتجاج بقوله تعالى « فاجمعوا أمركم ثم ائتوا صفاً » لأن لفظ شركاءكم في هذه الآية يفهم منه لف المتفرق لا العزم اه (٣) ضبط في بعض النسخ بضم الياء وتشديد الميم وعليه مالفظه مقتضى هذا الضبط في النهاية باعتبار مصدره اه من خط سيلان (٤) في شرح الأسنوى بعد هذا الكلام مالفظه مأخوذ مما حكاه أبو علي الفارسى في الايضاح أنه يقال أجمعوا بمعنى صاروا ذوى جمع كقولهم أبقل المكان وأتمر أى صار ذا بقل وتمر اه (٥) سمي خاصاً لاختصاصه ببعض الامة لا بكلها فالخاص هنا بمعنى الاختصاص لا بمعنى الأخص فان الاخص مااعتبر فيه قيد زائد كاجماع الامة فتأمله اه من خط الطبرى معلقاً على شرحه للكافل

الله عليه وآله وسلم كاستبشار المؤمنين وفرحهم بغلب الروم لفارس وان كانوا كفاراً لأنهم استبشروا به من حيث أنهم مثلهم أهل كتاب وكذلك سره صلى الله عليه وآله وسلم قتل ولد كسرى لابيه مع أنه عاص بقتله وعلى الجملة قد يستبشر صلى الله عليه وآله وسلم بلازم أمر وان كان ملزومه غير مرضي له لكن قد عرفناك ثبوت أدلة القيافة وأنها طريق شرعي ان فقد ماهو أقوى منها من ثبوت الفراش ونحوه وبانه لم يثبت منه صلى الله عليه واله وسلم انكارها البتة فاستبشاره زيادة على مجرد التقرير كما عرفت

﴿ المقصد الثالث ﴾ الاجماع (قال) المجتهدين، أقول يخرج نظراً الى لفظ الجمع أنه لو انحصر الاجتهاد في اثنين في عصر على أمر لايكون اجماعاً وقد عدوه اجماعاً، ويجاب عنه بانه قد تقرر أن اللام اذا دخلت على الجمع صار للجنس فالمراد جنس المجتهدين فيدخل الاثنان ولا يقال فيصدق حينئذ على الواحد لأنا نقول لايقال فيه اتفاق اذ أقل مايصدق الاتفاق على الاثنين

(قوله) الاجماع في اللغة العزم الخ، يعنى انه يطلق في اللغة على معنيين الأول العزم والثانى الاتفاق كما يأتى فمن الاول قوله صلى الله عليه وآله وسلم لاصيام لمن لم يجمع الصيام قال في المصباح اجمعت السير والامر واجمعت عليه يتعدى بنفسه وبالحرف عزمت انتهى فمقتضى مافي المصباح أن يجمع بسكون الجيم، والميم مخففة من اجمع ومن المعنى الثانى وهو الاتفاق قولهم اجمع القوم على كذا الخ، الذى في شرح الجوهرة الاجماع في اللغة الاتفاق والانضمام ومنه أجمع اذا انضم اليه غيره فصار ذا جمع كما يقال أتمر اذا صار ذا تمر وألبن اذا صار ذا لبن قال هكذا ذكره الرازي ثم قال والأظهر من جهة اللغة أن المراد الاتفاق على أمر من الامور وان ذلك لايستعمل مطلقاً بل لابد من اضافته الى أمر من الامور انتهى. اذا عرفت هذا فالمؤلف عليه السلام اختار مارجحه في شرح الجوهرة من الاضافة الى أمر فلذا قال أجمع القوم على كذا ولم يقل أجمعوا أي صاروا ذوي جمع وهذا هو الاتفاق اللغوي وهو مايكون بين اثنين فصاعدا

بعده في عصر على أمر) فقوله اتفاق المجتهدين يشتمل اتفاقهم اعتقاداً وقولا وفعلا وسكوتاً وتقريراً ويخرج المقلد اذلا يعتبر على الاصح مخالفة ولا موافقة وقوله من امة محمد ﷺ يخرج المجتهدين من أرباب الشرايع السالفة (١)، وأما الايمان ففي اشتراطه خلاف تطلع عليه قريباً (٢) ان شاء الله تعالى ، وقوله بعده يخرج اتفاقهم في عصره لأنه ان وافقهم فالحجة قوله أو تقريره وان خالفهم فلا اعتبار بقولهم دونه (٣) وقوله في عصر يعني أي عصر (٤) فيندرج فيه اتفاق مجتهدي كل عصر ، ولو لم يذكر لاوهم انه لا ينعقد الا باتفاق مجتهدي كل الاعصار الى يوم القيمة لعموم لفظ المجتهدين ويفهم منه ماهو المختار من عدم اشتراط انقراض العصر وجواز انعقاده بعد الخلاف كما يجي ان شاء الله تعالى ، وقوله على أمر يشمل الديني كالصلوة والزكوة والدنيوى كتدبير الجيوش والحروب وامور الرعية والعقلي الذى لا تتوقف صحته عليه (٥) والاول متفق عليه

(١) فليس حجة على الاصح وعلى القول بانه حجة فالكلام فيما هو حجة الآن وتلك حجة انقرضت اه من شرح أبي زرعة على الجمع (٢) في مسئلة بيان من يعتبر في الاجماع ومن لا يعتبر اه (٣) بعد احالة الخطأ عليهم لا يمكن مخالفتهم إياه فلا فرق بين عصره وبعده والله أعلم (٤) قل أو كثر اه عضد (٥) قوله الذى لا تتوقف صحته أى الاجماع عليه يعنى العقلي اه

(قوله) يشمل اتفاقهم اعتقاداً وقولا وفعلا وتقريراً وسكوتاً ، أقول ظاهره ان لفظ الاتفاق هو الشامل لهذا وهو صحيح الا أن خروجه من اطلاق أمر كما قال الزركشي الامر يعم الاثبات والنفي والاحكام الشرعية والعقلية واللغوية ومثله قال الاسنوى في شرح المنهاج ومثل الشرعية بحل البيع واللغوية بكون الفاء للتعقيب والعقلية بحدوث العالم والدنيوية كالآراء والحروب وتدبير امور الرعية فالأولان لا نزاع فيهما ونازع في الثالث امام الحرمين فقال ولا أثر للاجماع في العقليات فان المتبع فيها الأدلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق ذكره في البرهان « وأما الرابع » ففيه مذهبان أصحهما عند الامام والآمدى وابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع وستأتى هذه للمصنف في أثناء بحث الاجماع قال صاحب الآيات يقتضى التعريف على هذا اعتبار الاجتهاد الآتى بيانه في الاجماع في غير الشرعيات كاللغويات والدنيويات وهو مشكل مخالف لما يقع لهم كثيراً من استدلالهم في بعض الأحكام اللغوية باجماع أهل اللغة مع أنهم ليسوا مجتهدين بالمعنى الآتى اللهم الا أن يفسر الاجتهاد هنا بالنسبة لكل أحد من المذكورين بما يناسبه ، قال ثم رأيت الامام في المحصول قال ، المسئلة الرابعة المعتبر في الاجماع في كل فن باهل الاجتهاد في ذلك الفن وان لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره ، مثلا العبرة في مسائل الكلام بالمتكلمين الى آخر كلامه انتهى «قلت» ولا يخفى أن الأدلة على حجية الاجماع انما أفادت أن اجماع مجتهدى الامة دليل ولم يقم دليل على ان اجماع أهل فن من الفنون حجة كما ستعرفه فالقول بان أهل كل فن حجة وان لم يكونوا مجتهدين لادليل عليه اذ هم بعض الامة ثم الدليل قائم على شرطية الاجتهاد المعروف لا الاجتهاد في فن واحد أو فنون (قوله) يخرج المجتهدين من أرباب الشرائع السابقة ، أقول فانه وان قيل ان اجماعهم حجة على ماهو أحد المذهبين للاصوليين فليس الكلام الا في الاجماع الذى هو دليل شرعي يجب العمل به الآن

(قوله) ويخرج المقلد اذ لا يعتبر على الأصح ، سيأتى ان شاء الله تعالى بيان المخالف واستيفاء البحث في ذلك في المسئلة الخامسة (قوله) وأما الايمان ، الذي هو فعل الطاعات واجتناب المقبحات (قوله) وان خالفهم فلا اعتبار ، يقال المخالفة منهم له صلى الله عليه وآله وسلم لا تتصور لعصمتهم عن الخطأ (قوله) الذي لا تتوقف صحته ، أي الاجماع كرؤية البارى ونفي الشريك وسيأتى الكلام في ذلك وأما الذي تتوقف حجية الاجماع عليه كوجود الباري تعالى وصحة الرسالة ودلالة المعجزة فلا يصح التمسك بالاجماع فيه لئلا يلزم الدور

والاخران مختلف فيهما(١) وسيأتي بيان ذلك قريباً (٢) ان شاء الله تعالى(و) النوع الثاني من نوعي الاجماع هو(الاتفاق من العترة كذلك) أي كالنوع الاول فهو اتفاق المجتهدين من عترة الرسول ﷺ بعده في عصر على أمر والمراد بالعترة الذين قولهم حجة علي وفاطمة والحسنان في عصرهم ومن كان منتسباً الى الحسنين في كل عصر، فان قيل ذكر أهل اللغة أن العترة نسل الرجل ورهطه وعشيرته الادنون وهو لايقتضي تخصيص عترة رسول الله ﷺ بمن ذكرتم ، قلنا سيأتي في الاستدلال على حجية اجماعهم مايدل على ان المراد بعترته ﷺ أهل بيته وان علياً منهم ﴿ مسئلة ﴾ في بيان ثبوته والعلم به ونقله وما فيهما من الخلاف، أما ثبوته فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في امكان اتفاق المجتهدين على حكم واحد غير معلوم بالضرورة فذهب الجمهور الى امكانه والاقلون كالنظام (٣) وبعض الروافض الى امتناعه واليه أشار بقوله (قيل محال (٤)) واحتجوا أولا بان اتفاقهم على حكم فرع تساويهم في نقل ذلك الحكم اليهم وهو ممتنع (لانتشارهم) في مشارق الارض ومغاربها (فيمتنع نقل الحكم اليهم عادة) واذا امتنع الاصل امتنع الفرع لان الموقوف على المحال محال (ورد) ماحتجوا به (بالمنع) أي لانسلم ان الانتشار يمنع النقل عادة انما يمتنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لايبحث ولا يطلب وليسوا كذلك (لجدهم) في الطلب (و) قوة (بحثهم) عن الادلة (٥) والاحكام وأيضاً لانسلم أن اتفاقهم في نفس الامر

(١) وسيأتي له حكاية الاتفاق في الديني مطلقاً سواء كان شرعياً أو عقلياً لاتتوقف صحته عليه أو لغوياً فيحقق والله أعلم (٢) في مسئلة التمسك بالاجماع فيما لايترتب عليه اه (٣) كلام البيضاوي في المنهاج يقتضي أن النظام يسلم امكان الاجماع وانما يخالف في حجيته وهو تابع للامام الرازي في ذلك والمذكور في الاوسط لابن برهان ومختصر ابن الحاجب وغيرها أن النظام يقول باستحالته اه (*) كذا ذكره ابن الحاجب وغيره وقال السبكي ان هذا قول بعض أصحاب النظام وأما رأيه نفسه فهو أنه يتصور لكن لاحجة فيه كذا نقل القاضي وأبو اسحق الشيرازي وابن السمعاني وهي طريقة الامام الرازي واتباعه في النقل عنه اه شرح تحرير (٤) قال الامام عز الدين بن الحسن عليه السلام في آخر جواب على سؤال في المتق في فتاويه الكبرى مالفظه نكتة ثبوت الاجماع في نفس الأمر ونقله بطريق واضحة من أصعب الامور ومما لايكاد يمكن ولايتهيأ لانتشار الامة وكون أكثر علمائها لايطرق ذكره سمع أهل الزمان فضلا عن أن يعلم قوله في المسئلة التي يدعي عليها الاجماع وماالاجماع الا اسم بلا مسمى وأمر خيالي لاحقيقة له وقد اودعنا رسائلنا ومصنفاتنا شيئاً من هذا المعنى مايشفي القلوب الحوائر ويجلو الغشا من أهل البصائر وانما يقضى منه العجب مبالغة بعض العلماء والمصنفين في دعاوى الاجماع واستسهالهم لذكره وتهاونهم بامره وهو سبيل نيل السماء دون مناله ولاسبيل اليه ولاطريق يدل عليه والله أعلم اه (٥) يقال ان الجد والبحث وان استلزما مطلق الاطلاع لايستلزمان الاطلاع تواتراً والآحاد لاتستلزم الموافقة لاختلاف الآراء فيها كما سيأتي اه جلال

(قوله) في بيان ثبوته والعلم به ونقله الخ ، هذه ثلاثة مقامات يجب على القائل بحجية الاجماع النظر في كل واحد منها كما سيذكره المؤلف عليه السلام هنا وفي شرح المختصر أربعة مقامات « الرابع » منها النظر في حجيته ولم يجعله المؤلف هنا منها وذكره فيما سيأتي بقوله وهو حجة الخ (قوله) اما ثبوته ، أي الاجماع بان ينقل دليل الحكم اليهم جميعاً ويتفقوا على ذلك الحكم وقد أشار المؤلف عليه السلام الى أن المراد هذا بقوله في امكان اتفاق المجتهدين الخ (قوله) غير معلوم بالضرورة ، احتراز عما علم ضرورة من الدين كوجوب الحج والصلوة فانه قد وقع الاتفاق عليهما والوقوع فرع الامكان فليس الخلاف فيه (قوله) وقوة بحثهم عن الأدلة والاحكام ، اقتصر في شرح المختصر على الأدلة والمؤلف عليه السلام زاد الأحكام لأن الكلام هنا في نقل الحكم (قوله) فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم ، يعني في نقله عن بعض منهم الى بعض

(قوله) بان ينقل دليل الحكم اليهم ، الظاهر سقوط لفظ دليل كما ستعرف ذلك من عبارة القاضي قريباً وعبارة المؤلف غير مصرحة بالدليل فتأمل اه ح عن شيخه

فرع تساويهم فى نقل الحكم اليهم لامكان الاتفاق بدون النقل المذكور (١) «نعم» علمهم باتفاقهم فرع النقل المذكور وهو غير النزاع (قيل) في الاحتجاج على امتناعه ثانياً بانه لو وقع لكان عن مستند لما يجيء ان شاء الله تعالى وحينئذ (مستنده إما قاطع فيجب نقله عادة) لان العادة تحيل عدم نقله لتوفر الدواعي على نقله واستحالة تواطؤ الجمع الكثير على اخفائه فلو كان لنقل ولما لم ينقل علم أنه لم يوجد (أو ظنى فيمتنع الاتفاق عنه عادة) لاختلاف القرائح وتباين الانظار كما انها تحيل اتفاقهم على اكل نوع من الطعام معين فى وقت واحد ولا ثالث للقطعي والظني بالاتفاق (ورد بالمنع) لما ذكر فى الطرفين فلا نسلم وجوب نقل المستند القاطع عادة (اذ قد يستغنى به) أي بالاجماع (عن) نقل (القاطع) لانه أقوى (٢) منه لعدم احتماله النسخ بالذات

---

(١) بان يعرفوا الحكم من الكتاب وهو متواتر ويتفقوا عليه اه (٢) وفي هذا السند وان كان الكلام عليه لا يضر غفلة بينة لأن الاستغناء بالاجماع فرع العلم بوقوعه وحجيته وهما محل نزاع ﴿﴾ الخصم ولأن الاطلاع على قطعي الكتاب والسنة أقرب من الاطلاع على قطعي الاجماع اذ يكفى فيهما التواتر الى واحد ولا يكفى فيه الا الى كل واحد فكيف يطلع المجتهد على الأبعد دون الأقرب ولو قدر ان الامة جحدت المستند القاطع مع وجوب تبليغه عليهم لكانوا قد أجمعوا على ضلال اه من شرح المختصر للجلال ﴿﴾ ثم الموجب لنقل القاطع ليس هو نفس الحاجة الى دفع الخلاف به بل نفس ضروريته من الدين التى لا يمكن خفاؤها على مسلم فضلا عن مجتهد اه عصام المحصلين

(قال) فيجب نقله عادة ، أقول يأتى قريباً ان هذه دعوى على العادة غير صادقة (قال) اذ قد يستغنى به عن القاطع ، أقول فيه أمران «الأول» أن الاستغناء بالاجماع فرع العلم بوقوعه وحجيته وهما محل النزاع ولان الاطلاع على قطعي الكتاب والسنة أقرب من الاطلاع على قطعي الاجماع اذ يكفى فيهما التواتر الى واحد ولا يكفى فيه الا الى كل واحد فكيف يطلع المجتهد على الابعد دون الأقرب الثانى أنه لا وجه للزوم نقل القطعي الا ترى أن الصحابة السامعين للنبي صلى الله عليه واله وسلم يحصل لهم القطع بالمتون مطلقاً بشهادة الحس ويحصل لهم القطع بالمراد كثيراً للقرائن فيصير الحكم عندهم قطعياً فلو لزم تواتر كلما وصف بالقطعي في وقت ما لكان أكثر الشريعة بل وكل مخبر عنه قطعياً وليس كذلك ضرورة وكذلك لا يلزم ماتواتر في وقت ما ان يستمر تواتره الى آخر الدهر فكم نسيت قضايا متواترة أوضح التواتر وهذا وان كان على السند فلا يخفى أنه حق في نفسه (قوله) لأنه أقوى ، أقول أى الاجماع أقوى من الدليل القطعي وعلل قوته بعدم احتماله النسخ بالذات ولا يخفى أن الدليل القطعي لا يحتمل النسخ بعد وفاته صلى الله عليه واله وسلم فزاد بالذات للاشارة الى ان ذات الدليل القطعي تحتمل النسخ من دون نظر الى زمان بعد الوفاة أو قبلها ولا يخفى أن اتصافه بالذات لا يفيد فيما نحن فيه اذ الكلام فيما بعد وفاته صلى الله عليه واله وسلم ولأنا نقول دلالة القطعي ثابتة لذاته اذ هو دليل قبل وفاته صلى الله عليه وآله وسلم وبعد وفاته ودلالة الاجماع انما كانت بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم وبعد وفاته قد استويا لعدم احتمال النسخ ثم هب ان الاجماع القطعي أقوى من الدليل القطعي فالاجماع الظنى ليس باقوى منه وعباراتهم في قولهم اذ قد يستغنى بالاجماع شامل لقطعيه وظنيه وكذلك تعليلهم لقوة الاجماع بانه مأمون النسخ

(قوله) فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم ، يعني في نقله عن بعض منهم الى بعض

(قوله) لامكان الاتفاق بدون النقل ، بان يتوافق اجتهادهم من القرآن على وجوب شيء مثلا بدون نقل من بعضهم الى بعض (قوله) نعم علمهم باتفاقهم فرع النقل المذكور ، لأن طريق العلم بالاتفاق على الحكم هو النقل الى كل واحد منهم وأما توافقهم على وجوب شيء مثلا من القرآن فليس طريقاً الى العلم بالاتفاق (قوله) وهو غير النزاع ، اذ النزاع في امكان اتفاقهم في نفس الأمر وقد حصل بتوافقهم في الاجتهاد (قوله) ولما لم ينقل علم أنه لم يوجد ، كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع (قوله) على أكل نوع من الطعام معين ، كاتفاقهم على أكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء بالضرورة وما ذاك الا لاختلاف الدواعي (قوله) لعدم احتماله النسخ ، هكذا ذكره السعد وزاد المؤلف عليه السلام بالذات اشارة الى الجواب عن اعتراض السعد المذكور في الجواهر حيث قال «اعلم» أنه نقل عن السعد في هذا المقام أنه قال وفيه بحث وهو ان الدليل القطعي أيضا لا يحتمل النسخ بعد وفاة النبى صلى الله عليه وآله وسلم فلا يلزم كون الاجماع أقوى ثم قال ولقائل أن يقول الاجماع لا يحتمل النسخ بالذات والقطعي لا يحتمله بالعرض

(قوله) والقطعي لا يحتمله بالعرض ، وهو كونه بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم اه منه ح

ولارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الاول (١) (و) لانسلم امتناع الاتفاق عن الظنى عادة اذ (قد يكون) الظنى (جلياً (٢))فتتوافق القرايح فيحصل الاتفاق(٣)،والقياس على اكل طعام معين في وقت واحد بعيد لعدم الصارف(٤) ثمة بخلاف مانحن فيه لوجود الصارف وهو الامارة «وأماالعلم به» فالقائلون بامكان انعقاده اختلفوا في امكان معرفته والاطلاع عليه فاثبته الاكثرون (وقيل) بل (يمتنع العلم به) عادة وهو مروي عن احمد بن حنبل ولهذا نقل عنه أنه قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب وذلك

---

(١) عبارة العضد الى نقل الأدلة اه (٢) والجلي مالايختلف فيه بل يؤدى الى اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد والخفي بخلافه اه منتخب من النقود والردود (*) لايمتنع الاتفاق على مدلوله وهذا ليس بشيء أيضاً لأن الظن لاينحصر في خفاء الدلالة لجواز كون الدلالة واضحة مع ظنية السند لكونه آحاداً وقد علم الخلاف في أخبار الآحاد وشروطها وشروط رواتها وأسباب الجرح والتعديل وغير ذلك بحيث يستحيل عادة الاجماع على شيء من تلك المسائل وان اريد بواضح الدلالة متواتر السند فهو الاول وفيه ماعرفت اه جلال على المختصر (٣) واختلاف القرائح والانظار انما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلكا اه عضد (*) عبارة التحرير لابن الهمام وشرحه في سياق رد دليل المحيل مالفظه مع ظهور الفرق بين الفتوى بحكم وبين اشتهاء طعام واحد وأكله للكل لعدم الجامع لاختلافهم في الدواعي المشتهية باختلاف الامزجة بخلاف الحكم الشرعي فانه تابع للدليل وقد تكون بعض الادلة بحيث تقبله الطبائع السليمة كلها لوضوحه اه (٤) قوله لعدم الصارف وقوله لوجود الصارف ،ظنن بالداعي في الموضعين اه من حاشية قال فيها من خط المتوكل على الله اسمعيل رحمه الله في نسخته من شرح الغاية (*) لعله يريد لعدم مايصرف في مثال الاتفاق على اكل النوع المعين من طعام معين في وقت واحد عن احالة الاتفاق على أكله اذ لم توجد امارة تصرف عن احالته بل وجدت امارة احالة الاتفاق وهي اختلاف الطبائع والشهوات مع سلامتها عن المعارض بخلاف مانحن فيه فانه وجد الصارف عن احالة الاتفاق وهو القرينة والامارة على حصول الاتفاق وامكانه أعنى المستند الظنى الجلي فتأمل اه عن خط البرطي (*) وفي شرح المحلي على الجمع مالفظه ، واجيب بان هذا لاجامع لهم عليه لاختلاف شهواتهم ودواعيهم بخلاف الحكم الشرعي اذ يجمعهم عليه الدليل اه

يقضى بتقديم الاجماع الظنى على كل قطعي سوى الاجماع وهو باطل على أنه لاخفاء ان العلم الحاصل عن الاجماع استدلالي فكيف يكون أقوى من كل قطعى (قال) اذ قد يكون جلياً ، أقول قيل سبب الظن لاينحصر في خفاء الدلالة لجواز كون الدلالة واضحة مع ظنية السند لكونه آحادياً وقد علم الخلاف في اخبار الاحاد وشروطها وشروط رواتها وأسباب الجرح والتعديل وغير ذلك بحيث يستحيل عادة الاجماع على شيء من تلك المسائل وان أراد بجلي الدلالة متواتر السند فهو الاول وفيه ماسمعت (قوله) ولهذا نقل عنه انه قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب ، أقول لفظ ابن الحاجب أنه قال احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب وجعل احمد من نفاة حجية الاجماع لامن نفاة العلم به والمصنف جعله من نفاة العلم به وعبارة احمد تحتمل أنه من ادعى العلم به أوكونه حجة أو هوموجود فان عبارته مجملة وحمل

ومعلوم انما لايحتمل النسخ بالذات أقوى مما لايحتمله بالعرض فيكون الاجماع أقوى من سنده القطعي انتهى (قوله) ولارتفاع الخلاف، عطف على قوله لأنه أقوى (قوله) لعدم الصارف ، عن افتراقهم وعدم اجتماعهم على أكل طعام معين فلهذا افترقوا اذ لامحذور في الافتراق و (قوله) بخلاف مانحن فيه لوجود الصارف، يعنى الصارف لهم عن الافتراق وعدم الاجتماع وهو وجود الامارة التى هي مستند الاجماع (قوله) وأما العلم به ، هذا هو المقام الثانى من المقامات وهو النظر في العلم باتفاقهم (قوله) وهو مروي ، عن احمد بن حنبل ولهذا نقل عنه الخ ، جعل المؤلف عليه السلام مانقل عنه دليلا على أنه يقول بامتناع العلم به وأما ابن الحاجب فحمل هذا المنقول عنه على استبعاد وجوده أو الاطلاع عليه لا الامتناع وسيأتى رجوع المؤلف عليه السلام الى هذا الحمل حيث قال قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم دون غيره كما نقل عن احمد

(قوله) وهو وجود الامارة الخ، واذا كان كذلك فلا قياس مع الفارق اه ح (قوله) كما نقل عن احمد ، لايبعد أن يكون رواية اخرى اه حسن بن يحيى الكبسي ح

(لانتشارهم) فى الاقطار فلا يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب أنه حكم فى المسئلة المعينة بالحكم المعين (اوخفاء بعضهم) بحيث لايعلم وجوده البتة وهذا وماقبله معلوم فان من أنصف من نفسه جزم بأنهم لايعرفون بأعيانهم فكيف بتفاصيل احكامهم (اورجوعه) أي رجوع بعضهم عما افتى به (قبل فتوى الآخر) فيظن انعقاد الاجماع (اونحو ذلك) ممايمنع العلم بوقوعه كانقطاع بعضهم عن الناس بعد العلم بوجوده فلا يعلم له خبر أوخموله فلا يعرف كونه مجتهداً مع كونه في نفس الامر كذلك اوكذبه فيما افتى به(١)لعذرما أواثنين منها اوفوقهما اوغير ذلك وتجويز واحد مماذكرناه يمنع من حصول العلم بانعقادالاجماع فكيف بتحقق بعضها(٢)(قلنا) فى الجواب عما ذكروه هذا الاحتجاج (تشكيك (٣))لانه مصادم للضرورة (فانا نعلم قطعاً من السلف(٤)الاجماع على تقديم) الدليل(القاطع على)الدليل(المظنون(٥))وعلى

(١) عبارة العضد في قوله رأيي في هذه المسئلة كذا والعبرة بالرأى دون اللفظ وان صدق فيما قال اه (٢) انتشارهم أوخفاء بعضهم اه (٣)وهل هذا الامثل الشبه العارضة في الضروريات فانا مع تلك الاحتمالات نعلم الاجماع قطعاً ومثل تلك الاحتمالات تجرى في العلوم العادية على مامر في تفسير العلم ولا يقدح في كونها من أقسام العلم اه ملا باختصار يسير (٤) ليس المراد اثبات تقديم القاطع على الظنى بالاجماع حتى يقال اثبت بضرورة العقل وانما المراد تمثيل فرد من أفراد الاجماع علم ضرورة عنهم وذلك اجماعهم على تقديم القاطع على المظنون واجماعهم على ان المشرك لايغفر له والله أعلم لكن تقديم القاطع على الظنى اذا كان مما علم بالضرورة لم يكن مما نحن فيه لأن الكلام في اتفاقهم على حكم واحد غير معلوم بالضرورة اه (٥) اما تقديم القاطع على الظنى فيثبت بضرورة العقل بحيث لو عمل عامل على المظنون وترك المعلوم يعد مجنوناً اه نظام فصول ومعناه في المنهاج وفيه نظر يوضحه قول ميرزاجان في حاشيته لايرد أن هذا مما علم من الدين ضرورة في مثل هذه الصورة لايحتاج الى الاجماع لأن المقصود العلم بتحقق الاجماع في الجملة « نعم » لو كان المطلوب اثبات جواز تعلق العلم بالاجماع فيما لاحجة فيه غيره لكان وارداً ، أقول لكنه يبقى الكلام في كون هذا الجواب لايدفع الشبهة عن المقام الثالث اذ علم المجتهد بأنهم قدموا القاطع على الظنى لم يحصل على هذا التقدير بالنقل اليهم فلايصح قوله أى العضد وماذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا « نعم » يمكن أن يقال لاحاجة الى المقام الثالث لكل اذ يجوز أن يكون من علم الاجماع منهم هو المجتهد الذى يحتج به وحينئذ لم يحتج الى المقام الثالث ويكفي ثبوت المقام الثانى اه ميرزاجان

ابن الحاجب كلامه على أنه استبعد وجوده لاأنه ينفى حجيته (قال)فانا نعلم قطعاً من السلف الاجماع على تقديم القاطع على المظنون ، أقول عبارة ابن الحاجب فانا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون انتهى وفي هذا الكلام أبحاث « الأول » أنه استدلال على العلم بالاجماع وهو محل النزاع « الثانى » ان لفظ السلف شامل للصحابة بل هم رأسهم ولاشك أنهم يقدمون القطعي على الظنى في العصر النبوى فان أقرهم عليه فهو الدليل والا فليس بحجة « الثالث » أن تقديم القطعي على الظنى أمر معلوم من ضرورة العقل والشرع في أى مطلب كان ومن خالفه فليس من العقلاء فليس ذلك التقديم للاجماع بل

(قوله) عما أفتى به قبل فتوى الآخر ، لو قال فيرجع عن ذلك الرأي قبل موافقة الآخر لكان أعم (قوله) فيظن انعقاد الاجماع ، أي يظن الناقل انعقاد الاجماع وليس كذلك (قوله) بعد العلم بوجوده ، ليكون مانعاً عن انعقاد الاجماع ولم يذكر هذا القيد في شرح المختصر ولعل وجهه ان الانقطاع يشعر به (قوله) أوكذبه فيما أفتى به ، لو قيل أو كذبه في قوله رأيي في المسئلة كذا لكان أعم (قوله)أو اثنين منها ،عطف على مايفهم من الكلام السابق اذ يفهم من ألف التخيير في قوله أوخفاء بعضهم أو رجوعه الخ المعطوف عليه كأنه قال يمتنع العلم لأحد هذه الأشياء أو لاثنين منها و (قوله) أو فوقهما ، أي فوق الاثنين و (قوله) أو غير ذلك ، من التجويزات المقدرة (قوله) فكيف بتحقق بعضها، كالأولين (قوله) الاجماع على تقديم القاطع الخ ، قال الامام الحسن عليه السلام في القسطاس وأنت خبير بانه لايسلم أنه ثبت ذلك بالنقل عنهم ولكن انا نعلم ان كل عاقل يقول ذلك كما نعلم أن كل عاقل يعلم أن الكل أعظم من الجزء ولذا قال بعض المحققين من شراح الفصول بحيث لوعمل عامل على المظنون وترك المعلوم لعد مجنوناً

ان المشرك لايغفرله،وقدأجيب عنه بان هذه الاحتمالات منتفية فى ايام الصحابة لانهم كانوا قليلين محصورين مجتمعين فى الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفاً فى موضعه(١)«واما نقله» فالقائلون بامكان معرفته اختلفوا فى إمكان نقله والاكثرون على جوازه (قيل) بل يمتنع (نقله (٢)) الى من يحتج به عادة (اذ الاحاد لاتفيد) القطع المطلوب حصوله من الاجماع فيتعين التواتر اذلاطريق للنقل غيرهما (والتواتر بعيد) حصوله لوجوب استواء الطرفين والواسطة بل العادة تحيل مشاهدة (٣) اهل التواتر لكل واحد من المجتهدين شرقاً وغرباً والسماع منهم والنقل عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا (وهو) اي هذا الاحتجاج (ايضاً تشكيك) لمصادمته الضرورة اذ يعلم قطعاً من الصحابة والتابعين بالتواتر الذى لاشبهة فيه الاجماع على تقديم القاطع على المظنون وعلى ان المشرك لايغفرله(٤) (على

(١) محصول هذا الجواب أنه ممكن من الصحابة لامن غيرهم وهذا قول المنصور بالله والامام يحيي والرازى وأحد قولي احمد بن حنبل كما حكاه في الفصول اه (٢) قال سعد الدين وبالجملة فضبط كلام المخالف على ماقرره الشارح المحقق هو أنه يمتنع ثبوته ولو ثبت يمتنع العلم به ولو علم يمتنع نقله الى المجتهد وان نقل يمتنع الاحتجاج به والمراد بالامتناع العادى على مايشعر به الاستدلال وقد صرح به في المتن والشرح الا في الثبوت فان ظاهر المتن ان المخالف ينكر ثبوته والشرح يدعي استحالته اه من حاشيته على العضد (٣) مصدر مضاف الى الفاعل (٤) هذا الاجماع من السلف على التقديم للقاطع وعلى عدم المغفرة للمشرك لنص القرآن فالاجماع على نصوص القرآن ليس مما نحن فيه كحل البيع وتحريم الربا

للضرورة العقلية فهو بمنزلة المكذب ولهذا قالوا يكفر من رد ماعلم أنه ضرورى من الدين « الرابع ان الكلام في حجية الاجماع على غير الضروريات كما عرفت من قول المصنف أن الخلاف في حكم غير معلوم من ضرورة الدين والالصح أن نبين وقوع الاجماع بالاجماع على وجوب الصلوة وهذا معلوم البطلان (قوله) بان هذه الاحتمالات منتفية في أيام الصحابة ، أقول قيل وقوع الاجماع المحقق في زمن الصحابة بعيد ووقوعه من بعد عصرهم كذب ولو سئل مدعي وقوع الاجماع المحقق عن محال المسلمين بل عن بلدانهم بل عن أوسع من ذلك من خطط الارض الاسلامية لم يحط بها علماً كيف بافراد الخليقة وصفاتهم ثم باستقرارهم ريثما يحصل الاجماع

مرام شط مرمى العقل فيه * فدون مداه بيد لاتبيد

(قوله) وأما نقله فالقائلون بامكان معرفته الخ ، أقول عبارة ابن الحاجب وقد زعم منكروا الاجماع أنه على تقدير ثبوته في نفسه فثبوته عنهم محال ثم ذكر ماساقه المصنف فالخلاف في المسئلة لمنكرى الاجماع لا للقائلين بامكانه كما قاله المصنف والمحشى قد تنبه لهذا الا أنه زعم أن المصنف خلط هذه المسئلة بالمسئلة الآتية وهي مسئلة الخلاف في اشتراط التواتر في نقله أوعدمه عند القائلين بثبوته أوحجيته وقال ان لهذا الذى أتى به المصنف فائدة فيما سيأتى فينظر فيما سيأتى (قوله) اذ يعلم قطعاً من الصحابة والتابعين التواتر الذى لاشبهة فيه الاجماع على تقديم القاطع على المظنون ، أقول علمنا باجماع الصحابة على تقديم القاطع على المظنون ليس مستنده

(قوله) وقد اجيب عنه ،أى عن وهو النظر في نقل الاجماع الى من يحتج به (قوله) اذ الآحاد لاتفيد الخ ، لما سيأتى ان شاء الله تعالى من اشتراط التواتر « اعلم » أن هذا البحث أعنى نقل الاجماع بالآحاد ذكره المؤلف عليه السلام وابن الحاجب وغيرهما من الاصوليين في موضعين «الأول» في هذا المقام أعنى بيان امتناع نقل الاجماع فالقائل بالامتناع هم المنكرون للاجماع رأساً فيكون المراد هنا ان الآحاد لاتفيد في نقل الاجماع سواء كان ظنى الدلالة أو قطعيها « الموضع الثانى » فيما سيأتى في بحث هل يثبت الاجماع بنقل الآحاد أو لابد من التواتر والمخالف هنالك ليس هم المانعين للاجماع أصلا بل هم بعض القائلين لحجيته كالغزالي وأبى عبد الله وبعض الحنفية وكلامهم هنالك في الاجماع الثابت حجيته القطعي دلالته كما ستعرف ذلك . اذا تقرر هذا فالمؤلف عليه السلام لما قال اذ الآحاد لاتفيد القطع المطلوب حصوله بالاجماع اشعر بان الكلام هاهنا في القطعي من الاجماع لاسيما مع قوله هنا على أنه لايشترط التواتر في نقله على الاصح فان هذا

(قوله) فالقائل بالامتناع هم المنكرون الخ ، يحقق هذا فان الظاهر ان المخالف هنا انما يخالف في نقل الاجماع بعد الاتفاق على ثبوته لافي ثبوت الاجماع وعدمه فالموضعان سيان والله أعلم اه حسن بن يحيي ح

انه) يكتفى في نقل الاجماع بالاحاد و (لا يشترط التواتر فى نقله على الاصح) واشترطه الغزالي وبعض الحنفية، لنا انه (كالسنة) ومنها ظني الدلالة وظني الدلالة منها المنقول آحاداً يجب العمل به قطعاً فالاجماع القطعي الدلالة المنقول كذلك اولى في وجوب العمل به لان الاول ظني واحتمال الضرر فى مخالفة المقطوع اكثر من احتماله فى مخالفة المظنون فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون دلالة وسنداً فثبوته بالمقطوع دلالة اولى، واما الظنى (١) من الاجماع فكالسنة سواء (٢)، قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم دون غيره كما نقل عن احمد فلا يفيد ظناً، قلنا ممنوع بل وجد ان الظن من نقل آحاد التابعين لاجماعات الصحابة واقع قطعاً كوجدانه من نقلهم للاخبار ﴿ مسئلة ﴾ (وهو حجة) شرعية عند اكثر المسلمين خلافاً للنظام (٣) وبعض الخوارج (٤) والامامية وان حكى عنهم الوفاق على انه حجة فليس لكونه اجماعاً بل لاشتماله على

---

(١) مثل الاجماع السكوتى اه (٢) بل لا يبعد أن يقال الاجماع نفسه أقوى لاحتمال السنة النسخ دون الاجماع اه منه (٣) لامعنى لخلاف النظام في حجيته مع قوله بعدم امكانه اه وفي حاشية هذا لاينافي ماتقدم من نسبة امتناع امكانه الى النظام لأنه يستلزم نفي الامكان فيكون ذكر الخلاف هنا تصريحاً به في الطرفين اه وقد تقدم في الحواشي ماينفدع به الاعتراض فتأمل اه (٤) قال في الفصول ولا اعتداد بمن قال ليس بحجة مطلقاً كالامامية والنظام والخوارج وجعل الجميع قولا واحداً وقال في الهامش قال ابن زيد الاجماع عند الامامية ليس بحجة الا اذا كان فيهم الامام فحجة أي قد يحصل الاتفاق بينهم على حكم مخالف لما يقوله المعصوم عندهم فلا يكون حجة الا اذا كان موافقاً. قال الديلمي وسبب منعهم حجية الاجماع أن قواعد اعتقادهم أكثرها تخالف الاجماع وعرفوا أنهم لو قالوا به لزمهم حجة الاجماع فنفوا كونه حجة ليكونوا مطلقين في الاحكام اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري

التواتر بل مستنده علمنا بذلك علمنا بانهم عقلاء وأنهم لا يكذبون الشارع لأن من رد الضرورة الشرعية فهو بمنزلة المكذب للشارع ولذا قالوا أنه يكفر من رد ماعلم من الدين ضرورة ومن المعلوم يقيناً أنه لايتصدى الرواة الذين يحيل العقل تواطؤهم على الكذب بل لا يتصدى راو واحد على تتبع كل فرد فرد من أفراد الصحابة أنه جرى على طريقة العقلاء وقدم مايعلم عقلا وشرعاً وجوب تقديمه على مايعلم عقلا وشرعاً وجوب تأخيره عما قدمه عليه فهذا التواتر الذي زعموه هنا نقطع بعدمه كما قالوا نقطع بثبوته وانما العجب من تتابع أئمة التحقيق على هذه الدعوى والاستدلال وهذا مما يطيل تعجب من ينظر لنفسه ويعلم أن ضرر التقليد قد دخل كل ذرة من ذرات العلوم وشمل كل ناظر وناهيك بهذا البحث من المحققين في علم الاصول المبنية مسائله على الاجتهاد ثم تقليد في الدليل فليحذر الناظر لدينه الاغترار باقوال الرجال من غير تفتيش عن حقيقة الحال ولا يستوحش من الانفراد فطلاب الحق أفراد (قوله) كما نقل عن احمد، أقول قد عرفت أن عبارة احمد محتملة لما عرفناك به والمصنف سابقاً حملها على أنه نفى العلم به وهنا حملها على انفراد الواحد وهذا هو معنى نفي العلم به وابن الحاجب حملها على استبعاد وجوده

خاص بالاجماع القطعي دلالته بدليل قوله فالاجماع القطعي الدلالة المنقول الآحاد أولى وليس كذلك اذ المخالف هنا هو المنكر للاجماع مطلقاً. وأما قول المؤلف عليه السلام قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم الخ فهو مبني على أن الخلاف عام في القطعي والظنى فقد جمع المؤلف عليه السلام هنا بين مقتضى الخلافين أعني خلاف منكر الاجماع وبين خلاف غيره وسيأتي ان شاء الله تعالى ماله نفع في هذا المقام فتأمله والله أعلم

(قوله) اذ المخالف هنا هو المنكر الخ، ينظر اذ الكلام في انكار نقل الاجماع لا انكار الاجماع اه حسن ح

(قوله) وقد أسقطنا في هذا الكتاب ماذكروه مِن أدلة المعقول لما يرد عليها الخ ، أشار المؤلف بهذا الى ماذكره ابن الحاجب وغيره من الاستدلال المعقول والى ما أورده ابن الحاجب على ذلك الاستدلال وأجاب به عنه « وبيان ذلك » أن ابن الحاجب استدل بدليلين من بالمعقول « الاول » منهما أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على أنه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لايجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ أو ظن بل لايكون قطعهم الا عن قاطع يوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف له حقاً وهو يقتضي حقية ماعليه الاجماع وهو المطلوب . ثم أورد ابن الحاجب على هذا الاستدلال اجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على أنه لانبي بعد موسى واجماع النصارى على أن عيسى قد قتل فان كلا منها قد اشتمل على ماذكرتم من القيود مع أنه لايحكم باسناده الى القاطع « وأجاب » بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير فانتفى قيد الشرعية المشار اليه فيما تقدم بقوله في شرعي وأما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظنى بين لايشتبه على أهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى متابعة لنقل الآحاد في الطبقة الاولى وان تواتر الوسط والآخر كما روى اليهود عن موسى ، هذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والارض ، فليس اجماعهم عن تحقيق اذ لو كانوا محققين لم يجمعوا عليه لأنه موضوع فلا يرد نقضاً لانتفاء قيد التحقيق . وأورد أيضاً ابن الحاجب على هذا الاستدلال أنه يلزم منه الدور لأنه أثبت فيه الاجماع بالاجماع أو بنص متوقف على الاجماع « وأجاب » بان المدعى كون الاجماع حجة والذي يثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الاجماع ممتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة أولا وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على النص لايتوقف على كون الاجماع حجة « الثاني » من الدليلين العقليين أنهم أجمعوا على أنه يقدم على القاطع وأجمعوا على أن غير القاطع لايقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين والعادة قاضية بامتناعه . وأورد أيضاً على هذا الاستدلال والذى قبله أن مقتضى هذين الدليلين أن الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر فان غيره لايقطع بتخطئة مخالفه ولايقدم على القاطع اجماعاً « وأجاب » بان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطاؤا المخالف وقدموه على القاطع مطلقاً من غير تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع في الجملة وقد ثبت عدد التواتر في أكثر مايستدل به من الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين . هذا حاصل ماذكره ابن الحاجب نقلناه بياناً لما أشار اليه المؤلف عليه السلام ولنفعه في بحث سيأتى ان شاء الله تعالى

قول الامام المعصوم (١) ، والادلة على حجيته كثيرة من الكتاب والسنة والمعقول وقد اسقطنا فى هذا الكتاب ماذكروه من ادلة المعقول لما يرد عليها من الاسئلة التى لاتندفع إلا بتكلف وذكرنا ماهو معتمد عليه من الادلة النقلية فقلنا هو حجة (لقوله) تعالى ومن يشاقق الرسول من بعدما تبين له الهدا (ويتبع غير سبيل المؤمنين (٢))

(١) وكذا مانقل عن النظام والخوارج من الموافقة فانهم عند التحقيق مخالفون اما النظام فلانه لم يفسر الاجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله عنه الآمدي الاجماع هو كل قول يحتج به وأما الخوارج فقالوا كما نقله القرافي عن الملخص ان اجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة وأما بعدها فقالوا الحجة في اجماع طائفتهم لاغير لأن العبرة بقول المؤمنين ولا مؤمن عندهم الا من كان على مذهبهم ذكره الأسنوي اه (٢) يقال لولا الاجماع على اتباع سبيل المؤمنين لكان متبع غيره مصيباً على القول بالتصويب أو مخطئاً معذوراً على خلافه فالمصير لمخالفة ذلك السبيل كبيرة هو الاجماع اه وقد ذكر الأسنوي مالفظه لايسلم ان السبيل لغة هو قول أهل الاجماع بل دليل الاجماع . وبيانه أن

(قال) ﴿ مسئلة ﴾ وهو حجة (قال) ويتبع غير سبيل المؤمنين ، أقول صرح أئمة النحو والتفسير بان وضع الاضافة على العهد كما صرح به صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى « ولقد آتيناه آياتنا كلها » ونجم الأئمة وغيرهما والاجماع غير موجود في زمن نزول الآية قطعاً فالمعهود هو القرآن لقوله تعالى « وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولاتتبعوا السبل » بدليل أن تقولوا انما انزل الكتاب فيكون معناه ويتبع غير القرآن ويحتمل أن المراد بسبيل

(قوله) وأجاب بان الدليل الخ ، ولو رد هذا بان ذلك استدلال على كونه حجة بالاجماع وهذا لايحتاج الى دليل آخر لكان أولى اه

حسن بن يحيى ح

(قوله) اذ لايحسن الجمع بين حرام وحلال ، هذا تقرير للاستدلال يندفع به مايقال ان مجرد الوعيد على أمرين لايقتضي الايعاد على كل منهما كما اذا قيل من ترك الاطعام والكسوة والاعتاق والكفارة فله

نارجهنم (قوله) لأنه لاواسطة بينهما

نوله (١) ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيراً » ووجه الدلالة ان الله تعالى (جمع بين المشاقة) للرسول ﷺ (واتباع غير سبيلهم) اي المؤمنين (في الوعيد) حيث قال نوله ماتولى ونصله جهنم فيلزم ان يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً والا لم يجمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد اذ لايحسن الجمع بين حرام وحلال في وعيد بان يقول مثلا ان زنيت وشربت الماء عاقبتك (٢) واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لاواسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لان سبيل الشخص هو مايختاره من القول او الفعل او الاعتقاد (وهو) اى هذا الاحتجاج المأخوذ من هذه الاية الكريمة (ظني) لانه معترض عليه بوجوه كثيرة ، منها ان الآية تدل على نقيض المطلوب لان مفهومها وجوب اتباع سبيل المؤمنين وسبيلهم التمسك بالدليل (٣) لا بالاجماع فلا يجب التمسك بالاجماع ويؤيده ان السبيل فى اللغة الطريق فاطلاقه على الدليل اولى واقرب من اطلاقه على الاتفاق لمشاركته الطريق فى الايصال ، ومنها ان منطوق الآية تحريم اتباع غير سبيلهم وهو لايستلزم وجوب اتباعهم لثبوت الواسطة وهى ترك الاتباع لسبيلهم ولغير سبيلهم (٤)

السبيل لغة هو الطريق الذي يمشي به وقد تعذرت ارادته هنا فتعين الحمل على المجاز وهو اما قول أهل الاجماع أو الدليل الذى لأجله أجمعوا والثانى أولى لقوة العلاقة بينه وبين الطريق وهو كون كل واحد منهما موصلا الى المقصد . وأجاب المصنف يعني البيضاوي بان السبيل أيضاً يطلق على الاجماع لأن أهل اللغة يطلقونه على مايجتازه الانسان لنفسه من قول أو فعل ومنه قوله تعالى « قل هذه سبيلي » واذا كان كذلك فحمله على الاجماع أولى لعموم فائدته فن الاجماع يعمل به المجتهد والمقلد وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد اه (١) أى نجعله ولياً لما تولاه من الضلال بان نخذله ونخلي بينه وبين مااختاره اه كشاف (٢) كان الاحسن في التمثيل أن يقول ان شربت الخمر وشربت الماء أو ان أكلت الخنزير وشربت الماء عاقبتك لما بين الشربين أو الاكل والشرب من المناسبة التى ليست بين الزنا وشرب الماء اه (٣) وقد اجيب عنه بان اتباع غير الدليل داخل في مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أي مخالفة حكمه وحينئذ يلزم التكرار اه تلويح معنى يقال هو من عطف الخاص على العام اه (٤) ان قيل المراد عند وجوب الاتباع للسبيل وذلك عند تضيق الحادثة كما في غيره من سائر الأدلة ومن يقول ان التروك أفعال يقول هو متبع لغير سبيل المؤمنين فلا يتأتى عنده الواسطة قال الرمي واجيب بان ترك الاتباع الخ سيلان

المومنين الا تان كما فسر الصراط المستقيم بذلك ويدل له سبب نزول الآية فانه أخرج الترمذى ان الآية نزلت في بشير بن ابيرق لما سرق متاع رفاعة بن زيد فظهرت عليه السرقة فحق بمكة قال البغوى وارتد عن الدين فنزلت فيه الاية « ومن يشاقق الرسول » أى يخالفه أو يراد بسبيل المؤمنين ترك مشاقة الرسول كما دل له السياق والمصنف سيأتي بقريب من هذا

اشارة الى أن حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين وان كانت أعم من وجوب اتباع سبيلهم لان ترك اتباع سبيلهم اتباع لغير سبيلهم بحسب المفهوم لكن لاتخرج بحسب الوجود عن اتباع غير سبيلهم لأن ترك اتباع سبيلهم اتباع لغير سبيلهم اذ معنى السبيل مايختار الانسان لنفسه من قول أو فعل كذا في حاشية السعد وأما بعضهم فذكر أن عدم الواسطة مبنى على قول من يقول بان التروك أفعال (قوله) بوجوه كثيرة ذكرها السعد قال وجه الانفصال عنها مذكور في أحكام الآمدي (قوله) لابالاجماع ، الاولى لاالاجماع اذ زيادة الباء تقتضي بان المجمعين تمسكوا بالاجماع وليس ذلك هو المراد بل المراد ان سبيلهم ليس هو اجماعهم كما هو مراد المستدل بل تمسكهم بالدليل ولهذا قال المؤلف عليه السلام فيما بعد وأقرب من اطلاقه أي السبيل على الاتفاق والله أعلم (قوله) لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع الخ ، قد أجاب عن هذا بعضهم بقريب من جواب السعد المتقدم حيث قال . واجيب بان ترك اتباعهم بالكلية غير سبيلهم وزاد هذا البعض جواباً آخر حيث قال وبان قول القائل لاتتبع غير سبيل الصالحين لايفهم منه في العرف سوى الأمر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال لاتتبع غير سبيلهم ولاتتبع سبيلهم كان ركيكا وصرح بمثل ذلك الامام المهدي والدوارى عليهم السلام

(قوله) والاعتاق والكفارة ، لفظ السعد في الكفارة اه (قوله) وصرح بمثل ذلك الامام المهدي الخ ، قال الاسنوى وفيه نظر

(قوله) وأقواها ، أي أقوى وجوه الاعتراض وانما قال أقواها لما ذكره السعد من أن جواب الآمدي عنه بانه تخصيص من غير دليل ضعيف فلذا لم يجب عنه المؤلف عليه السلام بل جعل الاعتراض به قادحاً لكن قد ذكر المؤلف عليه السلام الاعتراض بوجهين سابقين لم يذكرها السعد ولم يقدح فيهما المؤلف بل قد عرفت مما نقلناه جواب الثاني منهما والله أعلم (قوله) لاحتمال التخصيص ، يعني يحتمل وجوهاً من التخصيص لجواز أن يريد الخ (قوله) وترك مشاقته ، هكذا ذكره السعد واعترضه في الجواهر بان تفسير سبيل المؤمنين بترك المشاقة يلزم منه أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين عبارة عن مشاقة الرسول فيكون قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين بعد قوله ومن يشاقق الرسول محمولا على الاعادة لاعلى الافادة فيكون تأكيداً لاتأسيساً (قوله) والتمسك بالظاهر ، يعني التمسك في وجوب العمل بالظواهر كاخبار الآحاد (قوله) لايخلو عن قدح ، لم يذكر المؤلف عليه السلام في باب الاخبار الا الدليل المعتمد وهو الاجماع ولم يتعرض الادلة المقدوح فيها من الظواهر ولذا لم يقل لايخلو عن قدح كما سيأتى . وأما ابن الحاجب فقد ذكر فيما يأتى الأدلة المقدوح فيها من الظواهر حيث قال واستدل بظواهر مثل «فلولا تقرأن الذين يكتمون ان جاءكم فاسق» ثم قال وفيه بعد . وبيان ذلك يعرف في موضعه « نعم » المؤلف عليه السلام قدح في أدلة وجوب العمل بالآحاد في الدليل العقلي فقط (قوله) لزم الدور ، بخلاف التمسك بالظواهر على حجية القياس فانه لايلزم منه الدور لأن حجية الظواهر لم تثبت بالقياس « قال السعد » نعم لو اعترض بان حجية الاجماع أصل كلي فلا يثبت بالظواهر كان ورود النقض بالقياس ظاهراً للاحتجاج عليه بالظواهر مع ان حجيته أيضاً أصل كلي وأما المؤلف عليه السلام فانه أورد هذا الاعتراض أعني كون حجية الاجماع أصل كلي فلا يثبت بالظواهر وكأنه مبنى على تزييف ماذكره السعد لأن حجية القياس تثبت بالاجماع وهو قاطع عنده وأما الظواهر التي أوردها فيما سيأتي على حجية القياس فقد زيفها المؤلف عليه السلام كما زيفها ابن الحاجب أيضاً والله أعلم (قوله) ومن الأدلة المعتمدة ، لعله أراد المعتمد عند من استدل به وأما المؤلف عليه السلام فقد ضعفه كما يأتي وكذا الامام المهدي عليه السلام فلو قال ومن الأدلة التي لاتفيد القطع لكان أولى

واقواها قوله (لاحتمال التخصيص) لجواز ان يريد سبيلهم فى مطاوعة الرسول ﷺ وترك مشاقته اوفي مناصرته اوفى التأسي به فى الاعمال اوفيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان بالله وبرسوله واذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع(١) لان غيره من ادلة التمسك لايخلو عن قدح فلو أثبت حجية الاجماع به لزم الدور ، وإثبات الاصل الكلي بدليل ظنى لايجوز «ومن الادلة المعتمدة» (٢)

---

(١) ولولا الاجماع لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتاً للاجماع بما لايثبت حجيته الا به فيكون دوراً اه عضد (٢) قال الجلال الاسيوطي في الاتقان في النوع الثامن والخمسون في بدايع القرآن بعد ان عدد أمثلة مما جاءت التورية في الكتاب العزيز ومن ذلك قوله تعالى بعد ان ذكر أهل الكتاب من اليهود والنصارى حيث قال « ولئن أتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية ماتبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم » ولما كان الخطاب لموسى من الجانب الغربي وتوجهت اليه اليهود وتوجهت النصارى الى المشرق كان قبلة الاسلام وسطاً بين القبلتين « قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا » أي خياراً وظاهر اللفظ يوهم التوسط مع مايعضده من توسط قبلة المسلمين ، صدق على لفظ وسط هاهنا أن يسمي تعالى به أن يكون من أمثلة التورية « قلت » وهي مرشحة بلازم المورى عنه وهو قوله « لتكونوا شهداء على الناس فانه من لوازم كونهم خياراً أي عدولا والاتيان قبلها من قسم المجردة اه

(قوله) ومن الأدلة المعتمدة ، أقول قال المحشي مراد المصنف أنها معتمدة عند من استدل بها وأما هو فسيأتي له تضعيف الاستدلال بالاية

فان اتباع الغير هو اتيانه بمثل فعله لكونه أتى به فمن ترك اتباع سبيل المؤمنين لأجل أن غير المؤمنين تركوه كان متبعاً غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع سبيل المؤمنين فلا يكون متبعاً لأحد وحينئذ فلا يجب الوعيد اه . هذا غير مستقيم لأن مضمونه ان التارك لم يقل بان الاجماع حجة وليس هو المراد لأن غايته أنه مخطي وانما المراد أنه من القائلين بحجية الاجماع وخالف ماأجمعوا عليه ففرق بين المسئلتين أعني القول بانه غير حجة ومخالفة مقتضاه كما ذكره في الفصول والله أعلم اه من خط سيدي احمد بن محمد بن اسحق رحمه الله ح

في اثبات حجية الاجماع قوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا (١) لتكونوا شهدآء على الناس» وتقريره ان الله سبحانه عدل هذه الامة لانه تعالى جعلهم وسطاً وقد قال الجوهري الوسط من كل شيء أعدله ولانه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لابد وان يكون عدلا وهذا التعديل للامة وإن لزم منه تعديل كل فرد منها لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن الكل (٢) فنحن نعلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ تجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا، واعترض بان العدالة فعل العبد لانها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المقبحات والوسط فعل الله تعالى لقوله جعلناكم امة وسطا فيكون الوسط غير العدالة لان المعدل لايجعل الرجل عدلا بل يخبر عن عدالته ولو سلم فالمراد تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الانبياء بلغوهم الرسالة كما نص عليه اكثر المفسرين وعدالة الشهود انما تعتبر

---

(١) وسطا أي خياراً وهي صفة بالاسم الذي هو وسط الشيء ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاعواز والاوساط محمية محوطة قال

كانت هي الوسط المحمي فاكتنفت ... بها الحوادث حتى أصبحت طرفا

أو عدولا لأن الوسط عدل بين الاطراف وليس الى بعضها أقرب من بعض اه كشاف، وفي التلويح اما قوله تعالى «وكذلك جعلناكم امة وسطا» الآية فلان العدالة لاتنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لافسق فيه بل هو مأجور ولأن المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولأنه لامعنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين من أي عصر اه (٢) اثبت لمجموع الامة العدالة وهو يقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لأن العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله سبحانه تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولاخفاء في أنها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فيتعين المجموع اه تلويح (*) لعل المراد أنه قد عم كل فرد على جهة الشمول فاذا نفي عن واحد فقد نفي عن الكل أي الكل المجموعي والمعنى أنها تنتفي كلية العموم لخروج هذا الواحد عنها فلا يصدق أنه عم كل فرد لذلك يعني خروج الواحد والله اعلم اه

(قوله) فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه، أقول يلزم من هذا شرطية عدالة المجمعين فيلزم زيادة قيد في رسم الاجتهاد على أنه لايخفى أن الكلام في الاستدلال على حجيته وهذا التقرير للاستدلال على عدالة أهل الاجماع وهو غير محل النزاع و(قوله) فتجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا، متفرع على قوله فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه ولايخفى ان الخطأ لاينافي العصمة فانه قد جاز صدوره عن الانبياء عليهم السلام كما أشرنا اليه في بحث السنة ومنه تعرف ما في قوله فيما يأتي لكنه من الصغائر (قوله) لأنها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المقبحات، أقول سيأتي تحقيق المقام في معنى العدالة في بحث الاخبار حيث ذكر رسمها (قوله) فيكون الوسط غير العدالة، أقول أخرج سعيد بن منصور واحمد والترمذي والنسائي وصححه ابن جرير وابن أبي حاتم وابن حبان والاسمعيلي في صحيحه وصححه عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه واله وسلم في قوله تعالى «وكذلك جعلناكم امة وسطا» قال عدولا وله عدة طرق الى

(قوله) عدل هذه الامة يعني ظاهراً وباطناً لعلمه ببواطن خلقه بخلاف العدالة عندنا في الشاهد فانا لانعتبر فيها الا الظاهر لعدم اطلاعنا على الباطن فاذا كانوا معدلين باطناً وظاهراً لم يقدموا على معصية وفي ذلك كون اجماعهم حجة ذكره الامام الحسن عليه السلام والدواري في شرح الجوهرة «لكن يقال» وان انتفت المعصية عن الامة فمدار حجية الاجماع على انتفاء الخطأ عن الامة ولذا قال المؤلف عليه السلام فيما يأتي وحينئذ تجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا لكن الآية لاتفيد ذلك كما سيشير المؤلف عليه السلام الى ذلك فيما يأتي حيث قال فيحتمل ان الذي اجتمعوا عليه خطأ الخ والله أعلم (قوله) الوسط من كل شيء أعدله، قال تعالى «وقال أوسطهم» أي أعدلهم ذكره المفسرون وقال صلى الله عليه وآله وسلم «خير الامور أوسطها» أي أعدلها ذكره الدواري (قوله) لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن الكل، اعترض هذا في التلويح ولم يجب عنه وقال بعد التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين (قوله) والوسط فعل الله، أي جعلهم وسطاً فعله تعالى ففي العبارة تسامح (قوله) فيكون الوسط غير العدالة، فلا يفسر جعلهم وسطا بالعدالة

وقت اداء الشهادة لاقبلها فتكون الامة عدولا فى الاخرة لافي الدنيا ولو سلم فالخطاب في جعلنا كم للموجودين عند نزول الاية لان خطاب من لم يوجد محال فالاية تدل على ان اجماع اؤلئك حق لكنا لانعلم بقاء جميعهم بأعيانهم الى مابعد وفاة الرسول ﷺ فلا تثبت حجية الاجماع ، سلمنا لكن المراد بالعدالة اجتناب الكبائر فقط فيحتمل أن الذي اجتمعوا عليه خطأ لكنه من الصغائر (١) فلا يقدح ذلك فى عدالتهم ، سلمنا ان كل مااجمعوا عليه حق لكن لادلالة فى الاية على وجوب الاتباع ، والمجتهد لايلزم ان يتبع كل ماكان حقاً فى نفسه (٢) بدليل أن المجتهد لايتبع مجتهداً آخر وإن قلنا (٣) أن كل مجتهد مصيب (و) من الادله على كون الاجماع حجة وهو الدليل المعمول عليه ماتواتر معنى (٤) عن الرسول ﷺ وحصل العلم به

---

(١) ولأن العدالة لاتنافي الخطأ في الاجتهاد الخ ماتقدم عن التلويح (٢) الضمير في نفسه لعله يعود الى كل ماكان ولعل المراد ان المجتهد لايلزم ان يتبع كل ماكان حقاً في نفس الأمر بل ماظنه حقاً بحسب ماأداه اليه اجتهاده وان لم يكن حقاً في نفس الأمر اه (٣) لم يوجد الواو في نسخة صحيحة اه (٤) وهو انه جاء روايات كثيرة والآحاد وان لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك كما في شجاعة علي وجود حاتم اه عضد

أبي سعيد وثبت مرفوعاً أيضاً من حديث أبي هريرة ومرفوعاً عن ابن عباس رضى الله عنه وغيره والتفسير المرفوع لايعارضه شيء (قوله) فتكون الامة عدولا في الاخرة ، أقول الاخرة ليست دار تكليف ولاعمل حتى يتصف من مات فاسقاً بالعدالة في الاخر بل كل يبعث على مامات عليه من خير أوشر وكأنه لذلك بادر الى التسليم فقال ولو سلم فالخطاب في جعلنا كم للموجودين حال نزول الاية ولكنه لايخفى أنه يلزم منه القول بعدالة الصحابة جميعاً ولا يرتضيه المصنف ومن تبعه كما يأتى على أنه لايوافقه ماأخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن جابر ابن عبد الله رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه واله وسلم قال « أنا وامتى يوم القيامة على كوم مشرفين على الخلائق مامن الناس امة الا ودأنه منا ومامن نبي كذبه قومه الا ونحن شهداء أنه بلغ رسالات ربه » فانه ظاهر في عمومه للامة كلها على أن هذا البحث مبنى على أنه يشترط في الشهود عند الله العدالة كما يشترط عند حكام الدنيا وهذا لادليل عليه الاقياس الرب على العبد في أحكامه ثم أنه قد ثبت في تفسير الاية ان الامة شهداء على بعضهم بعض في الدنيا فاخرج ابن أبي شيبة والطيالسى واحمد والبخارى ومسلم وغيرهم عن أنس رضى الله عنه أنه مر على النبي صلى الله عليه واله وسلم بجنازة فاثنوا عليها خيراً فقال « وجبت وجبت وجبت » ثم مر عليه باخرى فاثنوا عليها شراً فقال صلى الله عليه واله وسلم « وجبت وجبت وجبت » فسأله عمر عن ذلك فقال « من أثنيتم عليه خيراً وجبت له الجنة ومن أثنيتم عليه شراً وجبت له النار ، أنتم شهداء الله في الأرض أنتم شهداء الله في الارض » زاد الحكيم الترمذى ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « وكذلك جعلناكم امة وسطا » لتكونوا شهداء على الناس » وفي هذا المعنى عدة روايات مرفوعة (قوله) وهو الدليل المعمول عليه ماتواتر معنى عن الرسول صلى الله عليه واله وسلم ، أقول قال الاسنوى ضعف هذا الوجه الامام فقال التواتر المعنوى بعيد لأنا لانسلم أن مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر وبتقديره فهو انما

(قوله) عدولا في الآخرة ، وأجاب في شرح الجوهرة بان الله قد جعلهم عدولا ولو كان المراد في الآخرة لقال وسنجعلكم عدولا « قلت » يجاب عن هذا بانه مثل « ونفخ في الصور » ، واجيب أيضاً بان العدالة اذا لم تثبت لهم قبل الموت لم تثبت بعده (قوله) بقاء جميعهم ، أي بقاء الموجودين عند نزول الآية و(قوله) الى ما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لينعقد الاجماع بهم اذا كان المخاطبون باقين جميعاً (قوله) خطأ لكنه من الصغائر ، يقال الخطأ ليس بمعصية على المختار والامام المهدى عليه السلام وشارح الجوهرة ذكرا احتمال الصغيرة ولم يذكرا الخطأ وفي التلويح ذكر الخطأ ولم يتعرض للصغيرة (قوله) والمجتهد لايلزم ان يتبع ماكان حقاً في نفسه ، فيجوز أن يجتهد في حكم مخالف للاجماع على هذا (قوله) وان قلنا ان كل مجتهد مصيب ، وقد يجاب بانه مصيب بالنظر الى نفسه وأما بالنسبة الى المجتهد الآخر فلا

(قوله) ليس بمعصية على المختار ، لاكبيرة ولاصغيرة اه ح

من عصمة جماعة هذه الامة عن الخطأ وان الحق لايخرج عنها الى يوم القيامة فمن ذلك قوله عليه السلام (لن تجتمع امتى) على ضلالة ابداً فعليكم بالجماعة فان يد الله على الجماعة ، أخرجه الطبراني(١) في الكبير عن ابن عمر ، وقوله ﷺ (لن تزال(٢) طائفة)من امتى ظاهرين على الحق لايضرهم من خذلهم وفارقهم حتي يأتي أمر الله رواه الروياني (٣)وابن عساكر (٤) عن عمران بن الحصين ، وقوله ﷺ (يحمل هذا العلم)من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين

---

(١) الطبراني أبو القسم سليمان بن احمد بن موسى اللخمي المعمر جاوز المائة وهو من الموسعين في التصنيف ومامات حتى طبقت مصنفاته الارض توفي سنة ٣٦٠ اه من خط العلامة الصفي الجنداري رحمه الله (٢) يلزم منه كون العلماء المتفقين على حكم في كل عصر على الحق بناء على أن المراد من الطائفة العلماء على ماهو المتبادر منه في عرف المتشرعة على مامر ويلزم منه بعد هذا الحمل أن يكون في جميع الاعصار طائفة من العلماء وليس كذلك اما عند من جوز خلو الزمان غالباً من المجتهد فظاهر وأما عند من لم يجوزه فلانه لايلزم عنده تعدد المجتهد الان يقال المقصود من الحديث ان دائماً يوجد من علماء دين محمد صلى الله عليه واله وسلم من كان على الحق اه ميرزاجان (٣) الروياني الحافظ عبد الواحد بن اسمعيل صاحب المسند والبحر في الفقه وغيره توفي سنة ٣٠٧ اه من خط العلامة الجنداري (٤) ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله جمع مالم يتفق لغيره مع زهد وورع لم تفته التكبيرة الاولى في الصف الأول أربعين سنة توفي سنة ٥٦٩ اه من خط الجنداري

يفيد الظهور لأن القدر المشترك الثابت انما هو بالثناء على الامة ولايلزم منه امتناع الخطأ عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد في كل الأحاديث انتهى (قوله) لن تجتمع امتى على ضلالة ، أقول قال في التلويح وجه الاستدلال ان عموم النص ينفي وجود الضلالة والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ماأجمعوا عليه حقاً لاتجوزمخالفته انتهى « قلت » لايخفى أن الخطأ ليس بضلالة ولا معصية قال الله تعالى ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به وقال صلى الله عليه وآله وسلم « رفع عن امتى الخطأ » وان الضلالة في القرآن هي الكفر ، « اشتروا الضلالة بالهدى حقت عليهم الضلالة قل من كان في الضلالة » فالحديث كغيره من الاحاديث الدالة على أن الامة لاترجع كلها الى الكفر فالعجب من قول السعد والخطأ ضلالة والانبياء عليهم السلام غير معصومين عنه مما تعرف به أنه انما ينفى اجتماع الامة على الضلالة وهو اجتماعهم على الكفر أنهم استدلوا على امتناع ارتداد الامة بهذه الاحاديث التى نفي فيها اجتماع الامة على الضلالة (قوله) لن تزال طائفة من امتى ظاهرين على الحق ، أقول الذى يفيده الحديث وما في معناه أنه لايزال في هذه الامة طائفة على الحق والتمسك به وهو ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن تبعه ولايلزم من ذلك اجتماع أفرادها ولادليل عليه من الحديث بل قد يكون في كل قطر أقوام أو أفراد أو فرد بل قد يكون في الامة فرد واحد على الحق كما فسر قوله تعالى « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » بالواحد

(قوله) عصمة جماعة هذه الامة عن الخطأ ، أما ماذكر فيه لفظ الضلالة ففيه ماعرفت (قوله)لن تجتمع امتى على ضلالة ، وجه الاستدلال ان عموم النص ينفي وجود الضلالة والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ماأجمعوا عليه حقاً لاتجوز مخالفته كذا في التلويح واعترض بانا لانسلم أن الخطأ المظنون ضلالة (قوله) الروياني ، بضم الراء وسكون الواو وبعدها ياء نسبة الى رويان بلد من طبرستان كذا نقل

(قوله) اما ماذكر فيه لفظ الضلالة ففيه ماعرفت ، لعله يريد مامر له من قوله لكن يقال وان انتفت المعصية الخ في القولة التى أولها عدل هذه الامة من أن مدار حجية الاجماع على انتفاء الخطأ وهو أخص اه ح عن خط شيخه

رواه زيد بن علي (١) في مجموعه عن آبائه عن علي عليه السلام عنه ﷺ ، وقوله ﷺ (من فارق الجماعة) شبراً (٢) فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه أخرجه أحمد بن حنبل (٣) وابو داود والحاكم (٤) في مستدركه عن أبي ذر (ونحوه) أى نحو ماذكرناه من الاحاديث النبوية ، فمن ذلك ماأخرجه ابو داود عن أبي مالك الاشعري عنه ﷺ أنه قال إن الله قد اجاركم من ثلاث خلال أن لايدعو

---

(١) وصححه الامام احمد وابن عبد البر وغيرهما قال الامام أبو طالب المكي الغالون هم المجاوزون للسنن والآثار والمبطلون هم المبتدعون للرأى والقياس والجاهلون هم الشاحطون من الصوفية الضلال فعدول كل خلف من اتبع سنة صالحي من سلف ولم يبتدع في الدين ولااتخذ وليجة دون طريق المؤمنين وهم رواة الاخبار وحملة الآثار من المحدثين والمفسرين وفقهاء المسلمين قال الامام النووى في التهذيب وهذا اخبار منه صلى الله عليه وآله وسلم بصيانة العلم وعدالة ناقليه وان الله يوفق له في كل عصر خلفاً من العدول يحملونه وينفون عنه التحريف ومابعده وقد وقع ذلك كذلك والحمد لله وهذا من أعلام نبوته صلى الله عليه وآله وسلم (٢) وفي رواية قيد شبر اه وقوله ربقة الاسلام هي قطعة الحبل اه نجرى (*) في سنن النسائي للسيوطي رحمه الله تعالى الربقة في الأصل عروة في حبل يجعل في عنق البهيمة أو يدها تمسكها فاستعارها للاسلام يعني مايشد به المسلم نفسه من عرى الاسلام أى حدوده وأحكامه وأوامره ونواهيه اه (٣) توفي احمد سنة ٢٤٢ وقوله وأبو داود توفي أبو د ود سنة ٢٧٥ اه من خط العلامة الجنداري رحمه الله (٤) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري ابن البيع صاحب التصانيف مات سنة ٤٠٥ اه من خط الجنداري رحمه الله

(قوله) أجاركم الله من ثلاث خلال ان لايدعوا عليكم نبيكم الخ ، لازائدة في الثلاث الخلال والله أعلم

(قوله) رواه زيد بن علي في مجموعه ، أقول الحديث صححه ابن عبد البر ، وروى عن احمد أنه قال هو حديث صحيح وأطال السيد محمد في العواصم الكلام عليه وما قيل فيه من أنه مرسل وغير ذلك ثم قال وتصحيح احمد وابن عبد البر وترجيح العقيلي لاسناده مع امامتهم واطلاعهم يقضي بصحته أو حسنه الا أنه بعد هذا دليل على عدالة نقلة العلم لا على الاجماع الذى هو محل النزاع ولذا قال أيضاً في العواصم وهو دال على المقصود من تعديل حملة العلم المعروفين بالعناية فيه حتى يتبين جرحهم ، وبهذا تعرف أن الدليل في غير محل النزاع وانما هو دليل على عدالة حملة العلم من مجتهد ومقلد على أنه قد نوزع في دلالته على ذلك بانه ان حمل على أنه خبر فهو غير صادق لوجود من ليس بعدل في حملة العلم فهو محمول على انه خبر بمعنى الامر أى ليحمل هذا العلم من كل خلف عدوله فلا يكون دليلا على عدالة حملة العلم بل امر بانه لايحمله الا العدول واجيب عنه بانه يكون خبراً وان وجد في حملة العلم مجروح فهو مخصص من الخبر (قوله) من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ، أقول لايصح أن يراد بالجماعة هنا هذا الاجماع الذى فيه النزاع لأن مفارقته هي عدم العمل بعد تقرره ولايكفر مخالفه لأنه ليس بقطعي الامكان للخلاف في امكانه ولاقطعي العلم به لو امكن للخلاف في امكان العلم به ولا قطعي ثبوت النقل للخلاف في امكان نقله ولاقطعي الحجة لما عرفت مما نحن بصدده واذا عرفت هذا علمت أنه لايصح حمل الحديث عليه أصلا بل المراد بمفارق الجماعة من فارق جماعة أهل الاسلام بالردة والخروج عن ملة الاسلام

عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً وأن لا يظهر اهل الباطل على اهل الحق(١) وأن لاتجتمعوا على ضلالة. وابن أبي عاصم عن انس أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال إن الله قد أجار امتي أن تجتمع على ضلالة (٢) والترمذى (٣) عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لاتجتمع أمتي على ضلالة ويد(٤) الله تعالى على الجماعة من شذ شذ الى النار، وابن ماجة (٥) عن أبي هريرة انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لاتزال طائفة من امتي قوامة على أمر الله لايضرها من خالفها، والحاكم فى مستدركه عن عمر أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لاتزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتي تقوم الساعة، واخرج أيضاً عن عمر انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لايزال هذا الدين قائماً تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة، والبخاري ومسلم (٦) عن المغيرة انه ﷺ قال لاتزال طائفة من امتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون (٧)، ومسلم والترمذى وإبن ماجه عن ثوبان عنه ﷺ انه قال لاتزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لايضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك، ومسلم عن عقبة بن عامر أنه ﷺ قال لاتزال عصابة (٨) من امتي يقاتلون عن أمر الله قاهرين لعدوهم لايضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك، واحمد فى مسنده وابو داود والحاكم فى مستدركه عن عمران بن حصين انه ﷺ قال لاتزال طائفة من امتى يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتي يقاتل آخرهم الدجال، واحمد وابن جرير (٩) عن أبي هريرة أنه ﷺ قال لاتزال بهذا الامر عصابة (١٠) على الحق لايضرهم من خالفهم حتى يأتيهم أمر الله وهم على ذلك، ومسلم عن جابر بن

---

(١) الظاهر ان المراد نفى دوام هذا الظهور أو على جميع أهل الحق حتى تنطمس آثاره وتخفى أنواره لانفى ذلك عن الجميع وفي كل حين فان الواقع بخلافه وكفى باستيلاء يزيد وحزبه على سبط الرسول وأشياعه اه من أنظار سيدى ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره اه (*) في حاشية مالفظه لعله يريد بالحجج بحيث يجهل الحق والا ناقض مارواه أمير المؤمنين عليه السلام وغيره عنه صلى الله عليه وآله وسلم ما اختلفت امة بعد نبيها الاظهر أهل باطلها على أهل حقها اه (٢) ضعيف اه جامع صغير (٣) أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الحافظ الضرير توفي سنة ٢٧٩ اه من خط العلامة الجنداري (٤) قال المناوى أى حفظه وكلائته عليهم يعنى ان جماعة أهل الاسلام في كنف الله فاقيموا اين ظهرانيهم ولاتفارقوهم قوله من شذ أى من خرج من السواد الأعظم في الحلال والحرام الذى لم تختلف فيه الامة فقد زاغ عن سبيل الهدى وذلك يؤديه الى دخول النار اه وحسنه السيوطي (٥) محمد بن يزيد بن ماجة القزويني الحافظ مات سنة ٢٧٣ اه (٦) مات البخارى سنة ٢٥٦ ومات مسلم ٢٦١ اه من خط العلامة صفى الدين الجندارى (٧) قال البخارى وغيره هم أهل العلم اه (٨) في القاموس والعصبة بالضم من الرجال والخيل والطير ما بين العشرة الى الاربعين كالعصابة بالكسر اه (٩) هو محمد بن جرير الطبرى صاحب التفسير الجامع والتاريخ الواسع وكتاب طرق خبر الغدير توفى رحمه الله سنة ٣١٠ اه (١٠) في نسخة ظاهرين الخ اه

سمرة عنه ﷺ أنه قال لن يبرح (١) هذا الدين قائماً تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة (٢) ، وابن عساكر عن جابر ، وابن قانع وابن عساكر وابن حبان عن قتادة عن أنس أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لاتزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة ، وأبو داود الطيالسي وعبد بن حميد عن زيد بن أرقم عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لاتزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يأتي أمر الله ، واحمد بن حنبل عن زيد بن ارقم عنه ﷺ أنه قال لاتزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين ، وأبو داود الطيالسي والحاكم عن عمر عنه ﷺ أنه قال لاتزال طائفة من امتي على الحق منصورين حتى يأتي أمر الله ، والطبراني في الكبير عن جابر بن سمرة عنه ﷺ أنه قال لايبرح هذا الدين قائماً تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة ، وأخرج أيضاً عن معوية عن زيد بن أرقم لاتزال اناس من امتي يقاتلون على الحق حتى يأتيهم الامر ، والبخاري ومسلم واحمد عن معوية عنه ﷺ أنه قال لاتزال طائفة من امتي قائمة بامر الله لايضرهم من خذلهم ولامن خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس ، ومسلم واحمد عن جابر عنه ﷺ أنه قال لاتزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم صل بنا فيقول لاان بعضكم على بعض أمير، تكرمة لهذه الامة ، والترمذي وابن عباس عنه ﷺ أنه قال يد الله على الجماعة وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال اثنان خير من واحد (٣) وثلاثة خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة فعليكم بالجماعة فان يد الله على الجماعة (٤) ولن يجمع الله عز وجل امتي الا على هدى ، وأخرج احمد عن رجل عنه ﷺ أنه قال أيها الناس عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة ، واخرج الحاكم في مستدركه وابن جرير عن ابن عمر والحاكم ايضاً عن ابن عباس عنه ﷺ أنه قال لايجمع الله عز وجل أمر امتى على ضلالة ابداً

---

(١) أي بسبب مقاتلة هذه الطائفة عليه الى قرب قيام الساعة اه شرح الجامع (٢) صحيح اه جامع صغير (٣) يعني هما أولى بالاتباع وأبعد من الابتداع فالزموا الجماعة فان الله لم يجمع امتي أي امة الاجابة الا على هدى أي حق وصواب ولم يقع قط أنهم اجتمعوا على ضلالة وهذه خصوصية لهذه الامة ومن ثم كان اجماعهم حجة رواه احمد عن أبي ذر الغفاري قال الشيخ حديث صحيح اه من شرح الجامع الصغير (٤) فيه أي في الحديث عليكم بالجماعة فان يد الله على الفسطاس ، الفسطاس المصر الجامع ويد الله كناية عن الحفظ والدفاع عن أهل المصر كأنهم خصوا بواقيه وحسن دفاعه ، ومنه الحديث الآخر يد الله مع الجماعة أي ان الجماعة المتفقة من أهل الاسلام في كنف الله ، وواقيته فوقهم وهم بعيد من الأذى والخوف فأقيموا بين ظهرانيهم اه نهاية

إتبعوا السواد الاعظم(١)يد الله على الجماعة من شذشذ في النار(٢)، وأخرج الطبراني في الكبير عن عرفجة(٣)عنه ﷺ أنه قال يد الله على الجماعة والشيطان مع من خالف الجماعة يركض ، وأخرج الطبراني في الكبير عن ابن عباس عنه ﷺ أنه قال من فارق المسلمين قيد شبر(٤)فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن مات وليس عليه إمام فميتته جاهلية ، واخرج الحاكم في مستدركه عن معوية عنه ﷺ أنه قال من فارق الجماعة شبراً دخل النار ،والنسائي عن جذيفة عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال من فارق الجماعة شبراً فارق الاسلام،والنسائي وابن حبان في صحيحه(٥)عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال سيكون بعدى هنات وهنات فمن رأيتموه فارق الجماعة أويريد ان يفرق امة محمد كائناً من كان فاقتلوه(٦)فان يد الله على الجماعة وان الشيطان مع من فارق الجماعة يركض وغير ذلك مما بلغ في الكثرة مبلغاً عظيماً «احتج »المخالفون

(١) في القاموس وفيه عليكم بالسواد أي جملة الناس ومعظمهم الذين يجتمعون على طاعة السلطان وسلوك النهج المستقيم اه (٢) في القاموس شذ يشذ ويشذ شذاً وشذوذاً اذا انفرد عن الجمهور اه (٣) هو عرفجة بن أسعد وهو الذي اصيب أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفاً من فضة فأنتن فأمر النبي صلى الله عليه واله وسلم أن يتخذ ذلك من ذهب هذه رواية أبي داود وفي رواية ان المتخذ طرفة بن عرفجة اه الكلاب كغراب موضع وماء له يوم، كذا في القاموس اه (٤) قال في القاموس وقيد رمح بالكسر وقاد رمح قدره اه (٥) واحمد بن حنبل عن عرفجة بن شريح اهشرح جامع (٦) في النهاية فيه «سيكون بعدى هنات وهنات فمن رأيتموه يمشى الى امة محمد ليفرق جماعتهم فاقتلوه » أي شرور وفساد يقال في فلان هناة أي خصال شر ولايقال في الخير ،وواحدها هنت وقد تجمع على هنوات وقيل واحدها هنة تأنيث هن وهو كناية عن كل اسم جنس ومنه حديث سطيح يكون هنات وهنات أي شدائد وامور عظام اه (*) قال العلقمي في رواية مسلم فاضربوه بالسيف قال النووي فيه الأمر بقتال من خرج على الامام أو أراد تفريق كلمة المسلمين ونحو ذلك فنهي عن ذلك فان لم ينته قوتل فان لم يندفع شره الا بقتله فقتل كان هدراً اه من شرح الجامع

(قوله) وغير ذلك مما بلغ في الكثرة مبلغاً عظيما ، أقول كان على المصنف أن يبين وجه الدلالة وكأنه يراه واضحاً والذى دلت عليه الأحاديث التي ساقها أن الامة لاتجتمع على ضلالة وهي أربعة أحاديث وخامسها الذى أشار اليه في المتن وقد عرفت معنى الضلالة وانه لادلالة في نفيها على محل النزاع ثم نفي اجتماعهم على ضلالة لايدل على اجتماعهم على الحق « نعم » أنهم مجتمعون على الهدى وهو الاسلام وحديث لن يجمع الله امتى الا على هدى لم ينسبه الى شيء من كتب الحديث والهدى هو الاسلام « فمن اتبع هداى فلا يضل ولايشقى ، فمن تبع هداى فلا خوف عليهم » الآية فسر بالرسول والكتاب ومتبعهما هو المؤمن ولذا قابله تعالى بقوله « والذين كفروا وكذبوا بآياتنا » الآية وقابل الاولى بقوله « ومن أعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ومعنى الحديث مستفاد من مفهوم لن تجتمع امتى على ضلالة وهي الكفر دلت أنها لاتزال طائفة ظاهرة على الحق ولاتزال طائفة يقاتلون عليه وليس فيه دليل على المدعى كما عرفت قريباً وحينئذ تعرف أنها لم تواتر الأحاديث تواتراً معنويا على معنى واحد

(قوله) ومن مات وليس عليه امام ، يعنى لم تثبت عليه طاعته بل عصاه وترك متابعته كذا نقل واذا ترك متابعته كان وجود الامام في حقه كالعدم فيصدق أنه ليس عليه امام

بوجهين (قالوا) اولا قال الله تعالى « ونزلنا عليك الـكتاب (تبياناً لـكل شيء) »
فلا نرجع في تبيان الاحكام إلا اليه والاجماع غيره وقالوا ثانياً قال الله تعالى «فان تنازعتم
في شيء (فردوه الى الله) والرسول فلا مرد الى غير الـكتاب والسنة ، الجواب
عن الاول لانسلم أن المراد ماذكروه لان كون القرآن تبياناً لـكل شيء لاينافي كون
غيره تبياناً لبعض الاشياء(١) أو لـكلها والا لزم ان لاتكون السنة دليلا بعين ماذكر
والخصم لايقول به ، واعترض بأن تبيان المبين محال فيحصل التنافي ، واجيب بان
كل واحد يكون تبياناً على سبيل البدل فلا يلزم بيان المبين والا امتنع العمل بالسنة ،
والحق ان الادلة الشرعية كلها معرفات مبينات للاحكام الشرعيـة ولا امتناع في
اجتماع المعرفات والمبينـات على مبين واحـد وانمـا الممتنع اجتماع العلل المؤثرة
الحقيقية المستقلة على معلول واحد بالشخص ، وعن الثاني بأن الرد الى الاجماع رد
الى الـكتـاب والسنة لوجوب كون الاجماع مردوداً اليهما لـكونهما سنده فهما
اصل له وبأن الاية دلت على عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه ولا تنازع فيما
اجمع عليه (و) ان سلم ماذكروه في الايتين كان (غايته الظهور) والظاهر لايقاوم القاطع

---

(١) ولا كون الـكتاب تبياناً لبعض الاشياء بواسطة الاجماع اه عضد (*) قال الملاميرزاجان وأراد بقوله يكون غيره أيضاً تبياناً للشيء مايصلح له فلا يلزم تبيـان المبين اذ من المعلوم أن القرآن لايكون تبياناً لـكل شيء بالفعل بل بالنسبة الى البعض انما يكون تبيـاناً بعـد تعمق النظر اه

تقوم به الحجة على المدعى وأنه كما قاله الاسنوي عن الامام أنه ليس فيها الا الثناء على الامة الذي لا يلزم منه امتناع الخطأ (قوله) فان الآية دلت على عدم حجية الاجماع في الحـكم المتنازع فيه ، أقول هو كلام العضد وقد اعترضه صاحب الجواهر فما كان يحسن من المصنف ذكره بعد معرفته أنه معترض فان في الجواهر يلزم أن لايكون الاجماع حجة في الحـكم المتنازع فيه أصلا واللازم باطل قطعاً لان القائلين بحجيته قائلين بحجيته فيه فيلزم كونهم غير محجوجين من قبل المخالف بهذه الآية ولأن الغرض من شرعية الاجماع ليس الا أن يكون حجة في المتنازع فيـه ويرتفع به النزاع فاذا لم يكن الاجماع حجة في المتنازع فيـه أصلا عاد على موضوعه بالنقض ، قال فالاولى في الجواب أن يقـال الرد الى الاجماع رد الى الـكتاب « قلت » ويراد بالـكتـاب ماهو أعم من القرآن

(قوله) لانسلم ان المراد ماذكروه ، وهو أن يكون معنى الآية أن لا يرجع في تبيان الاحكام الا اليه و (قوله) لاينافي كون غيره تبياناً لبعض الأشياء الخ ، اذ ليس في الآية مايفيد حصر التبيان في القرآن فلا ينافي كون غيره بياناً و (قوله) والا لزم الخ ، أي وان لم يمنع كون المراد حصر التبيان في القرآن لزم أن لاتكون السنة دليلا (قوله) والخصم لايقول به ، أي لايقول بعدم كون السنة دليلا (قوله) واعترض ، هذا الاعتراض على قوله لاينافي كون غيره تبياناً (قوله) والحق ، أي الحق في الجواب ان الأدلة الخ ، هـذا اشارة الى ضعف الجواب بكون كل واحـد تبياناً على سبيل البـدل كما ذكر صاحب الجواهر من أنه ان اجتمع تبيانية كل منهما يلزم ان لاتكون التبيانية على سبيل البدل وان لم يكن اجتماعها في التبيانية أصلا يلزم أن يكون تبيانيـة كل منهما منافية لتبيانية الآخر وقد سبق أن كون القرآن تبياناً لاينافي كون غيره تبياناً ثم قال والحق ان الادلة الى آخر ماذكره المؤلف عليـه السلام والله أعلم (قوله) وبأن الآية دلت على عدم حجية الاجماع في الحـكم المتنازع فيه هكذا في شرح المختصر واعترضه في الجواهر بانه يلزم أن لايكون الاجماع حجة في الحـكم المتنـازع فيـه أصلا واللازم باطل قطعاً لأن القـائلين بحجيته قائلون بحجيته في المتنازع فيه فيلزم كونهم محجوجين من قبل المخالف بهذه الآية ولأن الغرض من شرعية الاجماع ليس الا أن يكون حجة في المتنـازع ولا يرتفع به النزاع فاذا لم يكن الاجماع حجة في المتنازع فيه أصلا عاد على موضوعه بالنقض ثم قال فالاولى في الجواب أن يقـال الرد الى الاجماع رد الى الـكتاب الى آخر ماذكره المؤلف عليه السلام

﴿مسئلة﴾ في ذكر الخلاف في اجماع العترة وأدلة الفريقين فقالت الزيدية وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري وغيرهم ورواية عن القاضي عبدالجبار (وإجماع العترة حجة) والاكثرون على أنه ليس بحجة والمختار هو الاول لما عليه من الادلة من الكتاب والسنة المتواترة ، أما الكتاب فقوله (بدليل) قوله تعالى « انما يريد الله (ليذهب عنكم) الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً (١) ، وجه الدلالة

---

(١) قال الامام الحسن بن عز الدين رحمهما الله تعالى في القسطاس بعد ذكر هذه الاية ونبذة من الأحاديث المذكورة هنا وذكر ان بعضاً منها متواتر عند كثير لفظاً ومعنى أومعنى عند آخرين وان في ذلك الكفاية لمن أنصف،لالمن حادعن جادة السبيل وتمجرف ، وقال لنا أيضاً قوله صلى الله عليه وآله وسلم أهل بيتى كسفينة نوح الخ فنص على نجاة من اتبعهم ولاينجو الا من هو محق فاقتضى ان جماعتهم معصومة فيكون اجماعهم حجة ، ولنا أيضاً مافي نحوها من الدلالة على ذلك فان نحو تلك الاية وذينك الخبرين مما يؤدى ذلك المعنى فيه كثرة على ماهو مقرر في بسائط كتب الأصحاب على أن فيما قد ذكرناه كفاية لاولي النهى مالفظه ، وقد اعترض الدليل الأول بمثل ان أهل البيت هم أزواجه صلى الله عليه واله وسلم لأنهن اللاتى في بيوته لان أول الاية وآخرها فيهن ، ولو سلم فانما يثبت ذلك في حق علي وفاطمة والحسنين عليهم السلام لأن الخطاب انما وجه اليهم فلا يتم ما أردتم ، ولوسلم فالرجس هو مافحش من المعاصى ، ولوسلم فلا نسلم تناوله للخطأ المعفو عنه ، ولو سلم فلا يقتضى حجية اجماعهم من لدن نزولها الى انقطاع التكليف ، ولو سلم فغايته الظهور وحجية الاجماع أصل ظاهر فلا يثبت بالظاهر،والثانى بانا لانسلم تواتره لالفظاً ولامعنى اذ لم يحصل الجزم بمعناه ، وهب انه حصل لكم فلا يفيدنا ، ولوسلم فلا يقتضى خطأ المخالف لأنه فرع ثبوت المفهوم ولا يقول به ، ولو سلم فغايته الظن ولا يجدى فيما نحن بصدده ، ولوسلم فهو متروك الظاهر لأن مقتضاه خطأ اتباع الكتاب وحده لافادة الواو الجمعية وهو خلاف الاجماع ، ولو سلم فانما يفيد وجوب الاتباع حيث اتفق الكتاب وقول العترة والحجة حينئذ انما هو الكتاب ولو سلم فغايته الظهور فلا يثبت به أصل كلي وللاصحاب أجوبة عن بعض ذلك وليس فيها مايخرج تلك الأدلة عن حيز الظهور الى حيز القطع اه مع اختصار يسير (*) قيل ان كلام الزيدية وغيرهم من الشيعة في الاستدلال بقوله تعالى « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » مضطرب لأنهم أولا قطعوا نصيب النساء من الآية وفيهن السياق ظاهر ،ولهن في ارادة التطهير حق وافر، ولم لايكون كذلك وهن فراش سيد الاوائل والاواخر وأبي الاطهار من خير العناصر ، وثانياً انهم بنوه على خلاف مذهبهم في وجوب وقوع المراد، كما قد رأيته في كثير من المواد فراجع كلامهم ان كنت في شك من هذا الايراد «نعم» في الآية دلالة ظاهرة على مزيد عناية الله باهل البيت عليهم السلام اما كون التطهير قد وقع بمقتضى الآية فلا يلائم مذهبهم بوجه ما وفي الاستدلال بحديث ام سلمة الذى اخرجه الترمذى دليل للمعتزلة وأهل العدل أنه لايجب وقوع مراده تعالى اذ لو كان كذلك لم يقل النبي عليه الصلوة والسلام اللهم ان هؤلاء أهل بيتى فاذهب عنهم الرجس الخ بعد نزول قوله « انما يريد الله » الآية لان رسول الله عليه الصلوة والسلام أعرف من القائلين بوجوب وقوع مراده تعالى وقد قال تعالى « انما يريد الله » الآية فكيف سأله صلى الله عليه وآله وسلم اذهاب

أنه تعالى أخبر مؤكداً بالحصر بإرادته إذهاب الرجس عن أهل البيت وتطهيرهم

الرجس والتطهير بعد الاخبار له بانه تعالى يريد ذلك فافهم هذه النكتة ، وقد ورد على قول من قال بوجوب الوقوع لكل ماأراده تعالى لوازم ليس هذا موضعها وكفى ناصراً في هدم هذه القاعدة أنه لو وجب وقوع كل ماأراده لزم وجود الممكنات كافة دفعة واحدة من كل ماوجوده مراد « والجواب » عن الأول بما أخرج الترمذي في كتابه عن ام سلمة رضى الله عنها قالت نزلت هذه الاية وأنا جالسة على باب بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » وفي البيت رسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم فجللهم بكساء وقال اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقلت يارسول الله ألست من أهل البيت فقال انك الى خير انك من أزواج النبي أخرجه بلفظه ، هذا وفيه دليل على ماقالته الشيعة والزيدية من تعيين أهل البيت عليهم السلام الا أن بعضهم لم يسلك في الاستدلال جادة النظر الصحيح أما أولا فلانه ظن دخول أولاد البطنين في مقتضى هذه الاية بالفحوى ولايخفاك أن الاشارة الى أهل الكساء لايقتضى دخول أولادهم والا كان أولاد علي من غير فاطمة داخلين وهم لايقولون به ، وأما الثاني فالجواب عنه بانه قد يكون بعض المرادات مقيداً بوقت أولازم ليس بشيء بل اقرار بمذهب القائلين بانه لايجب وقوع كل ماأراده تعالى فتدبر ، هذا وأنت قد عرفت أن اجماع آل محمد حجة بلا مرية من أدلة متواردة على مدلول واحد كما جاءت بطرق الخصم فلا يمنع الاستدلال بها على حجية الاجماع منهم الا مكابر مريض العقيدة في أهل البيت عليهم السلام نعوذ بالله من ذلك ، ثم وقفت في الهند على المنتقد من الضلال المختصر من منهاج الاعتدال لأبي العباس ابن تيمية فاذاهو قد ذكر ماقد ذكرته في الخوض على افادة الحديث عدم وقوع كل ماأراده الله تعالى أعنى حديث اللهم ان هؤلاء أهل بيتي الخ قال مالفظه فنقول قوله تعالى « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » الاية كقوله تعالى « يريد الله ليبين لكم والله يريد أن يتوب عليكم » فارادته في هذه الاية متضمنة لمحبته لذلك المراد ورضاه وانه شرعه وليس في ذلك أنه خلق هذا المراد ولا أنه قدره وأوجده والنبي صلى الله عليه واله وسلم بعد نزول الاية قال اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس فلو كانت الاية تتضمن الوقوع ولابد لم يحتج الى الدعاء وهذا على قول القدرية اظهر فان ارادة الله تعالى عندهم لاتتضمن وجود المراد بل قد يريد مالايكون ويكون مالايريد اما على قولنا فالارادة نوعان شرعية تتضمن محبة الله ورضاه كما في الايات وارادة كونية قدرية تتضمن خلقه وتقديره كقوله تعالى « ان كان الله يريد ان يغويكم » « فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً » اه بحروفه والحمد لله اه افاده القاضي العلامة اسحق بن محمد العبدي رحمه الله ، وأقول يندفع ماذكره القاضي بما ذكره الامام الحسن بن علي بن داود قدس سره في وجه الاستدلال بهذه الاية الكريمة بعد ان أورد سؤالا مضمونه ان الارادة اما أن تكون ارادته تعالى فهي تستلزم وقوع المراد أو ارادة عباده فهي لاتستلزمه واوضح ذلك بما أجاب به حيث قال ارادته تعالى لاتخلو اما أن تتعلق بفعله واما أن تتعلق بافعال المكلفين فما تعلق منها بافعال المكلفين كارادته لطاعتهم فلا يكون لها تأثير في تلك الأفعال سوى وقوعها من المكلفين على وجه من دون وجه من كونها طاعة ومعصية وحسنة وقبيحة وواجبة ومندوبة ومحظورة ومكروهة ونحو ذلك من الوجوه والاعتبارات فما هذا شأنه ليس اذا أراده الله تعالى وقع لامحالة بل شأن ذلك وقوعه وعدمه يتوقف على دواعي المكلفين وانتفاء صوارفهم

تطهيراً تاماً وما يريده الله تعالى من أفعاله واقع قطعاً فثبت اذهاب الرجس عنهم

لأن الله سبحانه وتعالى بنى أمر ذلك على التخيير والابتلاء، وماتعلق من ارادته تعالى بافعاله كقوله تعالى « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » الاية فلا محالة يقع ذلك المراد اذ لاصارف للفاعل حينئذ الا ما الله تعالى منزه عنه « كالعجز ونحوه » لأنه قادر لذاته فلاجرم دلت الآية على المطلوب اه ماذكره الامام الحسن من كتابه أسنى العقائد والله أعلم اه وللقاضي محمد بن صالح العلفي رحمه الله هنا كلام جوابا عن إشكال ، حاصله يحتمل ان ارادته تعالى لاذهاب الرجس عنهم وطهارتهم منه مقيدة باختيارهم فلا منافاة بين ارادته لاذهاب الرجس عنهم وعدم حصوله ان لم يختاروه كما ذكرته العدلية في تعلق ارادته تعالى بطاعات العباد وعدم حصولها عنهم ولفظه يقال عليه هذا الاحتمال غير محتمل أصلا فان الارادة لاتكون مقيدة لاختيارهم الا حيث كان متعلقها فعلا للعباد واما اذا كان فعل الله كما في آية التطهير فلا بد من وقوعه كما يدل عليه قوله تعالى « فعال لما يريد » وقوله « واذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له » وقوله « ومن يرد الله فتنته » الاية هذا ما أردنا نقله وهو كلام طويل نفيس اه

(قال) ﴿ مسئلة ﴾ في ذكر الخلاف في اجماع العترة (قوله) ومايريده الله تعالى من أفعاله واقع قطعاً ، أقول اشتهر هنا بحث للقاضي حسن بن محمد المغربي رحمه الله تعالى فقال ، هذا مسلم ولكن يحتمل أن تكون ارادته تعالى لاذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم عنه مقيدة بان يكون ذلك باختيارهم فلا منافاة بين ارادته تعالى لاذهاب الرجس عنهم وعدم حصوله ان لم يختاروه كما ذكرته العدلية في تعليق ارادته تعالى لطاعات العباد وعدم حصولها منهم انه لما كان ارادته تعالى لها منهم مقيدة باختيارهم لم تحصل فتخلف مراده تعالى لعدم طاعة بعضهم لعدم اختيارهم للطاعة ونظير هذا قوله تعالى في غير حق أهل البيت عليهم السلام « والله يريد أن يتوب عليكم ، يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم » لايقال التقييد لادليل عليه لأنا نقول الدلالة عقلية في أن أفعال العباد اختيارية فالتقييد مفهوم عقلي على رأى العدلية فيكون كذلك في اذهاب الرجس وهذا ينقلونه على رأيهم في مسئلة الافعال من القول بانها اختيارية فينظر في تصحيح الاستدلال على العصمة والحجية بآية التطهير انتهى كلامه ورأيته قد سبقه اليه ابن تيمية فانه قال ان آية التطهير مثل قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر » وقوله « يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم والله يريد أن يتوب عليكم » قال فان ارادة الله في هذه الايات متضمنة لمحبته لذلك المراد ورضاه به وانه شرعه للمؤمنين وأمرهم به وليس في ذلك أنه خلق هذا المراد ولا أنه قضاه وقدره ولا أنه يكون لامحالة والدليل على ذلك ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد نزول هذه الاية قال اللهم هؤلاء أهل بيتى فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فسأل الله اذهاب الرجس عنهم والتطهير فلو كانت الاية تضمن اخبار الله انه أذهب الرجس عنهم وطهرهم لم يحتج الى الطلب والدعاء قال وهذا على رأى القدرية والعدلية أظهر فان ارادة الله عندهم لاتتضمن وجود المراد بل قد يريد مالايكون ويكون مالايريد فليس في كونه تعالى مريداً لذلك مايدل على وقوعه وعندهم ان الله قد أراد ايمان أهل الأرض فلم يقع مراده اه « قلت » هذا البحث لازم على قواعد الاعتزال بلا ريب قيل ولكن الحجة دعاؤه صلى الله عليه واله وسلم لهم باذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم ولاريب أن دعاءه صلى الله عليه وآله وسلم مجاب الا أنه قد أورد عليه ابن تيمية أيضاً أن الدعاء بالعصمة من الذنوب والتطهير ممتنع على أصل المعتزلة لأن الأفعال

وطهارتهم عنه الطهارة التامة، والرجس المطهرون(١) عنه ليس الا مايستخبث من الاقوال والافعال ويستحق عليه الذم والعقاب لان معناه الحقيقي لايخلو عنه احدمنهم وليس المراد إذهابه عن كل فرد(٢) لان المعلوم خلافه فتعين أن المقصود اذهابه عن جماعتهم وهو المطلوب

(١) في شرح الغاية لابن جحاف ولايمكن أن يراد بالرجس معناه الحقيقي الذي هو الاقذار والنجاسات للعلم بانه لم يطهرهم منها وانه ينجس منهم ماينجس من غيرهم فتعين أن يكون المراد المعنى المجازي وهو الذنوب والمعاصي وسماها رجساً استعارة بواسطة علاقة المشابهة، وتطهيرهم بعصمته تعالى لهم ولما لم تثبت العصمة لكل فرد منهم بانفراده غير الاربعة للعلم أيضاً بانها يجوز عليهم ويصدر من أفرادهم مايصدر من غيرهم علم ان المطهر بالعصمة هو جماعتهم فلايجوز عليهم ان يتفقوا على مقارفة شيء منها فثبتت عصمتهم اذ لامخرج للفظ عن حقيقته ومجازه فاذا بطل أن يراد الحقيقة ثبت المجاز واذا بطل أن يراد بالتطهير لكل فرد ثبت التطهير للجماعة لأن مراده تعالى كائن فثبتت عصمتهم فيما اتفقوا عليه فيجب اتباعهم لثبوت كونهم على الحق اه (٢) في شرح ابن جحاف لايقال قد امرنا بمحبة كل مؤمن وموالاته فيجب علينا اتباعه في أقواله وأفعاله واللازم ظاهر البطلان لأنا نقول لم نؤمر بمودته أمراً مطلقاً بل ماعلمنا كونه على الحق ومادام كذلك، ومخالفته من حيث كونه محقاً وهي الطريق التي وجبت بها مودته تنافي مودته من هذه الحيثية فتحرم حينئذ «فماذا بعد الحق الا الضلال» ولم نؤمر أمراً مطلقاً حتى تكون المخالفة منافية للمودة مطلقاً ولو أمرنا بمودته أمراً مطلقاً لوجبت عصمته كما أمر تعالى بمودة جماعة أهل البيت عليهم السلام أمراً مطلقاً وجبت به عصمتهم عن الخطأ وحرمت مخالفتهم لمنافاتها مودتهم ، لايقال نحن نحبهم لقرابتهم من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونخالفهم فيما اتفقوا عليه من الأقوال والأفعال ولامنافاة لأن جهة المودة هي القرابة ومخالفتهم من غير هذه الحيثية بل من جهة اخرى ، لأنا نقول هذه المودة وجودها وعدمها على سواء اذ لم يبق لها مورد غير اللسان ولاعبرة به وحده فاذن صارت كقدرة الأشعري قالوا للعبد قدرة حال الفعل لكن لاتأثير لها فيه الى آخر كلامه فخذه اه

الاختيارية التي هي فعل الطاعات وترك المنكرات عندهم غير مقدورة للرب ولايمكن أن يجعل العبد مطيعاً ولاعاصياً ولامتطهراً من الذنوب ولاغير متطهر فامتنع على أصلهم أن يدعو لأحد بانه فاعل للطاعات تاركا للمحرمات وانما المقدور عندهم قدرة تصلح للخير والشر كالسيف الذي يصلح لقتل المسلم والكافر والمال ينفقه في الطاعة والمعصية ثم العبد يفعل باختياره الخير والشر فالعصمة مطلقا التي هي فعل المأمور وترك المحظور ليست مقدورة عندهم لله تعالى ولا ممكنة له تعالى لالنبي ولالغيره وانما العبد يفعل باختياره الخير أو الشر فالحديث دعاء لهم بالمغفرة والتطهير عن أدران الذنوب دال على أنه مغفور لهم وأنهم من أهل الجنة اه

(قوله) فتعين ان المقصود اذهابه عن جماعتهم وهو المطلوب ، أقول قال المحشي لايقال الحجية انما تثبت بان ينتفي الخطأ كما أنه لابد منه في اجماع الامة والخطأ ليس مما يستخبث ويذم عليه لانه معفو يؤيد هذا ان العصمة لم تثبت بمجردها حجية قول أمير المؤمنين عليه السلام لعدم منافاتها الخطأ بل انما تثبت بادلة اخرى كما ذلك معروف ، قال وسيأتي تفسير الرجس بالشك عن ابن عباس وعن واثلة أيضاً وفي تفسير السيوطي لآيات الاحكام مالفظه ، واستدل به من قال ان اجماع أهل البيت حجة لأن الخطأ رجس فيكون منتفياً عنهم فحينئذ فلا اشكال انتهى « قلت » ولايخفى أنه لم يأت لقوله لايقال جواب وان الأحسن حذف لا لكنها ثابتة في

(قوله) الطهارة التامة ، فهم ذلك من تعريف الرجس (قوله) والرجس ليس الا مايستخبث الخ ، لايقال الحجية انما تثبت بان ينتفي الخطأ كما أنه لابد منه في اجماع الامة والخطأ ليس مما يستخبث ويذم عليه لأنه معفو يؤيد هذا ان العصمة لم تثبت بمجردها حجية قول أمير المؤمنين كرم الله وجهه لعدم منافاتها للخطأ بل انما تثبت بادلة اخرى كما ذلك معروف وسيأتي تفسير الرجس بالشك عن ابن عباس رضي الله عنهما وعن واثلة أيضاً وفي تفسير السيوطي لآيات الاحكام مالفظه واستدل به من قال ان اجماع أهل البيت حجة لأن الخطأ رجس فيكون منفياً عنهم اه « قلت » فحينئذ لا إشكال (قوله) عن كل فرد ، لعله أراد غير الاربعة

(قوله) لايقال الحجية ، لم تثبت الا في بعض النسخ وتركها أولى اه ح عن خط شيخه

وليس المراد بأهل البيت ازواجه لانه ﷺ قد بين المراد به فى احاديث كثيرة بالغة حد التواتر على أن الاهل اذا اضيف الى البيت لم يتبادر منه الازواج «فان قيل» قد جاء في بعض الاحاديث مايقتضى دخول نسائه في أهل بيته مثل قوله جواباً لام سلمة في قولها اما انا من أهل البيت قال بلى إن شاء الله تعالى وقوله بلى فادخلى فى الكساء قالت فدخلت في الكساء بعد ماقضى دعاءه لابن عمه ولابنته ولابنيه «قلنا» روايات دفعها عن الدخول معهم بقوله فى رواية إنك على خير وفى رواية انك الى خير وفي رواية أنت على مكانك وانت على خير وفى رواية انت الى خير أنت من أزواج النبي وفى رواية مكانك فانك على خير وغير ذلك أكثر ولو سلم التساوى وجب الجمع (١) وقولها بعد ماقضى دعاءه صريح فى خروجها عن قوله ﷺ

(١) أى بين الدليلين اه

نسخ الحاشية ثم لايخفى انما نقله عن السيوطي غير صحيح فان الخطأ ليس برجس شرعاً ولا لغة ثم تفسير الرجس بالشك في الدين أبعد دلالة على ان المراد العصمة عن الخطأ لأنه انما يدل على العصمة عن الشرك فانه بمعنى الشك (قوله) وليس المراد باهل البيت أزواجه ، أقول عبارة قاصرة وكانه يريد أنه ليس المراد باهل البيت أزواجه مع غيرهن والا فانه لم يقل أحد ان أهل بيته صلى الله عليه واله وسلم أزواجه على أن المختلفين في لفظ آل محمد لم يقل أحد منهم أنهم أزواجه فقط بل قيل في آله أقوال ، الأول أنهم امته وهذا قول جماعة من أصحاب مالك واحمد وغيرهم وهو باطل لعدم الدليل عليه واليه نحى نشوان في قوله

آل النبي هم أتباع ملته ... من الأعاجم والسودان والعرب

لو لم يكن آله الاقرابته ... صلى المصلي على الطاغي أبي لهب

وهذا الاستدلال منه باطل فانه لم يقل أحد ان آله صلى الله عليه واله وسلم الذين أمرنا بالصلوة عليهم والموالاة لهم والمحبة هم آله مطلقاً وانه يشمل الكفار منهم وهذا معلوم من ضرورة الدين ، وأما ان أبا لهب مثلا عمه صلى الله عليه واله وسلم لغة فلا ريب فيه وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم لعمه أبي طالب وهو في سياق الموت ياعم قل كلمة احاج لك بها عند الله عز وجل وهذا أمر لغوى لانزاع فيه ، القول الثاني لبعض أصحاب احمد وطائفة من الصوفية أنهم المتقون من امته صلى الله عليه وآله وسلم واحتجوا بحديث آل محمد كل تقى رواه الخلال أبو تمام في فوائده وهو حديث موضوع فالقول المبنى عليه مدفوع ، الثالث أنهم أهل بيته ومنهم أزواجه وهذا للشافعي وغيره ويأتى دليله ، الرابع ماذهب اليه المصنف وأهل المذهب أنهم علي وفاطمة والحسنان ومن تناسل منهما وبه تعرف أنه لم يقل أحد بان أهل بيته أزواجه فقط (قوله) ولو سلم التساوى وجب الجمع الى آخره ، كتب القاضى الحسن رحمه الله تعالى مالفظه يقال عليه هذا اذا سلم أنه وقع البيان لأهل البيت بقوله صلى الله عليه واله وسلم اللهم هؤلاء أهل بيتى فلانسلم الاحصول الدلالة بكونهم أهل البيت لايكون من عداهم كالزوجات ليس من أهل البيت وذلك لعدم وجود أداة الحصر في الحديث بل الحاصل الاخبار بان المشار اليهم المعينين أهل بيتى أى أهل لهم اختصاص وتلبس به لاخصوصية وقصر وحينئذ فلا يفيد ان غيرهم لااختصاص لهم به ولا تلبس بل يجوز أن يكون المراد هم الاشهر

(قوله) اما أنا من أهل البيت ، بتخفيف ميم اما لأنها حرف تنبيه (قوله) بلى ان شاء الله ، في قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان شاء الله مالايخفى فلاوجه ظاهر يحتج به (قوله) أكثر ، خبر روايات

(قوله) بتخفيف ميم اما لأنها حرف تنبيه ، شكك عليه في بعض النسخ وعليه مالفظه الظاهر ان الهمزة للاستفهام وما نافية ولهذا قال صلى الله عليه وآله وسلم بلى وهي مختصة بايجاب النفي فتأمل اه ح عن خط شيخه

اللهم هؤلاء أهل بيتي الى آخره على اختلاف الروايات(١) وبه يحصل الجمع ويؤيد ذلك أن سؤالها بقولها وانا معهم ونحوه لم يقع الا بعد تقضى الدعاء في جميع الاخبار فلا تعارض لان دفعها لكونها ليست من أهل البيت وادخالها بعد بيانهم لايضر ولو سلم أنها من أهل البيت فخروجها عن الدعاء باذهاب الرجس وبالطهارة كاف في حجية اجماع من عداها ، لايقال اختلاف روايات هذا الخبر يقتضي سقوطه لانه يقال يبعد

(١) ففي حديث أبي سعيد وأبي الحمراء الآتي اللهم هؤلاء عترتي وفي حديث جابر الآتي اللهم هؤلاء أهلي وفي رواية عن الحسن السبط اللهم هؤلاء أهل بيتي وعترتي ، وفي رواية عن سعد اللهم هؤلاء أهلي وأهل بيتي ، وفي رواية أبي سعيد الخدري فقال اللهم هؤلاء أهل بيتي ، وفي رواية ابن عباس اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي ، وفي رواية أبي عبد الله بن جعفر الطيار اللهم ان لكل أهلا وان هؤلاء أهلي اه

بالاختصاص والاعرف على ماهو شأن أصل الاضافة أنها تفيد العهد المعلوم المشتهر فلا يفيد أن غيرهم ليس له اختصاص كاختصاصهم بل يجوز أن يكون المراد بالاضافة التنصيص على ماقد يخفى من كونهم داخلين في مسمى الاهل وترك التنصيص على من عداهم لمكان الاشتهار الواقع في الاذهان فلا يحتاج الى البيان والاخبار ولايحتاج الى ايضاح من عداهم كالزوجات وذلك للفرق بين الاختصاص المستفاد من الاضافة والخصوص المستفاد من الادوات المعلومة ثم قال سلمنا عدم دخول الزوجات في الاية والاحاديث فمن أين حصلت الدلالة على كون اجماعهم حجة وذلك ان غاية ماأثبتت الاية اذهاب الرجس وهو مايستخبث من الاقوال والافعال من أهل البيت وتطهيرهم تطهيراً تاماً بحيث لاتتطرق اليهم المعاصي والمخالفة لامر الله تعالى فيكون كل ماجاء من جملتهم ومن جماعتهم حقاً ولايكون باطلا يعاقبون عليه وهذا لايلزم منه أن يكون حجة على غيرهم وليس في الاية ولافي الاحاديث المبينة لمضمونها الدلالة على ذلك اذ لايلزم أن يتبع كلما كان حقاً في نفسه بدليل ان المجتهد لايتبع مجتهداً آخر وان قلنا ان كل مجتهد مصيب اه كلامه ، وقد ذكر مثل ماذكره آخراً العلامة الجلال رحمه الله في شرح الفصول حيث قال في كلامه على اجماع الامة وان سلم دلالة الاحاديث على وقوع الاجماع وحقية ماأجمع عليه فالحجية معناها حرمة المخالفة ولاتحرم مخالفة كل حق بل قد تجب كما يجب على المجتهد اتباع نظره ويحرم عليه اتباع نظر غيره وان كان هو الحق في الواقع اه (قوله) ولو سلم أنها من أهل البيت فخروجها عن الدعاء باذهاب الرجس والطهارة كاف ، أقول الاولى أنهن اذ النزاع في زوجاته صلى الله عليه وآله وسلم لافي واحدة معينة ثم هذا التسليم هو الحق فان ام سلمة لم تسأله صلى الله عليه وآله وسلم الا أن يدخلها في الدعاء الذي خص به الاربعة لأن يجعلها من أهل البيت فانها تعلم أنها منهم لغة وعرفاً وعرفت أن الاية تشملها وغيرها من أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم وانما تريد فضيلة الدعاء منه صلى الله عليه وآله وسلم وسياق الاحاديث والفاظها دالة على ذلك فانهن داخلات في مسمى أهل البيت لما يأتي من الادلة خارجات عن الدعاء اذ هو خاص بالمشار اليهم كما نحققه (قوله) كاف في حجية اجماع من عداها ، أقول لكن لايخفى أنه انما استدل بالاية وقرر الاستدلال بها لورود فعل الارادة فيها وبه تم الدليل على مراده وبعد تسليمه دخول الزوجات في الاية لايتم الاستدلال بها الا بادخال الزوجات في المجمعين من الآل وانه لايتم اجماعهم الا بهن فقوله أن حجية اجماع من عداهن

(قوله) على اختلاف الروايات ، أهل بيتي وعترتي وفي اخرى أهلي وأهل بيتي وفي اخرى أهل بيتي وخاصتي (قوله) لايقال اختلاف الروايات الخ ، فنهم من روى أن فاطمة جاءت ثم أمرها باحضار علي كرم الله وجهه والحسنين . ومنهم من روى خلاف ذلك . ومنهم من روى أنه قال لام سلمة ليست منهم . ومنهم من روى أنه قال وأنت . وفي بعض الروايات قالت ألست منهم قال بلى وأمرها بالدخول تحت الكساء . وفي بعضها أنه دفعها عن الدخول تحته والقضية انما جرت مرة واحدة فلا يمكن حمل الرواية الاخرى على أنها في موقف آخر كما حمل على ذلك رواية عائشة حين لم تذكر علياً في الدخول تحت الكساء واضطراب الروايات مما يقتضي الشك في صحة الخبر فلا يجب العمل به بل لايحسن هكذا ذكره الامام المهدي عليه السلام في شرح الملل والنحل . ثم أجاب عن هذا بجواب ظاهره أنه تام مع بنائه على اتحاد الموقف تركناه خشية الاطالة . وأما جواب المؤلف عليه السلام فهو مبني على تعدده « قلت » وهكذا في بعض مانقله المؤلف عليه السلام اختلاف في الرواية وانه زايد على ماذكره الامام المهدي يظهر لمن تتبع ذلك وتأمل

(قوله) مع بنائه على اتحاد الموقف ، ولعل ذلك بناء منه على التنزل والتسليم لاتحقق الاتحاد والله أعلم اه حسن بن يحيى الكبسي

عادة أن يروي العدد البالغ حد التواتر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من حفاظ المحدثين خبراً ساقط المعنى فيجب حملهم على السلامة بأن يقال كماقال الشيخ محب الدين الطبري (١) الشافعي فى ذخاير العقبي الظاهر أن هذا الفعل تكرر منه ﷺ فى بيت أم سلمه يدل عليـه اختلاف هيئة اجتماعهم وما جللهم به ودعائه لهم وجواب ام سلمة وتحقق ماقاله في ذخاير العقبي روايته عن عائشة وزينب، فان قيل اذالم يرد به نساء النبي ﷺ ولادخلن فى المراد كان المعنى واقمن الصلوة واتين الزكوة واطعن الله ورسوله فان العترة اجماعهم حجة وهو غير متلايم لايقع مثله فى القرآن، قلنالايلزم التنافر من عدم دخولهن اذلاشك فى حسن تخصيصهن بالذكر وتميزهن بخطابه تعالى بما يرفع قدرهن وتعليل ذلك باتصالهن برسول الله ﷺ وبأولاده الذين طهرهم الله وأذهب عنهم الرجس يوضح ماذكرناه ان اكثر الرواة والمفسرين على ان الاية لم تنزل في نساء النبي ﷺ ولم يردن بها ولوكان متنافراً لما اطبقوا عليه ، فمن ذلك مارواه السيد ابوطالب فى اماليه بالاسناد الى ام سلمة أن النبي ﷺ اخذ ثوباً فجلله على علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ثم قرأ هذه الاية « إنما يريدالله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » فجئت لادخل معهم فقال مكانك إنك على خير وفى كتاب المحيط بالامامة للشيخ الامام ابى الحسن علي بن الحسين بن محمد بالاسناد الى أبي سعيد الخدري قال نزلت هذه الاية « إنما يريدالله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » فى نبي الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم رسول الله بكساء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً (٢)

---

(١) شيخ الاسلام محدث الحرم أبو العباس احمد بن عبد الله المعروف بالمحب الطبرى المكي ولد سنة ٦١٥ ومن مصنفاته الفائقة كتاب ذخائر العقبي في مناقب ذوى القربي جمع فأوعى ونسب كل حديث الى اصوله توفي سنة ٦٩٤ رحمه الله تعالى (٢) أى جنبهم الآثام والمعاصى وما يشينهم ولذا سموا أهل الكساء وادخالهم في الكساء اشارة الى قربهم منه صلى الله عليه واله وسلم وان الله تعالى سترهم كما سترهم الكساء وانه صانهم وأحرزهم تفاؤلا بذلك كما حول النبي صلى الله عليه واله وسلم رداءه في الاستسقاء اشارة الى تبدل الحال وتغيرها عما هي فيه وانما دعى لهم بما ذكر الله انه أراد ذلك لهم ، وارادته تعالى لاتتخلف عن مراده اما تأكيداً أو تنويهاً بقدرهم ليعلم الناس به أو المراد دوام ذلك وثباته وزيادته اه من نسيم الرياض

كاف غير صحيح اذ دليله على حجيته الآية وقد شملت الازواج فلو كان الاستدلال بالدعاء لاغير كان اجماع من عداهن كافياً لكن قد عرفت مافي الاستدلال على الحجية بالحديث كما عرفت مافي الاستدلال بالآية عليه على أنه يأتى ان الدعاء خاص بالمشار اليهم وهم الاربعة ودعوى المصنف ان اجماع أهل البيت حجة ، الاربعة ومن سيوجد والدعاء الذى قال انه كاف في الاستدلال على الحجية لايشمل من سيوجد فما يتم به على دعواه اذ الدليل خاص والدعوى عامة

(قوله) يدل عليه اختلاف هيئة اجتماعهم ، يعني في بيت ام سلمة ففي بعض الروايات وفي البيت سبعة . وفي بعضها وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخ . وفي بعضها قال جاء علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام الى باب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال برداءه الخ . والظاهر أنه باب بيت امسلمة وفي رواية جمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإياه في كساء لامسلمة . وفي بعضها جمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بيت ام سلمة أنا وفاطمة وحسناً وحسيناً ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كساء الخ . وفي رواية ادعي لي علياً الى أن قال فجعل حسناً عن يمينه وحسيناً عن يساره الخ . وغير هـذا لمن تأمل ماأورده المؤلف عليه السلام (قوله) وماجللهم به ، من كونه مرطاً مرحلا على النبى صلى الله عليه وآله وسلم أو كساء لامسلمة خيبريا أو كساء مطلقاً ونحو ذلك (قوله) ودعائه لهم ، ففي بعض الروايات اللهم هؤلاء أهل بيتى فاذهب عنهم الرجس . وفي رواية هؤلاء أهل بيتى اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً (قوله) وجواب امسلمة ، أي جواب النبي صلى الله عليه وآله وسلم على امسلمة (قوله) وتحقق ماقاله في ذخائر العقبى ، من تكرير هـذا الفعل (قوله) روايته عن عائشة وزينب ، فان في روايتهما الآتية مايدل على التكرار

قال وأم سلمة على باب البيت فقالت يارسول الله وانا قال أنت الى خير ، وفيه بالاسناد الى عمرة بنت افعى قالت سمعت أم سلمة ام المؤمنين رضى الله عنها تقول نزلت هذه الاية فى بيتي « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » قالت وفى البيت سبعة جبريل وميكائيل عليهما السلام ورسول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وانا على باب البيت جالسة فقلت يارسول الله ألست من اهل البيت قال انك على خير انك من أزواج النبي ، وأخرج مسلم عن عائشة (١) قالت خرج رسول الله ﷺ وعليه مرط مرحل أسود فجاء الحسن فأدخله ثم جاء الحسين فأدخله ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء علي فأدخله ثم قال « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » ، واخرج الترمذى عن ام سلمة رضى الله عنها قالت نزلت هذه الاية وانا جالسة على باب بيتي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً وفى البيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم بكساء وقال اللهم إن هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقلت يارسول الله ألست من اهل البيت فقال انك على خير وانت من ازواج النبي ، واخرج ايضاً عن انس قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين نزلت هذه الاية « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » يمر بباب فاطمة اذا خرج الى الصلوة ويقول الصلوة اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً ، وفى كتاب شواهد التنزيل للحاكم (٢) الامام ابي القاسم الحسكاني (٣) المحدث النيسابورى (٤) رحمه الله تعالى باسناده الى انس ابن مالك رضي الله عنه ان رسول الله ﷺ كان يمر بباب فاطمة ستة اشهر اذا خرج الى صلوة الفجر يقول الصلوة يااهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً ، اخرجه عن انس من سبع طرق وعن ابي سعيد الخدرى وعن ابي الحمراء (٥) خادم النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم من طرق عديدة بالمعنى

(قوله) مرط مرحل ، ذكره في النهاية في مادة الحاء المهملة وهو الذي فيه نقش وتصاوير (قوله) وعن أبي الحمراء خادم النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو هلال بن الحارث ويقال هلال بن ظفرة

(قوله) ذكره في النهاية الخ ، ولم يذكره في الجيم اه ح

---

(١) وأخرج البخارى صدره اه (٢) الحكام أربعة معتزليان وهما الحاكم أبو سعيد المحسن ابن كرامة الجشمي ، والحاكم صاحب المختصر الحنفي ، ومحدثان الحاكم أبو احمد وتلميذه الحاكم أبو عبد الله الشيعي صاحب المستدرك على الصحيحين وهذا الشيعي هو المذكور في أول جامع الاصول ، والخامس الحاكم النيسابورى الحسكاني اه عن خط القاضى محمد بن ابراهيم (٣) بضم الحاء اه (٤) أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن محمد بن احمد بن حسكان العامرى النيسابورى الحسكاني المعروف بابن الحذاء أحد الحفاظ ، قال الذهبي لم أجد له تاريخ وفاة وقد توفى بعد التسعين واربعمائة اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجندارى (٥) روى خبر الكساء عن أبى الحمراء ابن أبي شيبة وعبد بن حميد ، ومطين وابن أبي عاصم والترمذى وأبو

وا كثر اللفظ ولم يخالف في بعضها الا في عدد الاشهر ، وفيه بالاسناد من طريقين الى البراء بن عازب قال جاء علي وفاطمة والحسن والحسين الى باب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال بردائه (١) وطرحه عليهم وقال اللهم هؤلاء عترتي ، وفيه بالاسناد الى جابر بن عبدالله الانصاري أن رسول الله ﷺ دعى علياً وابنيه وفاطمة فألبسهم من ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهلي هؤلاء اهلي ، وفيه بالاسناد عن جابر ايضاً قال نزلت هذه الاية على النبي ﷺ وليس في البيت الا فاطمة والحسن والحسين وعلي « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » فقال النبي ﷺ اللهم هؤلاء اهلي ، وفيه بالاسناد الى الحسن السبط عليه السلام قال لما نزلت آية الطهر جمعنا رسول الله ﷺ وإياه في كساء لام سلمة خيبري ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وعترتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، وفيه بالاسناد الى حصين بن أبي حميلة (٢) قال لما خرج الحسن بن علي عليهما السلا بالناس وهو بالكوفة فطعن بخنجر في فخذه فرض شهرين ثم خرج فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا اهل العراق إتقوا الله فينا فانا امراؤكم وضيفانكم واهل البيت الذين سمى الله في كتابه « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » ، وفيه

الشيخ والحسكاني وغيرهم ، وعن ام سلمة وكيع وعبد بن حميد واحمد والثعلبي والواحدي ومسلم ومطين ومحمد بن سليمان الكوفي والترمذي وصححه وأبو داود وابن أبي داود والبغوي وأبو الشيخ والطحاوي وأبو يعلى والطبراني والحاكم وصححه وابن عدي وابن عقدة والخطيب وابن المغازلي والمرشد بالله والسيد أبو طالب وصاحب المحيط والحسكاني بطرق وغيرهم ، وعن أنس الترمذي والحسكاني وابن منيع والدار قطني والبغوي وغيرهم ، وعن أبي سعيد الخدري احمد والواحدي وابن جرير والطبراني والحسكاني والثعلبي والحاكم الجشمي وصاحب المحيط ، وعن البراء بن عازب الحسكاني بطريقين ، وعن جابر الحسكاني ، وعن الحسن بن علي عبد بن حميد والحسكاني والسيد أبو طالب ، وعن سعد ابن أبي وقاص مسلم والترمذي واحمد وابن عقدة والحسكاني ، وعن عبد الله بن جعفر احمد والحاكم وصححه على شرط الشيخين والحسكاني ، وعن عائشة البخاري ومسلم واسحق وابن أبي شيبة وابن خزيمة ومطين وابو داود والحاكم وصححه ، وعن عمر بن أبي سلمه احمد والترمذي وابن أبي عاصم ، وعن أمير المؤمنين عليه السلام الحاكم الحسكاني ، وعن فاطمة الزهراء الحسكاني بثلاث طرق ، وعن واثلة ابن أبي شيبة احمد والطحاوي وابن ابي داود والترمذي والمرشد بالله والحسكاني وأورده في الدر المنثور عن جماعة وافرة من المحدثين والله أعلم اه من خط العلامة الجنداري (١) أي فعل بردائه فاطلق القول على الفعل تجوزاً اه في النهاية مالفظه ، هكذا العرب تجعل القول عبارة عن جميع الأفعال وتطلقه على غير الكلام واللسان فتقول قال بيده أي أخذ وقال برجله أي مشى وقال الشاعر : « وقالت له العينان سمعاً وطاعة » أي أومأت وقال بالماء على يده أي قلب وقال بثوبه أي رفعه وكل ذلك على المجاز والاتساع اه (٢) بالحاء المهملة كما ضبط في نسخة سيلان وضبط في نسخة بالجيم اه

(قوله) الا في عدد الاشهر ، ستة وثمانية وتسعة (قوله) فقال بردائه ، في حواشي الكشاف قال في الأساس العرب تستعمل القول في غير الكلام فتقول قال بيده أي أخذ وقال برجله أي مشى وقال برأسه أشار وقال الحائط سقط ذكروه في قوله تعالى في سورة البقرة « واذ فرقنا بكم البحر »

بالاسناد من ثلاث طرق الى هلال بن يساف (١) قال سمعت الحسن بن علي وهو يخطب الناس يقول يااهل الكوفة إتقوا الله عز وجل فينا فانا أمراؤكم وإنا ضيفانكم ونحن اهل البيت الذين قال الله عز وجل فيهم « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » ، وفي بعضها زيادة قال فما رأيت اكثر باكياً من يومئذ ،وفيه بالاسناد الى سعد بن أبي وقاص أنه قال لمعوية بالمدينة لقد شهدت من رسول الله ﷺ في علي ثلاثاً(٢) لان تكون لي واحدة أحب الي من حمر النعم،(٣) شهدته وقد اخذ بيد علي وابنيه الحسن والحسين وفاطمة وقد جأر الى الله عزوجل وهو يقول اللهم هؤلاء اهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، وفيه بالاسناد الى سعد أيضاً قال قال رسول الله ﷺ لعلي ثلاثاً لان تكون لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم نزل على رسول الله ﷺ الوحي فأدخل علياً وفاطمة وابنيهما(٤) تحت ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهلي واهل بيتي وساق الحديث بطوله واختصرته ، وفيه بالاسناد من طريقين الى سعد ايضاً قال مر به معوية فقال مايمنعك ان تسب أبا تراب فقال سعد ماذكرت ثلاثاً قال بهن رسول الله ﷺ فلا اسبه لان تكون لي واحدة منهن احب إلي من حمر النعم ،سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول له وقد خلفه في بعض مغازيه فقال علي يارسول الله اتخلفني مع النساء والصبيان قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا أنه لا نبيء بعدي ، وسمعته يقول لاعطين الراية غداً رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فتطاول اليها الناس فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ادعوا علياً فأتي به وهو أرمد فبصق في عينيه ودفع اليه الراية ففتح الله عليه ، ولما نزلت هذه الاية انما يريد الله الاية دعى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً وقال اللهم هؤلاء اهلي وفي رواية اهل بيتي ورواه مسلم ابن الحجاج في مسنده الصحيح هكذا بطوله ورواه الترمذي في جامعه وقال هذا حديث حسن غريب صحيح من هذا الوجه، وفيه بالاسناد من طرق كثيرة الى أبي سعيد الخدري في قول الله عز وجل انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً قال جمع رسول الله ﷺ علياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ثم ادار عليهم الكساء

---

(١) في القاموس بالكسر وقد يفتح تابعي اه وفي جامع الاصول مالفظه يساف بفتح الياء تحتها نقطتان وتخفيف السين المهملة وبعدها فاء اه (٢) واثنتان ذكرهما في الخصائص وهما حديث المنزلة والولاية كما يأتي قريباً ان شاء الله تعالى اه حسن مغربي (٣) الابل الحمر وهي أنفس أموال العرب يضربون بها المثل اه شرح نووي على مسلم (*) خيار الابل واغلاها قيمة اه تيسير ديبع (٤) في نسخة وابنيها اه

(قوله) الى هلال بن يساف ، بكسر الياء باثنتين من تحت

(قوله) ماذكرت ثلاثاً ، لعل ما شرطية أو مدية

فقال هؤلاء اهل بيتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً وفي أحدها زيادة وام سلمة على البـاب قالت يارسول الله ألست منهم فقال إنك لعلى خير والى خير ، وفيه باسناده الى من سأل عطية (١)عن هذه الاية «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » وقال احدثك عنها بعلم،حدثني ابو سعيد الخدري أنها نزلت في رسول الله ﷺ وفي الحسن والحسين وفي فاطمة وعلي قال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فكانت ام سلمة بالباب قالت وانا فقال رسول الله انك بخير والى خير ، وفيه بالاسناد من طريقين(٢)الى عطية عن أبي سعيد أيضاً في هذه الاية انما يريد الله الاية قال نزلت في رسول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ، وفيه بالاسناد الى عطية قال سألت ابا سعيد الخدري عن انما يريد الله ليذهب عنكم الاية فعد النبي ﷺ وعلياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ، وفيه بالاسناد من طريقين الى أبي سعيد قال جاء رسول الله ﷺ أربعين صباحاً الى باب علي بعد ما دخل بفاطمة فقال السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله وبركاته الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً وفي احدها زيادة انا حرب لمن حاربتم وسلم لمن سالمتم ، وفيه عن أبي سعيد قال لما نزلت هذه الاية وامر أهلك بالصلوة كان النبي ﷺ يجيء الى باب علي صلوة الغداة ثمانية أشهر يقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ،وفيه عن أبي سعيد عن نبي(٣) الله ﷺ أنه قال نزلت هذه الاية وامر أهلك بالصلوة قال كان يجيء الى باب علي تسعة أشهر كل صلوة غداة ويقول الصلوة يرحمكم الله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ، وفيه بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنه قال دعا رسول الله ﷺ الحسن والحسين وعلياً وفاطمة ومد عليهم ثوباً ثم قال اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ،وفيه بالاسناد الى ابن عباس أيضاً قال إنما يريد الله نزلت

(قوله) الى من سأل عطية ، أي عطية العوفي (قوله) احدثك عنها بعلم الى قوله قال اللهم ، لفظ قال فيه نبوة ولعله من قلم الناسخ والاولى حذفه (قوله) وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الى قوله ينظر في زيادة قال والاولى كان يجي الخ

(قوله) قال فيه نبوة ، لانبوة فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

---

(١) ابن سعد تابعي والعوفي بسكون الواو اهـ طبقات (٢) لايقال ظاهر الأحاديث التي تقدمت والتي ستأتي أن الآية نزلت بعد وجود الحسن والحسين ووصولهما الحد الذي صلحا معه للادخال تحت الكساء وظاهر الحديث أنها انزلت قبل وجودهما لأنه يقال يحمل على تكرر النزول والله أعلم اهـ من خط القاضي محمد بن ابراهيم رحمه الله (٣) صواب الكلام حذف عن نبي الله وزيادة رسول الله بين كان ويجي اهـ من خط لي وأولى من ذلك أن يقال عن ابى سعيد قال لما نزلت هذه الآية « وامر أهلك بالصلاة » كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يجي الخ

في رسول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين والرجس الشك (١) ، وفيه بالاسناد الى علي بن أبي طالب عليه السلام قال جمعنا رسول الله ﷺ في بيت أم سلمة أنا (٢) وفاطمة وحسناً وحسيناً ثم دخل رسول الله ﷺ في كساء له وأدخلنا معه ثم ضمنا ثم قال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقالت أم سلمة يارسول الله فأنا ودنت منه فقال أنت ممن أنت منه وأنت على خير أعادها رسول الله ﷺ ثلاثاً يصنع ذلك ، وفيه بالاسناد الى عبدالله بن جعفر الطيار قال لما نظر النبي ﷺ الى جبريل هابطاً من السماء قال من يدعو لي من يدعو لي فقالت زينب أنا يا رسول الله قال إدعي لي علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً فجعل حسناً عن يمينه وحسيناً عن يساره وعلياً وفاطمة تجاههم ثم غشاهم بكساء خيبري وقال اللهم إن لكل أهلا وإن هؤلاء أهلي فانزل الله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت الاية فقالت زينب يارسول الله الا أدخل معكم قال مكانك فانك على خير إن شاء الله تعالى أخرجه عنه من ثلاث طرق بالمعنى وأكثر اللفظ ، وفيه بالاسناد الى عائشة أم المؤمنين قالت خرج النبي ﷺ غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود فجاء الحسن بن علي فأدخله ثم جاء الحسين فأدخله ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء علي فأدخله ثم قال إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً أخرجه عنها من ست طرق بالمعنى وأكثر اللفظ ، وفيه بالاسناد الى جميع (٣) بن عمير قال انطلقت مع أمي الى عائشة فسألتها امي عن علي قالت ماظنك برجل كانت فاطمة تحته والحسن والحسين إبنيه ولقد رأيت رسول الله ﷺ التف عليهم بثوبه وقال اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقلت يارسول الله ألست من أهلك قال إنك على خير ولم يدخلني معهم أخرجه من ثلاث طرق بالمعنى وأكثر اللفظ ، وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع (٤) قال أتيت فاطمة أسألها عن علي فقالت توجه الى رسول الله ﷺ فجلست أنتظره حتى جاء رسول الله ﷺ ومعه علي

(قوله) والرجس الشك ، يعني في دين الله (قوله) جمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بيت أم سلمة أنا ، هكذا وجد والاولى أن يؤتى بصيغة المنصوب

---

(١) ينظر كيف الجمع بين تفسير ابن عباس للرجس بالشك مع مامر من تفسيره بما يستخبث من الاقوال والافعال اه (٢) استشكل اعراب أنا لأن الضمير المنصوب لايؤكد بمرفوع وفي حاشية كذا في نسخة صحيحة فيحقق اعرابه وفي نسخة والحسن والحسين اه لعله استعير الضمير المرفوع مكان المنصوب اه من خط لي (٣) ضبط في بعض النسخ بزنة المصغر وبعضها بزنة المكبر وفي الحواشي مالفظه ، في بعض كتب المؤتلف والمختلف مايقضي بان ضبطه بزنة المصغر فانه ذكر جميع بفتح الجيم فقال اما جميع بكسر الميم فهو جميع بن ثوب حمصي ثم قال وذكره البخاري بضم الجيم ثم قال بعد الفراغ من ذكر أحواله واما جميع بضم الجيم وفتح الميم فجماعة اه (٤) بفتح الهمزة وسكون المهملة وفتح القاف وبالعين المهملة اه جامع اصول

وحسن وحسين آخذ كل واحد منهما بيده حتى دخل فأدنى علياً وفاطمة فأجلسهما بين يديه وأجلس حسناً وحسيناً كل واحد منهما على فخذه ثم لف عليهم ثوبه أو قال كساء ثم تلا هذه الاية «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً» ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي واهل بيتي احق أخرجه من ثلاث طرق فى احدها أحمد بن حنبل واللفظ له والمعنى واحد ورواه ابو بكر إبن أبي شيبة عن الاوزاعي، وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع مثله وفيه زيادة قلنا لواثلة ما الرجس قال الشك فى دين الله، وفيه بالاسناد من طريقين الى فاطمة الزهراء أنها اتت النبي ﷺ فبسط لها ثوباً فأجلسها عليه ثم جاء إبنها حسن فأجلسه معها ثم جاء حسين فأجلسه معهما ثم جاء علي فأجلسه معهم ثم ضم عليهم الثوب ثم قال اللهم هؤلاء مني وأنا منهم اللهم أرض عنهم كما انا راض، وفيه بالاسناد الى ام سلمة من فوق خمسين طريقاً أن النبي ﷺ جلل على علي وفاطمة وحسن وحسين كساءه ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقالت ام سلمة يارسول الله وانا منهم قال إنك الى خير وقد اخرجه ابو عيسى الترمذي فى جامعه وقال هذا حديث صحيح وهو احسن شيء روى فى هذا الباب، وفيه بالاسناد إليها رضي الله عنها قالت في بيتي نزلت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وفى البيت سبعة جبريل وميكائيل ومحمد وعلي وفاطمة وحسن وحسين، وجبريل يملي على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ورسول الله على علي عليه السلام، وفيه بالاسناد إليها ايضاً رضي الله عنها قالت انزل الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وما في البيت الا جبريل ورسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين وانا فقلت يارسول الله انا من اهل البيت فقال رسول الله ﷺ أنت من صالحي نسائي فلو كان قال نعم كان احب الي مما تطلع عليه الشمس وتغرب وروى حديث الكساء الامام الحاكم ابو سعد(١) المحسن بن كرامة الجشمي فى كتابه تنبيه الغافلين (٢) عن أبي سعيد الخدري وام سلمة وعائشة فى أكثرها قوله ﷺ لام سلمة جواباً عن قولها وانا من اهل البيت إنك على خير وفى بعضها إنك من أزواج النبي وما قال إنك من اهل البيت، وروي فى كتاب درر السمطين للزرندي الشافعي عن أبي سعيد الخدري وام سلمة وابي الحمراء خادم رسول الله ﷺ بطرق متعددة إن هذه الاية نزلت فى الخمسة ومثله في كتاب أسباب

(قوله) في أحدها احمد بن حنبل الى قوله ورواه أبو بكر، الاولى رواه بغيرواو (قوله) وفي البيت سبعة، روى عنها المؤلف عليه السلام بعد هذا ومافي البيت الا جبريل ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين وأنا ولم يذكر ميكائيل فينظر

(قوله) فينظر، لعله يحمل على التعدد اه حسن بن يحيي

---

(١) كذا في مطلع البدور وفي النسخ سعيد اه (٢) لشيخ الاسلام أبي سعد الحاكم المحسن بن محمد بن كرامة البيهقي الجشمي في تفسيره ﴿ الذى جمع فيه مافي أمير المؤمنين وغيره اه ﴾ ليس في تفسيره انما هو كتاب مستقل في فضل أهل البيت مرسل الاحاديث اه من خط العلامة الجنداري

نزول القرآن للواحدي (١) عن ابي سعيد وام سلمة وفي مجمع الزوايد للهيثمي الشافعي مثله وقال رواه الطبراني وروى في الشفاء للقاضي عياض نحوه وفي ذخاير العقبى كذلك بطرق متعددة ، وفيه قالت ام سلمة وانا معهم يارسول الله قال أنت على مكانك وإنك على خير أخرجه الترمذي على اختلاف الروايات وفي رواية أنت الى خير أنت من أزواج النبي ، (٢) عن عمر بن أبي سلمة ربيب رسول الله ﷺ وام سلمة وواثلة بن الاسقع وعائشة وابي سعيد الخدري أخرج الترمذي حديث عمر بن أبي سلمة وقال حديث غريب وحديث (٣) امسلمة وقال حديث حسن صحيح واخرجه أيضاً الدولابي وحديث واثلة احمد وابو حاتم وحديث عائشة مسلم وحديث أبي سعيد الخدري احمد في المناقب والطبراني وفي كتاب المصابيح لابي محمد الحسين بن مسعود البغوي (٤) من الصحاح عن سعد وعائشة مثله ولو استقصينا مافي هذا المعنى من الاحاديث النبوية لخرجنا عن المقصود وفيما ذكرناه إرشاد لما اغفلناه « فان قيل » التنصيص على علي وفاطمة والحسن والحسين يخرج من يوجد من أولاد الحسنين «قلنا» ليس المراد من التنصيص الا إخراج من يتوهم دخوله في اهل البيت من الازواج

(١) الواحدي الامام المفسر الحافظ علي بن احمد الواسطي ابو الحسين النيسابوري استاذ عصره في النحو والتفسير وهو تلميذ الثعلبي رزق السعادة في التفسير وله فيه البسيط والوسيط والموجز وكتاب أسباب النزول توفي سنة ٤٦٨ اه غربالا (٢) متعلق بطرق اه (٣) يعني أخرجه اه (٤) ضبطه سيلان بضم الباء اه

(قوله) الا اخراج من يتوهم دخوله من الأزواج ، أقول مضى من كلام القاضي حسن المغربي رحمه الله تقرير خلاف هذا وانه صلى الله عليه واله وسلم نص على الاربعة باضافتهم الى بيته للتنصيص على ماقد يخفى من كونهم داخلين في مسمى أهل البيت فاحتيج الى ايضاح دخولهم بخلاف الزوجات فالاشتهار الواقع في الاذهان كاف غير محتاج الى البيان « قلت » والحق أنه خصهم بالكساء والدعاء تشريفاً لهم وتعظيما لشأنهم واظهاراً لشرفهم مع أنهم معروفون بأنهم من أهل بيته كما خص علياً بانه منه بمنزلة هرون من موسى وخص الحسنين بانهما ابناه والحق أنها لاتدل الاضافة على اخراج الزوجات عن مسمى أهل البيت فانه صلى الله عليه وآله وسلم قد قال في الحسن ان ابني هذا سيد الحديث ولا دلالة على ان الحسين ليس بابنه ، كذلك قوله هنا هؤلاء أهل بيتي ليس بدليل على اخراج الزوجات عن مسمى أهل البيت وانما خروجهن عنه يفتقر الى دليل آخر والا فالاصل دخولهن قال الله تعالى للوط « فاسر باهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد الا امرأتك » وقال أيضاً « فنجيناه وأهله الا امرأته » وقالت الملائكة لامرأة الخليل بعد قولها « أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً ان هذا لشيء عجيب ، رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت » ومعلوم دخولها في هذه الرحمة والبركة وقد اختلف السلف والخلف في زوجاته صلى الله عليه وآله وسلم هل هن من أهل بيته أم لا على قولين ، أحدهما أنهن لسن من أهل البيت ويروى هذا عن زيد بن ارقم الصحابي رضي الله عنه وهو احدى الروايتين عن احمد واستدل زيد بان المرأة قد تبقى الزمان الطويل مع الرجل ثم تفارقه ، وفسر زيد أهل البيت

والاقارب وتخصيصهم ببيان كونهم منهم اهل البيت لانه لم يوجد من اهل البيت
وقت نزول الاية غيرهم والا فشمول اهل البيت لمن سيوجد كشمول الامة ويوضح

بانهم من تحرم عليهم الصدقة وهم آل علي وآل عباس وآل جعفر وآل عقيل كما في صحيح
مسلم عنه ، والثاني أنهن من أهل البيت وهي احدى الروايتين عن احمد واستدل القائل
بهذا بما ثبت في الصحيحين أنه صلى الله عليه واله وسلم علمهم الصلوة عليه فقال قولوا اللهم
صل على محمد وأزواجه وذريته وبما ذكرناه من الآيات ، وفي العلم الشامخ ان حصر أهل
البيت في الذرية لم يقم عليه دليل ناهض ينفع المتدين ويصلح لزادالمعاد انما هو سداد من
عيش طالب الرياسة منهم، وعظيم اخراج العباس منهم مع ماتوارد في الاحاديث من الايصاء
به والاحاديث المعلومة عند أهلها تحكم بدخول بنى هاشم ولذا جمعهم حكم شرعي هو تحريم
الزكوة والحق صلى الله عليه واله وسلم بهم بنى الطلب وقال لمن سأله الفرق بينهم وبين بنى امية
مع الاستواء في الدرجة انما نحن وبنو المطلب شيء واحد فذلك التخصيص لحكمة فرقت بين
بعض القرابة وبعض وتعلقت بهم احكام مخصوصة فهم أخص من غيرهم ويصدق عليهم أنهم عترته
بحسب اللغة فلو علق بهم نحو هذا الحكم لكان في بيان تلك الاحكام المخصوصة نوع
انس لطالب الحق ثم ان الأهل لغة يشمل الازواج [illegible] والخطاب في القران لهن
يهن من افراد اهل البيت في عصرهن انتهى « نعم » وأما قول زيد بن ارقم انها قد تبقى
المرأة مع الرجل الدهر ثم تفارق، فنعم لكن ذلك لايخرجها عن كونها من أهل بيت زوجها
مهما بقيت معه فاذا فارقته فارقها هذا الوصف فان تزوجت باخر صارت من اهله كما ان العبد
يكون مملوكا لزيد ومن خدمه فاذا باعه خرج عن اضافته اليه وعن كونه من خدمه، هذا ظاهر،
وقد عرفت من قول العلم انه صلى الله عليه واله وسلم ألحق بنى المطلب بالآل قولا غير ماذكرناه
من الأقوال في تفسير الآل وهو انهم بنو هاشم وبنو المطلب وهو قول بعض العلماء أيضاً
(قوله) والا فشمول أهل البيت لمن سيوجد كشمول الامة ، أقول لاريب أن من سيوجد
من نسل من ذكر شمله لفظ أهل البيت كما شمله لفظ بنى آدم وكما شمل أولاد اسرائيل من في
عصره من أولاده ومن بعده الى يوم الدين كما نادى الله الموجودين في عصر النبوة يابنى اسرائيل
ويابنى آدم وهذا لاريب فيه، وأن الاسم يشمل الفريقين من وجد ومن سيوجد وأما الخطاب الشفاهي
فيأتى الكلام فيه والآية شاملة لمن سيوجد وشاملة للزوجات ، واما الدعاء وهو قوله صلى الله عليه
واله وسلم اللهم هؤلاء أهل بيتى فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فانه لايشمل الا المشار اليهم
لاغير فلا يدخل فيه الزوجات ولامن سيوجد ولذا لم يشمل ام سلمة الدعاء لأنه مقصور على
المشار اليهم ولم ترد ام سلمة رضى الله عنها مافهمه المصنف وغيره من أنها تريد أن يجعلها
صلى الله عليه واله وسلم من أهل البيت فانها تعلم أنها منهم وانما طلبت ادخالها في الدعاء
وكذلك زينب ولذا قال صلى الله عليه واله وسلم في الجواب انك من أزواج النبي
اخباراً بانها من أهله المعلوم لها وأجاب عما طلبت من ادخالها في الدعاء بقوله
انك على خير فقوله في جواب قولها ألست من أهل البيت ومستفهمة استفهام تقرير مثل
أليس الله بكاف عبده فقوله انك من ازواج النبي تقرير لكونها من أهل البيت
كما قررته هي في استفهامها وعدل عن قوله انك من أهل البيت الى قوله انك من ازواج
النبي صلى الله عليه وآله وسلم لافادة انها من أخص أهل بيته ، واما هذا الدعاء فهو خاص بمن
أشار اليهم وهم الأربعة وانما استفهمت ام سلمة لأنه صلى الله عليه واله وسلم لما خصهم بالدعاء

ذلك قوله ﷺ إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ألا وانهما لن يفترقا حتي يردا علي الحوض ، وقد روى عن زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام أنه قال لرجل من اهل الشام اما قرأت الاحزاب انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً فقال ولأنتم(١) قال نعم « الدليل الثاني » من الكتاب العزيز قوله تعالى « قل لاأسألكم عليه أجراً الا المودة في القربى » دلت الاية على إن مودتهم طاعة بل واجبة فيكونون على الحق والاحرمت مودتهم لقوله تعالى « لاتجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله » وغيرها وكونهم على الحق يقتضي وجوب متابعتهم لعدم الواسطة بين الحق والضلال بدليل قوله تعالى « فماذا بعد الحق الا الضلال » والمراد بالقربى اهل البيت لما رواه في شواهد التنزيل بالاسناد الى علي عليه السلام قال فينا آل محمد آية لايحفظ مودتنا الا كل مؤمن ثم قرأ « قل لاأسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى » ومارواه المرشد بالله عليه السلام في أماليه بالاسناد من طريقين الى ابن عباس قال لما نزلت « (قل لاأسألكم) عليه أجراً الا المودة في القربى » قالوا يارسول الله ومن [illegible] الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناها وذكره في الكشاف في تفسير هذه الاية ، وفي كتاب شواهد التنزيل مسنداً من نحو ثمان طرق الى ابن عباس رضى الله عنه وأخرجه احمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره وابن المغازلي الشافعي في مناقبه وغيرهم والاحاديث القاضية بوجوب مودة أهل البيت كثيرة جداً تركناها اختصاراً واستغناء بما يفيد المطلوب من الادلة « واما السنة » فقوله

(قوله) قل لاأسألكم عليه أجراً الى قوله فيكونون على [illegible] فلا يقولون ولا يفعلون الاما كان حقاً لكن دلالة الآية على هذا غير مسلمة فانها انما تدل على أنهم لايصدر منهم مايذمون ويعاقبون عليه واما صدور الخطأ منهم فلا دلالة فيها عليه وهومناط الحجية والله اعلم

---

(١) الخبر محذوف أى لأنتم المرادون اه (*) بل أخرج الطبراني عن زين العابدين انه لما جيء به اسيراً بعد مقتل ابيه الحسين عليهما السلام واقيم على درج دمشق قال بعض جفاة اهل الشام الحمد لله الذى قتلكم واستأصلكم وقطع قرن الفتنة فقال له اما قرات « قل لاأسألكم عليه اجراً الا المودة في القربى » قال او انتم هم قال نعم قال واخيبتاه ولطم وجهه اه من الدر المنظوم في خصائص من صلى على جدهم الحي القيوم

والآية عاملة لمن خصهم وغيرهم فاستفهمته صلى الله عليه واله وسلم لم خص بالدعاء بعض من شملته الآية فاجابها بما اجاب صلى الله عليه واله وسلم وهذا هوالتحقيق الذى يزول به مافي الكلام من التلفيق ويتضح الحق لذى التوفيق (قوله) دلت الآية على ان مودتهم طاعة بل واجبة فيكونون على الحق ، أقول قال المحشي فلا يقولون ولا يفعلون الاما كان حقاً لكن دلالة الآية على هذا غير مسلمة فانها انما تدل على انه لايصدر منهم مايذمون ويعاقبون عليه واما عدم صدور الخطأ عنهم فلا دلالة فيها عليه وهو مناط الحجية انتهى

صلى الله عليه وآله وسلم (إني تارك فيكم الثقلين (١)) ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه المؤيد بالله عليه السلام ،وفي رواية الامام أبي عبدالله الجرجاني إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الى اخره،وفي الجامع الكافي إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض ،قال وهذا خبر مشهور تقلته الامة (٢) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (إني تارك فيكم ما إن تمسكتم) به لن تضلوا من بعدي ابداً كتاب الله وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الهادي الى الحق عليه السلام في الاحكام ، وفي الجامع الكافي اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي ألا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ألا وهما الخليفتان بعدي ، وفي رواية الامام أبي عبد الله الجرجاني أني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (أني مخلف فيكم) ما ان تمسكتم به لن تضلوا وهما كتاب الله وعترتي أهل بيتي وقد أخبرني اللطيف الخبير أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الامام أبو عبد الله الجرجاني وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (إني اوشك ان ادعى فاجيب) واني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي أهل بيتي انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه أيضاً الامام أبو عبد الله الجرجاني عن أبي سعيد الخدري ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) سماهما ثقلين لأن الأخذ بهما والعمل بهما ثقيل ويقال لكل خطير نفيس ثقيل فسماهما ثقلين اعظاماً لقدرهما وتفخيما لشأنهما وقوله صلى الله عليه واله وسلم الثقلين مفعول لتارك وقوله ما إسم موصول ومابعده أعني جملة الشرط والجواب صلته وهو بدل من قوله الثقلين أي اللذين ان تمسكتم بهما لن تضلوا ولكنه افرد الضمير وهو به للفظ ما،أو صفة والأول أظهر وحذف الفاء في الجواب اعني لن تضلوا لتقدير القسم كقوله تعالى وان اطعتموهم انكم لمشركون وقوله كتاب الله وعترتي بدل أو عطف بيان فهما منصوبان للتبعية ويحتمل الرفع على خبرية مبتدا محذوف كأن سائلا سأل فقال ماهما فاجيب بقوله كتاب الله الخ وقد يفسر الحديث بان الثقلين منصوب على الاختصاص على معنى اني تارك فيكم أيها الثقلين فيكون المراد بهما الانس والجن لأنهما يثقلان الارض نحو كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم ، والأول أوجه لفظاً ومعنى اما لفظاً فلان الاختصاص باللام بعد ضمير المخاطب وان كان جائزاً لكنه قليل والاكثر مجيئه بعد ضمير المتكلم نحو نحن العرب اقرأ للنزل ، واما معنى فلما تحصل من وصفهما بالنفاسة ، أو يثقل العمل بهما مبالغة في وصفهما بما يوجب مزيد التوجه باتباعهما وحمل المشاق في تحصيله اهمن شرح خطبة الاساس للشيخ لطف الله الغياث رحمه الله تعالى وفي القاموس والثقل محركة متاع المسافر وحشمه وكل شيء نفيس مصون ومنه الحديث اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اه وفي النهاية في تفسير الثقلين مثل هذا التفسير لهما المذكور في صدر هذا الكلام للشيخ لطف الله سواء سواء اه (٢) هكذا في بعض النسخ وفي أكثر النسخ تلقته الامة اه

(انى تارك فيكم كتاب الله) وعترتى (١) أهل بيتي وهما لايختلفان بعدى رواه الامام ابو عبد الله ، ووجه الدلالة في هذه الاحاديث ومافى معناها انها أفادت ان حكم

(١) أهل ثابت في بعض النسخ

(قوله) ووجه الدلالة في هذه الأحاديث ومافي معناها انها أفادت ان حكم التمسك بالعترة كالتمسك بالكتاب فاذا كان التمسك به واجباً لكونه حجة لايجوز مخالفتها فكذلك التمسك بجماعتهم ، أقول أحاديث أهل البيت لايفارقون الكتاب ولايفارقهم أحاديث ثابتة في دواوين الاسلام رواها من التزم الصحة فيما يخرجه كمسلم والحاكم وابن حبان ورواها غير من التزمها كاحمد والترمذي والطبراني والخطيب وابن أبي شيبة الموصلي والدارمي وأبي يعلى وغيرهم عن جماعة من الصحابة منهم أبو ذر وابن عباس وابن الزبير ونقل في العلم الشامخ عن البرزنجي أنهم بلغوا خمسة وعشرين صحابياً والمصنف قد أتى بالكثير الطيب مما يدل على علو شأنهم وعظمة مكانهم ورفعة قدرهم وسمو ذكرهم فادلة انه حق أقوى من أدلة حقية اجماع الامة واما حجيته فان تواتر أنهم مع الكتاب أوحفته قرائن تنهض بها عن الآحاد فهو دليل حجيته لأن التمسك بالكتاب قد قام الدليل على وجوبه وقد جعلوا مثله فيجب التمسك باجماعهم ولايأتى فيه ماأتى في الاجماع الأعم من أنه لايجب اتباع كل حق لأن هذا قد قام دليل وجوب التمسك به بجعله كالكتاب « فان قلت » اجماع الامة قد شمل اجماع أهل البيت اذ لايتم اجماعهم الا بدخولهم فيه « قلت » نعم ولعله مراد من قال من الآل، اجماعنا حجة الاجماع ، واذا عرفت أنه لايتم اجماع الامة الا وأهل البيت منهم فاجماع الامة قد تضمن اجماع أهل البيت اذ لو شذ فرد من مجتهديهم لم يتم اجماع الامة وحينئذ يكون التمسك باجماع الامة تمسك باجماع أهل البيت ويكون قد قام الدليل على الوجوب بالتمسك باجماع الامة ويبطل ماأورد على اجماع الامة حينئذ « فان قلت » قد قدمت عدم امكان الاجماع فما الفائدة « قلت » البشرى لأهل البيت انها لاتخرج جماعتهم عن الحق بشرى مخصوصة ولا يفارقون الكتاب والا ففائدة أحاديث اجماع الامة انما دلت على هذه البشرى لهم وانهم لايخرجون عن الحق والهدى فان ثبت اجماع الامة فدليل حجيته هو دليل حجية اجماع أهل البيت لأنهم منهم ولكنا نقول انما الأدلة مبشرة للامة وللآل بانه لايخرج عنهم الحق فأهل البيت لهم بشري من الوجه الأخص والوجه الأعم وقد ذهب الامام المنصور بالله والامام يحي والأمير الحسين ان الاجماع لم يقع من أهل البيت الامن الأربعة علي وفاطمة وابنيهما فتختص الحجية بهم لأن حجية الشيء فرع وقوعه ولكن لايخفى ان احاديث انهم لايفارقون الكتاب حتى يردا عليه صلى الله عليه وآله وسلم الحوض قاضية بان اجماع أهل البيت مطلقاً حجة مابقوا وكون اجماعهم حجة هو قول من رواه المصنف عنهم وقول طائفة من الحنابلة وذكره منهم القاضي أبو يعلى من المعتمد كما قاله ابن تيمية ومن قال بان اجماع الامة حجة ولم يقل بان اجماع أهل البيت حجة كابن الحاجب ومن تبعه فهو اما لقصور عن الاطلاع على الاحاديث أو تقصير عن القول بما أفادته مع القول بما هو دونها في الدلالة وفي الفصول رواية عن القاسم أنه لايقول بحجية اجماع أهل البيت « واعلم » أنه ذكر الجلال في شرح الفصول ان النفاة لحجية اجماع الآل أجابوا عن تلك الأدلة الباهرة والبراهين الظاهرة بالقول بموجبها وعدم استلزامها للمطلوب من الحجية لأن غاية مادلت عليه مساواتهم للكتاب في الحجية وقد علم بالضرورة

التمسك بالعترة كالتمسك بالكتاب فاذا كان التمسك به واجباً لكونه حجة لاتجوز مخالفتها فكذلك التمسك بجماعتهم ، ووجه آخر وهو انه يفهم من قوله تارك ومخلف وخليفتين حجية اجماعهم وذلك لان الاستخلاف يكون بلا ريب قائماً مقام من استخلفه وهو ﷺ الحجة في حياته فتكون خليفته الحجة بعد وفاته وليس لاحد أن يقول بان الحجة هي مجموع الكتاب والعترة لاجماع الامة على ان الكتاب حجة مستقلة فلو لم تكن العترة حجة كالكتاب لكان ذكرها معه عبثاً وتغريراً واللازم ظاهر البطلان ، وقوله ﷺ (مثل أهل بيتي فيكم) مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ، أخرجه الحاكم في مستدركه عن أبي ذر الغفاري وفي رواية الامام أبي عبد الله الجرجاني ومن تخلف عنها غرق وهذا الحديث وأمثاله صريح في نجاة المتبع لهم وهلكة المخالف لهم ولو لم تكن جماعتهم معصومة عن الخطأ لما كان كذلك ، وقوله ﷺ (أهل بيتي أمان لاهل الارض) كما ان النجوم أمان لاهل السماء رواه الامام أبو طالب والامام ابو عبد الله الجرجاني عليهما السلام ولو كان متبعهم مخطئاً لكان غير آمن ، وقوله ﷺ (ان أهل بيتي فيكم كباب حطة) رواه الامام ابو عبد الله الجرجاني ، وقوله ﷺ (فأين يتاه بكم) عن (١) علم تنوسخ (٢) من أصلاب أصحاب السفينة حتى صار في عترة نبيكم رواه الامام الهدي عليه السلام

---

(١) لعله عليه السلام أراد عن أهل علم أوعن محل علم تنوسخ ذلك الاهل أو المحل من اصلاب أصحاب السفينة بدليل ذكر الاصلاب فكأنه عليه السلام يشير الى قول الله عز وجل « ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم » وقوله تعالى « ولقد أرسلنا نوحاً وابراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب » أي ان الاصطفاء المتناسخ خلص الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم الى ذريته تكرمة له كما كرم الله نوحاً وابراهيم بجعل الصفوة من ذريتهما وهو معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله اصطفى كنانة من ولد اسمعيل واصطفى من كنانة قريشاً واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم فانا صفوة الصفوة وخيرة الخيرة اه

(٢) يعني علم العدل والتوحيد رواه الهادي عليه السلام في الاحكام اه

جواز مخالفة ظواهر الكتاب بالاجتهاد ، وتحقيقه ان النزاع انما هو في الحجية على أحكام الفروع وأما اصول الدين فلا يصح فيها التقليد للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا للقرآن وفاقاً للزوم الدور بزعم الجمهور من متأخري أهل البيت وغيرهم الذين اغتروا بالشبه واحكام الفروع لاتضليل بمخالفتها اتفاقاً مالم يعلم بالضرورة وجوبها سواء نظر المخالف أو قلد أم ترك أصاب أم أخطأ فما معنى الحجية اذن والحق ان الأدلة دالة على عصمة ما اجمعوا عليه من اصول الدين المنافية للكفر الذي هو الضلال وانها صريحة في وجوب التقليد فيه للقرآن ولمن لايفارقه من أهل البيت واحداً أو أكثر اذ عدم مفارقته خاصة لأهل البيت والخاصة لايجب انعكاسها اه

في الغيث مرفوعاً ووقفه على علي أشهر (الى غير ذلك) من الاخبار الناطقة بنجاة متبعيهم وهلكة مخالفيهم وهذه الاحاديث وان كان بعضها آحادياً فقد تواتر منها القدر المطلوب لاشتراكها فيه، ولنذكر شطراً ان شاء الله صالحاً من ذلك فنقول، روى الهادي الى الحق عليه السلام في الاحكام عن النبي ﷺ أنه قال أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى، وفيه عنه ﷺ أهل بيتي أمان لاهل الارض والنجوم أمان لاهل السماء فاذا ذهب أهل بيتي من الارض أتى أهل الارض ما يوعدون وإذا ذهبت النجوم من السماء أتى أهل السماء مايوعدون، وفي صحيفة علي بن موسى الرضى عن آبائه إسناداً متصلا الى علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها زخ في النار، وفيها بالاسناد المتصل كذلك النجوم أمان لاهل السماء وأهل بيتي أمان لامتي وهو في أمالي المرشد بالله وجواهر العقدين للسمهودي (١) مسنداً الى سلمة بن الاكوع وهو أيضاً في ذخاير العقبي بالاسناد الى سلمة، وفي نهاية ابن الاثير مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من تخلف عنها زخ به في النار، وفي أمالي السيد أبي طالب بالاسناد المتصل الى حنش الكناني (٢) قال سمعت أبا ذر يقول وهو آخذ باب الكعبة أيها الناس من عرفني فأنا من قد عرفني ومن أنكرني فأنا أبو ذر سمعت رسول الله ﷺ يقول مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك وهو في أمالي المرشد بالله ولفظه رأيت أبا ذر رضي الله عنه آخذاً بعضادتي باب الكعبة وهو يقول من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا ابو ذر الغفاري سمعت رسول الله ﷺ يقول مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح في قوم نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بني إسرائيل، وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ انما مثل أهل بيتي فيكم مثل باب حطة من دخله غفر له، وفيه بالاسناد الى موسى بن جعفر عن أبيه عن جده محمد عن أبيه علي عن أبيه الحسين عن أبيه علي بن أبي طالب عن رسول الله ﷺ قال أهل بيتي أمان لاهل الارض كما أن النجوم أمان لاهل السماء فويل لمن خذلهم وعاندهم وفي كتاب المناقب للخطيب بن المغازلي بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ

(قوله) زخ في النار، زخه أي أوقعه في وهدة ذكره في القاموس في باب الخاء المعجمة

(قوله) في وهدة، الوهدة الارض المنخفضة اه قاموس وفيه في باب الحاء المهملة وفصل الزاي زحه نحاه عن موضعه ودفعه وجذبه في عجلة اه وأما بالجيم فليس فيه ما يمكن تخريج ماهنا عليه اه

(١) سمهود قرية من اعمال مصر وهي بفتح السين المهملة وآخره دال مهملة أيضاً وجد ذلك معلقاً اه (٢) حنش بن المعتمر ويقال ابن الربيعة ويقال انه حنش بن ربيعة بن المعتمر ويقال انهما اثنان الكناني ﴿؟﴾ أبو المعتمر الكوفي صدوق له اوهام ويرسل من الثالثة واخطأ من عده من الصحابة اه تقريب تهذيب الكمال لابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى ﴿؟﴾ يحقق هل هو المراد في الكتاب ام لا اه

مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تأخر عنها هلك، وفيه بالاسناد الى اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه قال قال رسول الله ﷺ مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا، وفيه بالاسناد الى أبي ذر قال قال رسول الله ﷺ إن مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق، وفيه بالاسناد الى ابن عباس نحوه مع حذف ان من أوله، وفيه بالاسناد الى ابي ذر نحوه مع حذف ان من اوله وزيادة ومن قاتلنا آخر الزمان (١) فكانما قاتل مع الدجال في آخره وفي كتاب جواهر العقدين للسمهودي عن انس رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ النجوم امان أهل السماء وأهل بيتي أمان أهل الارض فاذا هلك أهل بيتي جاء أهل الارض من الايات ما كانوا يوعدون قال أخرجه ابن مظفر من حديث عبد الله بن إبرهيم الغفاري قال وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ النجوم أمان لاهل السماء وأهل بيتي أمان لاهل الارض فاذا ذهب أهل بيتي ذهب أهل الارض أخرجه احمد في المناقب وهو في ذخاير العقبي بلفظه، قال وعن قتادة عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ النجوم أمان لاهل الارض من الغرق وأهل بيتي أمان لامتي من الاختلاف فاذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا فصاروا حزب الشيطان، قال أخرجه الحاكم وقال الحاكم (٢) في المستدرك هذا حديث صحيح الاسناد، وفي ذخاير العقبي بالاسناد الى أبي ذر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح في قومه من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى ومثل باب حطة لبني إسرائيل قال أخرجه الحاكم من وجهين عن ابي اسحق، هذا لفظ احدهما، ولفظ الاخر الا ان مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح قال وذكره دون قوله ومثل باب حطة الى آخره قال وكذا هو عند أبي يعلى في مسنده قال وأخرجه الطبراني في الصغير والاوسط من طريق الاعمش عن ابي إسحق ورواه في الاوسط أيضاً من طريق الحسن بن عمرو الفقيمي وابو نعيم عن ابي اسحق ومن طريق سماك (٣) بن حرب عن حنش قال واخرجه ابو يعلى أيضاً من حديث أبي الطفيل (٤) عن ابي ذر رضي الله عنه بلفظ ان

(١) أي كل الزمان قال في الصحاح وقولهم لاأفعله اخرى الليالي أي ابدا واخرى المنون أي آخر الدهر اه (٢) هو ابو عبد الله بن البيع المعروف المشهور اه (٣) بكسر أوله اه عن خط المؤلف عليه السلام هو سماك بن حرب بن أوس بن خالد الذهلي الكوفي ذكره ابن حجر في الطبقات اه (٤) اسمه عامر بن واثلة صحابي هو اخر الصحابة موتاً على الاطلاق اه من خط العلامة الجنداري

مثل اهل بيتى فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وان مثل اهل بيتى فيكم مثل باب حطة ،قال واخرجه البزار من طريق سعيد بن المسيب عن ابى ذر رضي الله عنه ، قال وكذا اخرجه الفقيه أبو الحسن المغازلى وزاد ومن قاتلنا آخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال،وعن ابى الصهباء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مثل اهل بيتى فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قال اخرجه الطبرانى وابو نعيم فى الحلية والبزار وغيرهم والفقيه أبو الحسن المغازلي في المناقب الا انه قال ومن تأخر عنها هلك،وعن عبدالله بن الزبير ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تركها غرق قال رواه البزار ،وعن أبي سعيد الخدرى سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة فى بنى إسرآئيل من دخله غفر له قال رواه الطبراني فى الصغير والاوسط ،وفى كتاب الجواهر للقسم بن محمد اليمني المعروف بالشقيني وذخاير العقبى لمحب الدين الطبرى الشافعي عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مثل اهل بيتى مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قالا أخرجه الملا فى سيرته ،وفيهما أيضاً عن علي عليه السلام مثل اهل بيتى كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تعلق بها فاز ومن تخلف عنها زخ في النار قالا أخرجه ابن السري،وفى الشفاء للقاضى عياض عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال معرفة آل محمد براءة من النار وحب آل محمد جواز على الصراط والولاية لال محمد امان من العذاب،وفى جامعى الاسيوطى أخرج البزار عن ابن عباس، وعن ابن الزبير والحاكم فى مستدركه عن ابى ذر(١) قوله ﷺ مثل(٢) اهل بيتى فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق ، وابو يعلى فى مسنده عن سلمة بن الاكوع قوله ﷺ النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتى(٣)،والطبرانى فى الكبير عن ابي ذر رضي الله عنه قوله ﷺ انما مثل اهل بيتى فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بنى إسرآئيل ،وابن ابى شيبة (٤)، ومسدد ، وابو يعلى فى

---

(١) قال العزيزى حديث صحيح وقال المناوى ولهذا ذهب جمع الى ان قطب الاولياء لايكون الا منهم اه من خط العلامة الجندارى (٢) في نسخة انما مثل اه (٣) قال في شرح الجامع يحتمل ان يراد علماؤهم ويحتمل أن يراد العموم لأن الله لما خلق الوجود تكرمة للنبي صلى الله عليه واله وسلم كان بقاء العالم مع دوام ذريته قال وهذا حديث حسن اه من خط العلامة الجندارى (٤) ابن أبى شيبة ثلاثة نجبا مصنفون عثمان بن أبى شيبة،والقاسم،وعبدالله صاحب المسند وكنيته أبو بكر وهو المراد اذا اطلق في سائر الكتب ، وروى عنه الستة وعدهم السيد صارم

مسنده والطبراني في الكبير وابن عساكر عن إياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه قوله ﷺ النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي ، والحاكم عن ابن عباس قوله ﷺ النجوم امان لاهل الارض من الغرق واهل بيتي امان لامتي من الاختلاف فاذا خالفها قبيلة اختلفوا فصاروا حزب إبليس ،والطبراني في الكبير عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من سره أن يحيي حياتي ويموت مماتي ويسكن جنة عدن غرسها ربي فليوال علياً من بعدي وليوال وليه وليقتد باهل بيتي من بعدي فانهم عترتي خلقوا من طينتي ورزقوا فهمي وعلمي ويل للمكذبين بفضلهم من امتي القاطعين فيهم صلتي لاأنالهم الله شفاعتي ، والترمذي عن جابر قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ياأيها الناس إني قد تركت فيكم ماأن اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ،واحمد والطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود مابين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ،والترمذي ومسلم عن زيد بن أرقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني تارك فيكم ماان تمسكتم به لن تضلوا بعدي ثقلين احدهما أعظم من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي ولا(١) يفترقان حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني(٢) فيهما ، ورواه السمهودي في جواهر العقدين، واحمد وعبد بن حميد ومسلم عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما بعد أيها الناس فانما انا بشر يوشك ان يأتي رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم ثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور من استمسك به واخذ به كان على الهدى ومن اخطاه ضل فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ،وابن أبي شيبة وابن سعد(٣) واحمد وابو يعلى عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني أوشك ان ادعى فاجيب واني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وان

الدين في ثقات محدثي الشيعة ومسدد بن مسرهد صاحب المسند من مشايخ الستة اه من خط العلامة الجنداري (١) في نسخة ولن يفترقا اه (٢) في حديث زيد بن أرقم عند هذه الرواية اذكركم الله في أهل بيتي ثلاثاً فقال حسين بن سبرة ومن أهل بيته يازيد أليس نساؤه من أهل بيته قال ان نساؤه من أهل بيته ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده قال ومن هم قال آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس قال أكل هؤلاء حرم عليهم الصدقة بعده قال نعم ، وفي امالي المرشد بالله فقلنا لزيد من آله فقال الخ اه من خط العلامة الجنداري (٣) محمد بن سعد صاحب الطبقات وأبو يعلى هو احمد ابن علي بن المثنى الموصلي صاحب المسند اه

(قوله) خلقوا من طينتي ، كناية عن شرفهم أو حقيقة والمراد به مايوضع في النطفة كما قد فسر به قوله تعالى « من سلالة من طين » والاضافة في طينتي على هذا لأدنى ملابسة (قوله) ثقلين أحدهما الخ، نقل من خط المؤلف الثقلين مظنن

(قوله) والمراد به مايوضع الخ ، يؤخذ تحقيق المراد من غير الحاشية اهـ ح عن خط شيخه

اللطيف الخبير خبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني
فيهما ورواه السمهودي في كتاب جواهر العقدين قال واخرجه الطبراني في الاوسط
أيضاً ، وفيه أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال ذلك في حجة الوداع وزاد مثله
يعني كتاب الله مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومثلهم أي اهل البيت كمثل باب
حطة من دخله غفرت له الذنوب ، وعبد بن حميد وابن الانباري عن زيد بن ثابت قوله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني تارك فيكم ما ان تمسكتم به بعدي لن تضلوا كتاب الله
وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا(١) حتى يردا علي الحوض ، والطبراني في الكبير عن
زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني لكم فرط وانكم واردون علي الحوض
عرضه ما بين صنعا الى بصرى فيه عدد الكواكب من قدحان الذهب والفضة فانظروا
كيف تخلفوني في الثقلين قيل وما الثقلان يارسول الله قال الا كبر كتاب الله سبب
طرفه بيد الله وطرفه بأيديكم فتمسكوا به لن تزلوا ولن تضلوا(٢) والاصغر عترتي اهل
بيتي وانهما لن يفترقا(٣) حتى يردا علي الحوض وسألت لهما ذلك ربي ولا تقدموهم فتهلكوا
ولا تعلموها(٤) فانهما اعلم منكم ، واحمد والطبراني عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي
اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، والطبراني في الكبير وابو يعلى
في مسنده عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايها الناس إني تارك
فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا بعدي أمرين احدهما أكبر من الاخر كتاب الله حبل
ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ،
والحاكم في مستدركه عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أيها الناس
إني تارك فيكم أمرين لن تضلوا ان اتبعتموهما كتاب الله وعترتي اهل بيتي تعلمون
أني اولى بالمؤمنين من انفسهم من كنت مولاه فعلي مولاه ، وابن أبي شيبة
والخطيب (٥) في المتفق والمفترق عن جابر بن عبدالله قوله صلى الله عليه وعلى آله

(قوله) أني لكم فرط ، الفرط بفتحتين المتقدم في طلب الماء يهيء الدلا والرشاء (قوله) بصرى ، كحبلى بلد بالشام وقرية ببغداد ذكره في القاموس

---

(١) يتفرقا كذا صح في نسخة المؤلف اه (٢) في نسخة ولا تضلوا اه (٣) في نسخة المؤلف في هذا وفيما سيأتي يتفرقا اه (٤) حجة في اطلاق اللفظة على معنييها الحقيقي والمجازى اه من خط المولى ضياء الدين رحمه الله ولعل المجاز في تعليم القرآن اه
(٥) الخطيب الشيخ احمد بن علي بن ثابت الحافظ حدث عنه السيد أبو طالب والمرشد بالله وامم ، وله في فنون الاصطلاح تآليف متعددة قال ابن حجر قل أن يوجد فن من فنون الحديث الا وللخطيب فيه مصنف قال في النخبة عن بعضهم كل من جاء بالخطيب يعترف له بالتقدم قوله في المتفق والمفترق مثاله الاسماء المشتبهة في الاسم واسم الأب أو الجد نحو محمد بن عبد الله الحضرمي مطين محمد بن عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن الحسن احمد بن علي الاباذ

وسلم تركت فيكم مالن تضلوا بعدي ان اعتصمتم به كتاب الله وعترتي اهل بيتي ، والطبراني في الكبير عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كأني قد دعيت فاجبت إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما، والطبراني في الكبير والحاكم في مستدركه عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كأني قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله وعترتي أهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ان الله مولاي وانا ولي كل مؤمن من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، والطبراني في الكبير عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني لا اجد لنبي الا نصف عمر الذى كان قبله واني اوشك أن ادعا فاجيب فما أنتم قائلون ، قالوا نصحت، قال أليس تشهدون ان لا إله الا الله وان محمداً عبده ورسوله وان الجنة حق وان النار حق وان البعث بعد الموت حق قالوا نشهد قال وأنا أشهد معكم ألا هل تسمعون فاني فرطكم على الحوض وانتم واردون علي الحوض وان عرضه أبعد ما بين صنعا وبصرى فيه أقداح عدد النجوم من فضة فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين قالوا وما الثقلان يارسول الله قال كتاب الله طرف بيد الله وطرف بايديكم فاستمسكوا به لا تضلوا والاخر عترتي وان اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فسألت ذلك لهما ربي فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم أعلم منكم من كنت أولى به من نفسه فعلي وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، والطبراني في الكبير والحكيم (١) والحاكم عن أبي الطفيل (٢) عن حذيفة بن أسيد (٣) من حديث طويل

احمد بن علي بن المثنى ، وأما المؤتلف والمختلف فما ائتلف خطاً واختلف لفظاً نحو جرير وحريز وبشر وبسر ويزيد وبريد وفيه تأليف للخطيب أيضاً اه من خط العلامة الجنداري (١) هو احمد بن علي الترمذي صاحب نوادر الاصول اه من خط العلامة الجنداري (٢) آخر الصحابة موتاً على الاطلاق توفي سنة ١٠٨ وقيل سنة ١١٠ اه من املا سيدنا العلامة عبد الرحمن بن محمد الحيمي رحمه الله (٣) بفتح الهمزة وكسر السين اه (*) أسيد بالتصغير ليس الا في الانصار ولا يوجد في المهاجرين وأسيد بلفظ المكبر ليس الا في المهاجرين ولا يوجد في الأنصار ذكر ذلك النووي في شرح مسلم اه وسيأتي في بحث أحاديث الغدير نقل عن جامع الاصول في ضبط اسم حذيفة بن اسيد ان أسيد بفتح الهمزة وكسر السين وهو من غفار فينظر في صحة هذا الضابط الذى ذكره النووي رحمه الله وفي جامع الاصول مالفظه عند ترجمة حذيفة بن أسيد هو أبو سريحة وحذيفة بن أسيد بن خالد بن الأغوس بن الوقيعة بن حرام بن غفار بن مليل الغفاري هكذ نسبه خليفة وقال ابن الكلبي هو حذيفة بن أسيد بن

نحو حديث زيد بن أرقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم وانى سائلكم حين تردون علي الحوض عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما الثقل الاكبر كتاب الله عزوجل سبب طرفه بيد الله وطرفه بايديكم فاستمسكوا به لاتضلوا ولاتبدلوا وعترتى أهل بيتي فانه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن يتفصيا حتى يردا علي الحوض، وفى مجموع زيد بن علي عن علي عليه السلام قال لما ثقل رسول الله ﷺ فى مرضه والبيت غاص بمن فيه قال ادعوا لي الحسن والحسين فدعوهما فجعل يلثمهما حتى أغمي عليه قال وجعل علي يرفعهما عن وجه رسول الله ﷺ ففتح عينيه فقال دعهما يتمتعان منى واتمتع منهما فانه سيصيبهما بعدي أثرة (١) ثم قال ياأيها الناس إنى خلفت فيكم كتاب الله (٢) وعترتى اهل بيتي فالمضيع لكتاب الله كالمضيع لسنتى والمضيع لسنتي كالمضيع لعترتى اما ان ذلك لن يفترق حتى القاه على الحوض، وفى الكامل المنير (٣) للقسم بن ابرهيم عليه السلام عن النبي ﷺ أنه قال فى حديث طويل وانى سائلكم حين تردون علي عن الثقلين فانظروا كيف تخلفونى فيهما قالوا وما الثقلان يارسول الله قال الاكبر

خالد بن الأعور بن واقعه بن حرام بن غفار وكان ممن بايع تحت الشجرة بيعة الرضوان وعداده في الكوفيين روى عنه أبو الطفيل والشعبي اه سريحة بفتح السين المهملة وكسر الراء والحاء المهملة وأسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة وبالدال المهملة والاغوس بفتح الهمزة وسكون الغين المعجمة وفتح الواو وبالسين المهملة والوقيعة بفتح الواو وكسر القاف والعين المهملة وحرام ضد حلال ومليل بضم الميم وفتح اللام الاولى والأعور مثل الأغوس الا أنه ألين وابن واقعة بكسر القاف والعين اه (١) بفتح الهمزة والثاء اه نهاية وفي ديوان الأدب في باب فعل بفتح الفاء والعين ، الاثرة الاسم من الاستيثار بالشىء اه (٢) ظنن في نسخ بعده وسنتى الخ اه (*) في المجموع وتيسير المطالب كتاب الله وسنتى وعترتى اه ولفظه في أمالي أبى طالب وعن علي عليه السلام قال لما ثقل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في مرضه والبيت غاص بمن فيه قال ادعوا الحسن والحسين قال فجعل يلثمهما حتى اغمي عليه قال فجعل علي يرفعهما عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ففتح عينيه فقال دعهما يتمتعان منى واتمتع منهما فانه سيصيبهما بعدى اثره ثم قال أيها الناس انى قد خلفت فيكم كتاب الله وسنتى وعترتى أهل بيتى فالمضيع الى آخر ماهنا ثم قال قلت وهذا الحديث مبين لوجه الجمع بين ماروى ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذكر مع الكتاب السنة وحدها ومافي حديث الغدير المتواتر فانه ذكر مع الكتاب العترة فقط فانه لامنافاة بين استخلاف السنة مع الكتاب واستخلاف العترة مع الكتاب فتكون الثلاثة الكتاب والسنة والعترة مستخلفات على الدلالة والهداية كما نصه هذا الحديث اه من خط سيدى العلامة احمد بن محمد اسحق رحمه الله (٣) كتاب الكامل المنير في الرد على الخوارج في بعض نسخه أنه للقاسم بن ابراهيم وفي بعضها أنه لابن خيران وفي مطلع البدور في ترجمة ابن خيران ومن جلالته انه التبس الكامل المنير بينه وبين القاسم ابن ابراهيم وأحاديث الكامل منها مرسل ومنها مايسند عن عبد الرزاق لامتصلا بل يقول وروى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة الخ ومن غرائبه أن الانبياء يعلمون الغيب واحتج بقوله تعالى « فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول » اه من خط العلامة الجندارى

(قوله) أثره ، الاثرة مثل قبضة اسم من الاستئثار وهو الاستبداد وفي القاموس الاثرة بالضم المكرمة المتوارثة والجدب والحالة غير مرضية (قوله) كالمضيع لسنتى ، لعل هذا من باب القلب أعنى تشبيه الكتاب بالسنة وكذا قوله والمضيع لسنتى كالمضيع لعترتى

منهما كتاب الله سبب ما بين السماء والارض طرف بيد الله وطرف بأيديكم فتمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا والاصغر منهما عترتى اهل بيتي فقد نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وفي الجامع الكافى عن الحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي عليه السلام قال قال النبي ﷺ إنى تارك فيكم ماإن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى اهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ألا وهما الخليفتان بعدى(١) ، وفى صحيفة علي بن موسى الرضى عن آبائه إسناداً متصلا الى علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ كاني قد دعيت فاجبت وإنى تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفونى فيهما ،وفي امالى المرشد بالله باسناده الى زيد بن ارقم قال قال رسول الله ﷺ إنى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما ،وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ أيها الناس انى قد تركت فيكم ماإن تمسكتم به لن تضلوا(٢) واحدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتى اهل بيتي فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وفيه أيضاً بالاسناد الى ابي سعيد وزيد بن ارقم قالا قال رسول الله ﷺ إنى تارك فيكم ماإن تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتى اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما ،وفى كتاب المحيط بالامامة بالاسناد الى الامام الناصر للحق عليه السلام مسنداً الى ابي سعيد الخدري قال سمعت النبي ﷺ يقول أيها الناس انى قد تركت بينكم ماان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتى أهل بيتي ألا وانهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض ،وفيه بالاسناد الى الناصر للحق عليه السلام مسنداً الى زيد بن ثابت قال سمعت النبي ﷺ يقول انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله عز وجل وعترتي أهل بيتي وهما الخليفتان

---

(١) في نسخة من بعدى اه (٢) ظن في نسخ بعد هذا بالثقلين وفي حاشية على قوله وأحدهما، الضمير يعود الى معنى ما فهمناها مثنى كما تقدم في كلام النهاية اه

(قوله) وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الخدري ، وجد في نسخة المؤلف ينظر في امالي المرشد بالله ان شاء الله تعالى

(قوله) ينظر الخ ، نظر في الامالي وهو بلفظها الا أنه زاد قلت يارسول الله ومن أهل بيتك قال آل علي وآل جعفر وآل عباس وآل عقيل وبعده من طريق أبو عوانة الى زيد بن أرقم قال صلى الله عليه وآله وسلم انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى أهل بيتى فانظروا كيف تخلفونى فيهما قال قلنا ومن أهل بيته قال آل علي وآل جعفر وآل العباس .وفيها عن أبى سعيد وزيد بن أرقم قال صلى الله عليه وآله وسلم انى تارك فيكم ماان تمسكتم به لن تضلوا من بعدى كتاب الله حبل الخ بغير الزيادة من طريق الطبرانى ، وفيها من طريق كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده قال صلى الله عليه وآله وسلم تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه . وفيها عن أبى سعيد قال صلى الله عليه وآله وسلم انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وأهل بيتى . وفيها من طريق أبى الشيخ عن أبى سعيد قال صلى الله عليه وآله وسلم تركت فيكم ماان تمسكتم به لن تضلوا الثقلين كتاب الله الخ وفيها من طريق أبى الشيخ عن أبى سعيد لاتعلموا أهل بيتى فهم أعلم منكم ولا تشتموهم فتضلوا . وفيها عن ابن مسعود رضي الله عنه قال ان لهذه الامة فرقة وجماعة فجامعوها اذا اجتمعت فاذا افترقت فارقبوا أهل بيت نبيكم فان سالموا فسالموا وان حاربوا فحاربوا فانهم مع الحق والحق معهم ولن يفارقوه . وفيها من طريق الطبرانى عن سلمان قال انزلوا آل محمد منزلة الرأس من الجسد وبمنزلة العين من الرأس فان الجسد لا يهتدى الا بالرأس والرأس لا يهتدي الا بالعين. وفيها من طريق أبى عبد الله مؤلف الجامع عن أبى سعيد مرفوعاً انما مثل أهل بيتى فيكم مثل باب حطة من دخله غفر له . وفيها عن علي عليه السلام أهل بيتى كالنجوم كلما أفل نجم طلع نجم اه من خط العلامة الجنداري

من بعدي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، قال وروى ذلك باسانيد عن زيد بن أرقم وابي ذر وجبير بن مطعم وغيرهم ، وفي حقائق المعرفة للامام احمد بن سليمان عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امة أخي موسى افترقت الى احدى وسبعين فرقة وافترقت امة أخي عيسى على (١) اثنتين وسبعين فرقة وستفترق امتي من بعدي على ثلاث وسبعين فرقة كلها هالكة الا فرقة واحدة (٢) فلما سمع ذلك منه ضاق به المسلمون ذرعا (٣) وضجوا بالبكاء وأقبلوا عليه وقالوا يارسول الله كيف لنا بعدك بمعرفة النجاة وكيف لنا بمعرفة الفرقة الناجية حتى نعتمد عليها فقال صلى الله عليه وآله وسلم إني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، قال والامة مجمعة على صحة هذا الخبر (٤) وكل فرقة من فرق الاسلام تتلقاه بالقبول ، وأخرج مسلم عن زيد بن حيان (٥) قال قال رسول الله ﷺ إني تارك فيكم ثقلين أحدهما كتاب الله وحبل الله من بعدي من اتبعه كان على الهدى ومن تركه كان على ضلالة وعترتي أهل بيتي فقلنا من أهل بيته نساؤه فقال لا أيم الله ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر فيطلقها فترجع الى أبيها وقومها ، أهل بيته أصله وعشيرته وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده ، وفي جواهر العقدين للسمهودي الشافعي نزيل طيبة المشرفة قال أخرج الحاكم في المستدرك من ثلاث طرق وفي كل منها أنه صحيح على شرط الشيخين ، ولفظ الطريق الاول لما رجع النبي ﷺ من حجة الوداع ونزل بغدير خم أمر بدوحات (٦) فقممت ثم قام ثم قال كأني قد دعيت فاجبت أني تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله عز وجل وعترتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض

(قوله) فقممت ، أي كنست

---

(١) في نسخة الى اه (٢) رواه الترمذي ورواه احمد وأبو داود بمعناه اه من ارجوزة التمازى في علم الكلام اه (٣) ضاق بالأمر ذرعه وذراعه وضاق به ذرعا ضعفت قوته ولم يجد من المكروه فيه مخلصاً اه قاموس (٤) ينبغي أن يحمل على خبر الثقلين لا على خبر الافتراق فقد قدح فيه طوائف وجزم ابن حزم وابن العربي في العارضة بأن آخره باطل وذكر للسيد أبو طالب ان فرقة ردت ذلك الخبر وقد صنف ابن مطين الحكمي وريقات في ابطاله ، وحاصله أنه لا روى الا عن معاوية ورد عليه محمد بن الحسن بن القاسم وزاد أنه روى عن أبي هريرة وغيره وذلك لا يجدى لأن القادح ينازع في زيادة كلها هالكة الا فرقة وقال ابن حزم هذه من دسائس الملحدة وفي التنوير قال ابو محمد بن حزم هذه الزيادة باطلة موضوعة مكذوبة ومثله ذكر السيد محمد بن ابراهيم اه من خط العلامة الجنداري (٥) بالياء المثناه التحتانية قال في الخلاصة زيد بن حيان التيمي عن زيد بن أرقم اه وفي بعض نسخ الغايه عن يزيد بن حيان عن زيد بن أرقم اه (٦) هي الشجر الملتف واحدها دوحة اه

ثم قال «الله تعالى مولاي وأنا ولي كل مؤمن ، ولفظ الطريق الثانية نزل رسول الله بين مكة والمدينة عند سمرات خمس دوحات عظام فكنس الناس(١) ماتحت السمرات ثم راح ﷺ عشية فصلى ثم قام خطيباً فحمد الله عز وجل وأثنى عليه وذكر ووعظ فقال ماشاء الله أن يقول ثم قال أيها الناس اني تارك فيكم أمرين لن تضلوا ان اتبعتموهما وهما كتاب الله وأهل بيتي عترتي ، ولفظ الطريق الثالثة إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وأهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وأخرجه الطبراني وزاد في آخره سألت ربي ذلك لهما فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا ، وقد روى حديث الثقلين الجماهير من أصحاب رسول الله ﷺ وأهل بيته كعلي عليه السلام وأبي ذر وأبي سعيد الخدري وأبي رافع مولى رسول الله ﷺ وام هاني وام سلمة وجابر وحذيفة بن أسيد الغفاري وزيد بن ارقم وزيد بن ثابت وضمرة الاسلمي وخزيمة بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم وعقبة بن عامر وأبي أيوب الانصاري وأبي شريح الخزاعي وأبي قدامة الانصاري وابي ليلى وابي الهيثم بن التيهان (٢) وغيرهم ، وفي استقصاء مخرجيه وطرقه تطويل لايليق بهذا الكتاب(٣)،ونحوه حديث السفينة،وماذكرنا كاف في تحصيل المطلوب « احتج » النافون لحجية اجماع اهل البيت عليهم السلام باجماع الصحابة وتقريره ان كثيراً من الصحابة خالفوهم في كثير من المسائل ولم ينكر عليهم احد ولو كان قولهم حجة لانكر ولو نادراً (و) الجواب أنا (لانسلم اجماع الصحابة على انه ليس بحجة) وترك الانكار ان سلم لايفيد لجواز ان يكون لعذر ولو سلم فغايته افادة الظن لكونه إجماعاً سكوتياً والظن يضمحل اذا قابله قاطع ﴿ مسئلة ﴾ اختلف فيما اتفق عليه اهل المدينة من الصحابة والتابعين فنقل عن مالك انه كان يرى اتفاقهم حجة ، ولما كانت هذه المقالة ضعيفة اعتذر عنه بعض اصحابه بان هذا النقل ليس محمولا على

(قوله)والجواب انا لانسلم اجماع الصحابة على أنه ليس بحجة ،يقال المذكور في استدلال المخالف أن مخالفة الصحابة مع عدم انكار الباقين دليل على عدم الحجية ولم يذكر المخالف أن الصحابة اجمعوا على أنه ليس بحجة ولعل ماذكره المؤلف عليه السلام يترتب على اجماعهم على المخالفة لهم اذ من لازم هذا الاجماع اجماعهم على أنه ليس بحجة ولو قال ولانسلم اجماعهم على المخالفة لكان واضحاً

---

(١) وكنست البيت كنساً من باب قتل وكناس الظبي بيته وكنس الظبي كنوساً من باب نزل دخل كناسه اه مختصراً من المصباح (٢) اسمه مالك قال ابن هشام ويقال التيهان مخفف ومثقل كقولك ميت وميت وهو أنصارى من الخزرج اه من سيرة ابن هشام من موضعين (٣) وقال الاصفهاني في شرح مختصر المنتهى أن الخبر آحادى اه لأن جميع طرقه ترجع الى زيد بن أرقم وان جاء عن غيره فلم يبلغ حد التواتر فينظر والمهدى ذكر في منهاجه أنه ظنى والله أعلم « قلت » قال الحاكم في المستدرك هذا حديث دخل في حد التواتر وعده السيوطي في المتواترات اه وفي حاشية قد عرفت ان المصنف هنا ذكر عشرين من الصحابة أخرجه عنهم الأئمة فخفاء التواتر على بعض العلماء غير قادح اه من خط سيدي العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله

ظاهره بل يدل على ان رواياتهم مقدمة على رواية غيرهم (١) لكونهم اقرب الى رسول الله ﷺ واولى بالحفظ واعرف من غيرهم بمواقع الاخبار وتواريخها، وآخرون بانها حجة في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها حتى انهم لو اجمعوا على كون الاقامة فرادى (٢) وجب على الكل إتباعهم وقال آخرون ومنهم ابن الحاجب (٣) انه على ظاهره وانه حجة في جميع الاحكام والمختار ماعليه الجمهور (٤) وهو ان (اجماع) اهل (المدينة غير حجة) لان ادلة الاجماع لاتنتهض بهم وحدهم لكونهم بعض الامة (٥) (و) اما قولهم انه ثبت (قضاء العادة (٦) بان اتفاق مثلهم) من العلماء المجتمعين الاحقين بالاجتهاد لايكون إلا (عن) دليل (راجح) على غيره يقتضى بان إجماعهم حجة ظنية ، فجوابه انه (ممنوع) لجواز ان يكون

---

(١) وقد أشار اليه الشافعي في القديم ورجح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم اه زركشى
(٢) أى الفاظ الاقامة في الصلاة فرادى لامثنى اه (٣) والابهرى من أصحاب مالك اه
(٤) في زاد المعاد في قوله فصل ثم كان صلى الله عليه وآله وسلم يسلم عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله وعن يساره كذلك الى قوله وليس مع القائلين بالتسليمة غير عمل أهل المدينة ، قال يعنى ابن عبد البر وهو عمل قد توارثوه كابراً عن كابر ومثله لايصح الاحتجاج به لأنه لايخفى لوقوعه في كل يوم مراراً ، وهذه طريقة قد خالفهم فيها سائر الفقهاء والصواب معهم يريد الفقهاء والسنن الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لاتدفع وترد بعمل أهل بلد كائناً من كان وقد أحدث الامراء بالمدينة وغيرها في الصلاة اموراً استمر عليها العمل ولم يلتفت الى استمراره ، وعمل أهل المدينة الذى يحتج به ماكان في زمن الخلفاء الراشدين ، وأما عملهم بعد موتهم وبعد انقراض عصر من بها من الصحابة فلا فرق بينه وبين عمل غيرهم والسنة تحكم بين الناس لاعمل احد بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخلفائه اه وفي كون عمل أهل المدينة أيام الخلفاء حجة مبنى على ان عمل الخلفاء الأربعة حجة وفيه ماذكره المؤلف بقوله ونحوه قول الشيخين الخ اه من خط السيد العلامة عبدالقادر بن احمد
(٥) والأصل عدم دليل اخر اه فصول بدايع (٦) عبارة فصول البدايع ، لهم أولا ان العادة قاضية بعدم اجماع مثل هذا الكثير من المحصورين في مهبط الوحي الواقفين على وجوه الأدلة والترجيح الا عن راجح وجوابه منع ذلك لما علم من تشتت الصحابة قبل زمان صحة الاجماع فيجوز أن يكون لغيرهم متمسك راجح لم يطلعوا عليه وبهذا ليس احتمالا بعيداً اه

(قوله) المجتمعين ، يعنى في المدينة وقلة غيبتهم عنها فيحصل تشاورهم وتناظرهم فاذا اتفقوا فيبعد عدم اطلاع أحدهم على دليل المخالف مع رجحانه (قوله) الأحقين بالاجتهاد ، احتراز من مجتمعين في موضع آخر لايكون مهبطاً للوحي فانه غير واقفين على وجوه الأدلة من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وفعل الصحابة في زمانه ووجوه الترجيح (قوله) يقتضي ، أي الدليل الراجح (قوله) حجة ظنية ، قال البرماوي اذا قلنا ان اجماع المدينة حجة فقال الانباري والمالكي ليس كاجماع الامة حتى يفسق مخالفه وينقض حكمه وانما هو مأخذ شرعي فقط

(قوله) وانما هو مأخذ شرعي فقط ، قال البرماوي بعد هذا وبالجملة فالمسئلة طويلة الذيل موصوفة بالاشكال افردت بالتصنيف صنف فيها الصيرفي اه

﴿ مسئلة ﴾ اجماع أهل المدينة (قوله لأن أدلة الاجماع لاتنتهض بهم وحدهم ، أقول لم يستدلوا بادلة الاجماع حتى يرد عليهم انما دليلهم قوله قضاء العادة الخ

متمسك غيرهم ارجح فرب راجح لم يطلع عليه البعض (وان سلم لزم في كل جمع كذلك (١)) اي كجمع المدينة (إذ لا أثر للاطلال) ومالك (٢) لايقول به وان قال به غيره كما حكى الامدى وغيره عن بعض القول بان إجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم وقيل بل إجماع البصرة والكوفة (٣) فقط حكاه الشيخ ابو اسحق فى اللمع وقيل إجماع اهل الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم وقيل إجماع الكوفة وحدها والبصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول ويلزم أيضاً أن لايعتد بخلاف أكابر علماء الصحابة الذين كانوا خارجين عنها كمن كان منهم فى الكوفة مع علي عليه السلام وفى البصرة وفى الشام وفى المداين وفي غيرها وبطلانه معلوم (و) قالوا في الاحتجاج على حجية اجماع المدينة ثانياً قال رسول الله ﷺ (انما المدينة كالكير الخبر) أخرجه البخاري ومسلم واحمد والترمذى عن جابر بن عبدالله ولفظه انما المدينة هي كالكير تنفى (٤) خبثها وتنصع (٥) طيبها (ونحوه) قوله ﷺ المدينة قبة الاسلام ودار الايمان وأرض

---

(١) فيه مالا يخفى على العارف اه (٢) الذى قرره المحقق العضد وتبعه شراح كلامه صريح في أن مالكا رحمه الله تعالى لايمنع لزوم ذلك في كل جمع اتفق فيه ما اتفق في جمع المدينة لكن لم يتفق في غير المدينة ما اتفق فيها من اجماع الجمع الكثير من العلماء المنحصرين الاحقين بالاجتهاد وأرادوا بانحصارهم اجتماعهم في المدينة وقلة غيبتهم عنها حتى لو اتفق عدتهم أو أكثر متفرقين في البلاد أو مختلطين بمن خالفهم أو غائبين عن بلدهم لم يعتبروا نقض العادة باطلاعهم على الراجح واحترزوا بقولهم الاحقين بالاجتهاد عن منحصرين في موضع اخر لايكون مهبطاً للوحي وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وفعل أصحابه في زمانه ووجوه الترجيح فانه لاشك في أن أهل المدينة كانوا أعرف بذلك فحينئذ تجويز كون متمسك غيرهم أرجح من متمسكهم لايخفى بعده والله أعلم ، والحاصل أن كل واحد من المذكورات مانع من المباحثة والمذاكرة بينهم واظهار الحق اما التفرق فظاهر واما الغربة فبسبب اشتغالهم بمشقة الغربة وبسبب الخوف من المخالفين واما الاختلاط فللوجهين الآخرين مع ان في الاختلاط بالمخالف قد تضيع الفطرة الصحيحة التى فطر عليها الانسان فلا وثوق باجماعهم حينئذ اه (٣) كان في الكوفة ابن مسعود وعلي عليه السلام والحسنان وابن عباس رضى الله عنهم أولا وبالشام أبو الدرداء وبلال وعبد الله بن عمر وعبد الله بن أنيس وغيرهم وبالبصرة عمران بن الحصين وأنس اخراً ومعقل بن يسار وغيرهم وبحمص أبو امامة الباهلي اه من خط العلامة الجنداري (٤) الرواية المشهورة بالفاء وقد تقدمت ﴿﴾ وقد جاء في رواية بالقاف فان كانت مخففة فهو من استخراج المخ أى يستخرج خبثها وان كانت مشددة فهو من التنقية وهي افراد الجيد من الردى اه نهاية من مادة النون مع القاف ﴿﴾ قال في تفسير ذلك أى تخرجه منها وهو من النفى وهو الابعاد عند البلد يقال نفيته أنفيه اذا أخرجته عن البلد وطردته اه (٥) قال البرماوى بالصاد والعين المهملتين وأول الفعل مثناة من تحت وطيبها بالتشديد مرفوع بالفاعلية على المشهور وروى بالنصب فتنصع بمثناة من فوق والفاعل ضمير المدينة لكن قال الفراء ولم أجد لتنصع في الطيب وجهاً وانما وجه الكلام يتضوع طيبها

(قوله) ومالك لايقول به ، أي باللزوم في كل جمع كذلك (قوله) ويلزم ، عطف على قوله سابقاً لزم في كل جمع (قوله) انما المدينة كالكير الخ ، هذا من الأدلة المزيفة عند ابن الحاجب لما ذكره المؤلف (قوله) وتنصع طيبها ، في مشارق الأنوار الكير هو زق الحداد ينفخ به تنفي بتخفيف الفاء وروي بتشديد القاف من التنقية خبثها هو بالفتحات وروى بضم الخاء ساكن الباء خلاف الطيب والمراد به هاهنا من لايليق بالمدينة وتنصع بالنون والصاد المهملة من باب التفعيل أو الافعال معناه تخلص وتميز طيبها بتشديد الياء وفتح الباء

الهجرة ومبوأ الحلال والحرام أخرجه الطبراني في الاوسط عن أبي هريرة « قلنا» ماذكرتموه من الاحاديث (غير مفيد) للمطلوب لانه انما يدل على فضلها لما علم من وجود الباطل فيها كالفسوق والمعاصي(١) ولا دلالة على إنتفاء الخطأ عما اتفق عليه اهلها بخصوصه والا لزم فى غيرها من سائر البقاع التي رويت فى فضلها اخبار (لو وصف غيرها كذلك) أي كالمدينة مثل قوله ﷺ في مكة ما أطيبك من بلد وأحبك إلي لولا أن قومى أخرجوني منك ماسكنت غيرك أخرجه الترمذي وإبن حبان فى صحيحه والحاكم فى مستدركه عن ابن عباس ، وكقوله ﷺ انك لخير ارض الله واحب ارض الله الى الله ولولا انى اخرجت منك ماخرجت أخرجه احمد فى مسنده والترمذى وابن ماجه وابن حبان فى صحيحه والحاكم فى مستدركه عن عبدالله بن عدي بن الحمرا ، وروى عن جابر عنه ﷺ انه قال لايسكن مكة سافك دم ولا مشاء بنميمة ، وقوله ﷺ في الشام الشام صفوة الله من بلاده اليها يجتبي(٢) صفوته من عباده من خرج من الشام الى غيرها

أي يفوح ويروى ينضح اه وفي النهاية في مادة النون مع الصاد، فيه، المدينة كالكير الخ تنصع أي تخلصه وشيء ناصع أي خالص وانصع أظهر مافي نفسه ونصع الشيء ينصع اذا وضح وبان ويروى ينصع طيبها ويروى بالباء والضاد المعجمة وقد تقدم اه نهاية قال في المتقدم بعد ذكر هذه الرواية كذا ذكره الزمخشري وقال هو من أبضعته بضاعة اذا دفعتها اليه ، يعني ان المدينة تعطي طيبها ساكنها وقد روى بالضاد والخاء المعجمتين وبالحاء المهملة من النضخ والنضح هو رش الماء اه (١) قال امام الحرمين ولو يطلع مطلع على مايجرى بين لابتيها من المخازى لقضى العجب اه أسنوى (٢) قال المناوى يجتبي ينتقل من جبوت الشيء وجبيته جمعته اه من شرح العزيزى والصفوة بالكسر خيار الشيء وخلاصته اه نهاية وقيل بتثليثها اه والأحاديث في فضل الشام كثيرة جداً اه من خط العلامة الصفي الجنداري رحمه الله

(قوله) بخصوصه ، الضمير لانتفاء الخطأ (قوله) لايسكن مكة سافك دم الخ ، دليل على إخراج مرتكب المعصية في الحرم

(قوله) انما يدل على فضلها ، أقول لايخفى أنه دال على نفي الخبث ويشكل ببقاء الفساق فيها اذ هو خبث وبقاء المنافقين فيها وقد قال الله تعالى وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة فالظاهر أن نفي الخبث انما يكون عند خروج الدجال ويرشد اليه حديث أبي هريرة وفيه لاتقوم الساعة حتى تنفي المدينة أشرارها كما ينفي الكير خبث الحديد وحينئذ فلا دليل على اجماع أهلها للمستدل بالحديث الاعند آخر الزمان (قوله) مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم في مكة ، أقول الأحاديث التي ساقها في مكة دالة على فضل البقعة ومحبته صلى الله عليه وآله وسلم لها ولا تعرض فيها لسكانها وأحاديث المدينة دالة على أنه لايبقى بها خبث فدلت على طيب أهلها فكان شبهة للمستدل على تلك الدعوى (قوله) لايسكن بمكة سافك دم ولامشاء بنميمة ، أقول هو خبر في معنى الأمر والمراد لايسكنها من كان بهذه الصفة لانه اخبار فانه يشكل بمن سكنها من الفريقين

فبسخطة (١) ومن دخلها من غير ها فبرحمة) اخرجه الطبراني والحاكم عن أبي امامة (٢) (ونحوه) أي نحو إجماع أهل المدينة (قول الشيخين) ابي بكر (٣) وعمر في انه غير حجة خلافاً لشذوذ من الناس فقالوا إنه حجة (و) استدلوا بقوله ﷺ (اقتدوا باللذين من بعدي (٤)) ابي بكر وعمر رواه الترمذي وغيره والامر بالاقتداء بهما يقتضي نفي الخطأ عنهما، والجواب انا لانسلم انه امر لكل واحد حتى المجتهدين بل المقلدين خاصة والحديث

(١) يحتمل ان ذلك ان كان من أهلها لغير حاجة اه (٢) قال الشيخ حديث صحيح اه عزيزى (٣) اسمه عبد الله اه (٤) قال الامام القسم بن محمد بن علي عليه السلام ماصورته، الذى روى مرفوعاً اقتدوا باللذين من بعدى الخ عبد الملك بن عمير، قال السيد أبو طالب عليه السلام أنه كان من أعوان بنى امية ذكر ذلك في كتاب المحيط بالامامة وقال الناصر للحق عليه السلام ان عبد الملك بن عمير هذا كان شرطياً على رأس الحجاج وكان عاملا لبنى امية وكان وصياً لابن هبيرة ولبنى مروان ومر باصحاب علي عليه السلام وهم جرحى فجعل يجهز عليهم ويقتلهم وهو عند بعض أهل الحديث مجهول ذكر ذلك في كتاب المحيط بالامامة وقال الذهبي في الميزان بعد ان قال فيه الثقة وقال وكان من أوعية العلم لما كان من أشكاله أى الذهبي ولكنه لما طال عمره ساء حفظه وكان يدلس وقال قال أبو حاتم ليس بحافظ تغير حفظه وقال احمد ضعيف يغلط وقال ابن معين مخلط وقال ابن خراش كان شعبة لايرضاه قال وذكر الكوسج عن احمد أنه ضعفه قال الذهبي في كتابه هذا، واما ابن الجوزى فذكره فحكي الجرح وماذكر التوثيق قال ووثقة العجلى والعجلى قد تكلم فيه العقيلي وقال ابن حجر في التلخيص حديث اقتدوا باللذين من بعدى أبي بكر وعمر من طريق عبد الملك بن عمير عن ربعي عن حذيفة قال أعله بن أبي حاتم عن أبيه وأخرجه العقيلي من حديث مالك عن نافع عن ابن عمر وقال لاأصل له من حديث مالك وقال البزار وابن حزم لايصح لأنه عن عبد الملك عن مولى ربعي وهو مجهول عن ربعي ورواه وكيع عن سالم المرادى عن عمرو بن مرة عن ربعي عن رجل من أصحاب حذيفة عن حذيفة وتبين ان عبد الملك لم يسمعه عن ربعي وان ربعياً لم يسمعه من حذيفة اه كلام ابن حجر وقال الذهبي في الميزان سالم المرادى هو أبو العلاء سالم بن العلاء المرادى وقيل سالم بن عبد الواحد ضعفه يحيي بن معين والنسائي وعمرو بن مرة يرى الارجاء قال مغيرة بن مقسم لم يزل في الناس تقية حتى دخل عمرو بن مرة في الارجاء فتهافتوا فيه اه (*) حديث اقتدوا ضعفه الذهبي وحديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى رواه أبو داود وضعفه ابن القطان، وحديث أصحابى ضعفه احمد وحديث خذوا لايعرف له اسناد اه

(قوله) لانسلم أنه أمر لكل واحد الخ، أقول لك أن تقول ببقائه على عمومه وانه أمر لكل أحد باتباعهما وامتثال أوامرهما وأحكامهما عند أن تصير اليهما الخلافة وهو أولى اذ المقلدون مأمورون باتباع كل مجتهد ولا خصوصية لتقليد الشيخين « واعلم » ان في الفصول ومختصر ابن الحاجب وغيرهما أنه يقول احمد بن حنبل ان اجماع الخلفاء الاربعة حجة واستدل له بحديث عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وقد رده ابن الحاجب بما هو معروف الا أنه لايخفى ان الدليل أعم من المدعى فان من الخلفاء الحسن بن علي عليهما

(لبيان أهلية التقليد) اى لـكون الشيخين اهلا لتقليـد المقلد لهما لان قوله ﷺ أصحابي كالنجوم (١) بأيهم اقتديتم اهتديتم يدل على جوازالاخذ بقول كل صحابي وان خالف قولهما ولو كان قولهما حجة لما جاز ذاك فوجب الحمل على ماذكرناه جمعاً بين الخبرين (و) نحوه أيضاً (قول الصحابى) فانه ليس بحجة على صحابي آخر(٢)بالاتفاق ولا (على غيره)أي غير الصحابي من التابعين ومن بعدهم على المختار وهو قول عامة أصحابنا والشافعي في الجديد من قوليه واحمد بن حنبل في رواية عنه والكرخي من الحنفية ،وقال مالك بن انس وابو علي وابو هاشم وابو عبدالله البصرى ومحمد بن الحسن والرازى والبرذعي من الحنفية والشافعي في قديم قوليه واحمد بن حنبل في رواية عنه أن قولهم حجة و رجحه الفنارى(٣)من متأخرى الحنفية واحتج له وقال انه الذي اختاره المتأخرون منهم،قال ابوطالب وقد اختلف القائلون بهذا القول فمنهم من يجوز للمجتهد الاقتداء ولا يوجبه ،ومنهم من يوجبه ويقول ان الصحابة ان اختلفوا في قول واحد وكان عند المجتهد لقول بعضهم مزية على قول الاخرين فعليه أن يأخذ بقوله وان تساووا فهو مخير في الاخذ بقول أيهم شاء ،ومنهم من يقول ان قول من كان اماماً منهم مرجح على غيره ، ومنهم من يفصل بين ان يكون ذلك القول على سبيل الحكم

---

(١) لايخفى أنه قد بنى الجواب هنا على صحة خبر أصحابى الخ وقد نقل عقيب هذا في قوله لأنه خطاب للصحابة تضعيفه عن كثير بل تصريح بكونه موضوعاً مكذوباً فكيف بنى الجواب عليه فليراجع والله أعلم ، لايقال هو على فرض صحته اذ لا يدفع بالفرض كلام الخصم وحجته، على أن فرض صحته بعد ذلك التضعيف الشديد من أئمة الحديث بعيد جداً ومن هنا يعلم مافي قوله فوجب الحمل الخ اه (٢) في فصول البدائع مالفظه أو تابعي زاحمهم في الفتوى اه
(٣) قال في كتابه فصول البدائع مالفظه ، فأولا لاحتمال السماع والتوقيف لأن الظاهر أن لايجعل فتواهم وهم مضاجعوهم ليلا ونهاراً منقطعة عن السماع الا بدليل ، وثانياً ان الغالب اصابتهم في الرأى لمشاهدتهم طريقه عليه السلام وأحوال نزول النصوص ومحال تغيير الاحكام وازيد بذل جهدهم في طلب الحق وضبط الأدلة والتأمل فيها ولفضل درجة لهم ليست لغيرهم بالأحاديث فيعود اما الى النص أو القياس اه مااحتج به

السلام لما علم من حديث،الخلافة بعدي ثلاثون سنة وقد كانت تمامها خلافة الحسن ستة أشهر فالصواب في الدعوى أن يقال اجماع الخلفاء وقد أشار اليه في شرح جمع الجوامع وعد مدة الحسن الا أنه قد أورد على الدليل بانه ان اريد بسنتهم مااجتمعوا عليه قبل انقراضهم فلايعلم في مدة الأول منهم ولا الثاني ولا الثالث اذ كونهم خلفاء لايعلم عن أول الأمر فلا يتأتى قبل انقراضهم اتباع مااجتمع الخلفاء الاربعة والحق أن الايراد لاشيء لانه لم يقيد اتباعهم بقبل انقراضهم

(قوله) لبيان أهلية التقليد ، عدل عما ذكره في شرح المختصر من أنه لايدل على حجية قولهما في الحواشي من أن دلالته على الحجية ظاهرة وانما الجواب مبنى على الجمع بين الأدلة انتهى فلذا اعتمد المؤلف عليه السلام على مافي الحواشي (قوله)جمعاً بين الخبرين، هذا على تقدير صحته وقد ضعفه الذهبي وذكر في شرح الفصول أنه موضوع

والعقد وبين ان يكون على سبيل الفتيا فأوجبوه فى الاول دون الثانى ، ويروى عن ابى حنفية أنه حجة ان خالف القياس وقال الرازى والسبكى أنه حجة في الحكم التعبدي لظهور ان مستنده فيه التوقيف من النبي ﷺ دون غيره من الاحكام (و) استدل القائلون بحجية قول الصحابى بقوله ﷺ (أصحابى كالنجوم) بأيهم اقتديتم اهتديتم (ونحوه) مما ورد عنه ﷺ فى كثير من الصحابة مثل قوله إنى لادرى ماقدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدى ابو بكر (١) وعمر وتمسكوا بهدى عمار وماحدثكم ابن مسعود فصدقوه أخرجه احمد والترمذي وابن ماجه وغيرهم عن حذيفة وقوله ﷺ اهتدوا بهدي عمار امر بالاقتداء بهم والاهتداء بهديهم واخبر ان الاقتداء بهم اهتداء وذلك يدل على وجوب الاقتداء بمذهبهم وكونه حجة والا لم يكن إهتداء ولا ديناً ، والجواب ان الخطاب فى الاحاديث المذكورة (للمقلدين(٢)) خاصة (لانه خطاب للصحابة وليس(٣) بحجة عليهم اتفاقاً) على ان حديث اصحابى كالنجوم مقدوح فى رواته (٤) قال والدنا قدس الله روحه راويه جعفر بن عبد الواحد الهاشمى القاضي قال فيه الدار قطنى يضع الحديث ، وقال ابو زرعة روى احاديث لااصل لها وقال ابن عدى يسرق الحديث ويأتى بالمناكير عن الثقات وقال فيه الذهبي فى ميزانه ، ومن بلاياه عن وهب بن جرير عن ابيه عن الاعمش عن أبى صالح عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أصحابي كالنجوم من اقتدى بشيء منها اهتدى ، وروى السيد محمد بن ابراهيم في تنقيحه عن ابن كثير الشافعي تضعيفه وقال رواه عبد الرحيم بن زيد العمي عن ابيه كذبه ابن معين والبزار ونفى السعدي والجوزجانى عنه الثقة وضعفه ابو داود وضعف أباه أيضاً وقال البخارى وابو حاتم متروك ووهاه ابو زرعة وقال ابن حجر فى تلخيصه رواه عبد حميد من طريق حمزة النصيبيني (٥) عن نافع عن ابن عمر قال

(قوله) أصحابى كالنجوم ، قال الديبع أخرجه رزين (قوله) وقال رواه عبد الرحيم ، أي قال ابن كثير الشافعي

---

(١) في نسخة أبى بكر وثبت أبو في نسخة صحيحة وصحح عليها وكتب في هامشها كذا في الام لفظ صح اه (٢) في فصول البدائع قيل على الدليل المراد المقلدون لأن الخطاب للصحابة وليس قول بعضهم بحجة على بعض بالاجماع ، قلنا المعهود في خطاب العام ارادة جميع الامة وهو الظاهر من بعثته الى الكافة في « وما آتاكم الرسول فخذوه » وعليكم بسنتي واقتداء الكل انما يتحقق باقتداء المجتهدين أولا والمقلدين بواسطتهم وانما لم يجز التقليد فمابينهم لأنهم بصدد تقليد النبي ومعنى الامر تقليدهم بعد تقليده اه (٣) أى قول الصحابى اه (٤) قال ابن حجر قال أبو بكر البزار هذا الكلام يعنى حديث أصحابى كالنجوم الخبر لا يصح عن النبي صلى الله عليه واله وسلم قال وقال ابن حزم هذا خبر موضوع مكذوب باطل اه (٥) في نسخة النصيبي

وحمزة ضعيف وقال الذهبي قال فيه ابن معين لايساوى فلساً وقال البخاري منكر الحديث وقال الدار قطني متروك (١) وقال ابن عدى عامة مروياته موضوعة (٢) وروى أيضاً من طريق جميل بن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن جابر قال ابن حجر وجميل لايعرف قال ولا أصل له في حديث مالك ولا من فوقه (و) نحو قول اهل المدينة في عدم الحجة (مخالف القياس (٣)) من اقوال الصحابة على المختار (و) احتج القائلون بحجيته بأنه يعلم (لزوم حجة نقلية) لمخالف القياس اذ لابد من مستند والا كان قائلا في الشريعة بحكم لادليل عليه وهو محرم وحال الصحابي العدل ينافي ذلك ولا مستند وراء القياس غير النقل فكان قوله حجة متبعة « والجواب » أنه (يلزم) مثل ذلك(٤) (في الصحابي) فتجب عليه موافقة مخالف القياس من أقوال الصحابة ولا قائل به (ويجرى) مثله أيضاً (في التابعين) فيكون قولهم المخالف للقياس حجة على من بعدهم وهو خلاف الاجماع (الاقول(٥) علي عليه السلام)

(قوله) ومخالف القياس من أقوال الصحابة الخ ، ذكر حجية قول الصحابي في باب الاجماع اعتماداً على مافي الفصول وذكره ابن الحاجب في آخر باب القياس اذ ليس لها تعلق بباب الاجماع (قوله) لزوم حجة نقلية لمخالف القياس ، أي بقول الصحابي المخالف للقياس لأن الظاهر من المجتهد العدل عدم مخالفة القياس بلادليل نقلي واحتمال أن يكون قد ظن غير الحجة حجة لايدفع الظهور ، بخلاف الموافق للقياس فانه يحتمل أن يكون مذهبه مأخوذاً من القياس وقياس المجتهد لايصلح حجة على مجتهد آخر (قوله) من أقوال الصحابة ، الأولى ذكر هذا القيد في المتن وكأن المؤلف اعتمد على فهمه من المقام

---

(١) في نسخة متروك ومعنى اللفظين واحد اه وفي القاموس والنيزك الرمح القصير ونزكه طعنه به وفلاناً أساء القول فيه ورماه بغير حق اه (٢) في نسخة مصنوعة اه (٣) لامايدرك به لأن الظاهر في ذلك حكمهم بالرأى وهم في احتمال الخطأ كسائر المجتهدين للخلاف بينهم ورجوعهم عن الفتوى وتجويزهم الخطأ لأنفسهم اه فصول بدائع (*) وانت تعلم ان هذه المسئلة ليس لها بباب الاجماع اعتلاق، وان موضعها عند باب الاجتهاد، وعلى ذلك جرى جهابذة الحذاق، اه شرح فصول (٤) عبارة الفنارى في فصول البدايع قيل لوصح لزم الصحابي العمل به ولوجب تقليد التابعين على من بعدهم وهكذا بعين هذا قلنا لانسلم اللزوم الاول لاحتمال سماع النص الراجح أو الناسخ له ولا الثاني لعدم احتمال السماع فيهم ومعناه غلبة ذلك ولئن سلم فلتزم فيمن زاحمهم فتواه اه (٥) وقال بعضهم لم يكن الا كقول سائر الصحابة تجوز مخالفته والعدول عنه الى غيره من الصحابة لانه قد ثبت ان المستفتيين كانوا بالخيار في الأخذ بقوله أو بقول غيره من الصحابة ولم يكن ثمه نكير قط وللامام المنصور بالله قولان في ذلك اه من شرح النجرى على المقدمة اه (*) وفي حاشية مالفظه ﴿ اعلم ﴾ انه قد اختلف في حجية قول أمير المؤمنين عليه السلام قال الامام يحيى رحمه الله تعالى في الحاوى في المسئلة العاشرة من الباب الثاني في بيان المعتبرين في الاجماع مالفظه البحث الثالث في حكم قول امير المؤمنين عليه السلام هل يكون حجة أولا فاما أئمة الامامية كالرضي والمرتضى والسيد أبي عبد الله الجرجاني ومن تابعهم من فقهاء الامامية فتفقون على ان قوله عليه السلام حجة لايجوز مخالفتها وحجتهم على ذلك أخبار يروونها وذكر بعض الأحاديث المشار اليها بعد ثم قال واما أئمة الزيدية فلهم في ذلك أقوال ثلاثة أولها ان قوله حجة مثل قول الامامية وهذا قول القليل منهم ، وثانيها انه مرجح على غيره لاحجة في نفسه وهذا يعتمده كثير منهم في كثير من المسائل ، وثالثها الوقف في كونه حجة والقطع على كونه مرجحاً على غيره من أقوال الصحابة فهذه مذاهب الزيدية وأئمتهم في قول أمير المؤمنين كما ترى ، والمختار

فانه حجة (لتواتر الآثار فيه معنى) من ذلك قوله صلى الله عليـه وعلي آله وسلم

عندنا تفصيل نشير اليه وهو ان قول امير المؤمنين لايكون حجة الابوجهين أحدهما أن يقول بقول ويجمع عليه أهل البيت ، وثانيهما أن يحصل اجماع من أهل البيت ان كل ماقاله حجة فمتى حصل أحد هذين الوجهين فان قوله حجة يعتمد عليها فاما مع غير هذين الوجهين فان قوله لايكون حجة اذ لادلالة على ذلك من جهة الشرع ولهذا فان جميع القاسمية والسيدين المؤيد بالله وأبي طـالب خالفوه في جواز بيع امهات الاولاد وذهبوا الى منعـه وخالفوه أيضاً في الجارية المشتراة اذا وطئها المشترى ووجد بهـا عيباً فقالوا جميعاً ترجع على المشترى بالارش ويردها بكراً كانت أو ثيباً ، وحكي عن أمير المؤمنين أنها ترد مجاناً من غـير شيء كما ذهب اليه الشافعي ، وحكي عن غيره أنها ترد مع العقر فحصل لك مما ذكرناه ههنا ان قول أمير المؤمنين ليس بحجة الا على الوجهين اللذين ذكرناهما ، ويؤيد ماذكرناه ان كثيراً من المسائل الشرعية عرضت في عصر الصحابة وقال فيها قولا خالفه غيره من الصحابة ولم ينـكر خلافهم ولا أثّمهم بمخالفته اه قال في الفواصل شرح نظم الـكافل بعـد كلام الامام يحيي رحمه الله تعالى هذا مالفظـه « قات » واشتراط الوجهين اللذين ذكرهما لاينافي ماصرح به من عـدم حجية قول أمير المؤمنين وأنه لادلالة على ذلك من جهة الشرع لأن الحجة حينئذ مع الشرط الأول هو اجمـاع أهل البيت ومع الشرط الثـانى لاتتم حجيته الا بوقوع الاجماع منهم والخلاف حاصل فلا حجة حينئذ ، وقد صرح الامام يحيي في شرح النهج بعدم حجيته على انفراده وانه لادلالة على حجيته وانه قول الاكثر من الزيدية وهو رواية عن الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة ، اذا عرفت هـذا فالدليل على أن قوله حجة كرم الله وجهـه ماورد من الأحاديث النبوية « ان الحق معه وانه مع الحق وانه باب مدينة علمه صلى الله عليه واله وسلم وانه علم الهدى وراية الهدى والامر بالأخذ بحجزته واتباعه وان الله يهدى لسانه ويثبت قلبه » وكل هذه الأحاديث تتظافر على أنه لاتجوز مخالفته ، وقد وسع ابن الامام في شرح الغاية في ايرادها على اختلاف ألفاظها وطرقها وجزم بتواترها معنى ، والحق أنها وان تواترت معنى فمدلولها ظني اذ ليست بنص صريح في المدعى لاحتمال أن يكون المراد من حديث أنا مدينة العلم وعلي بابها هو توسعه في العلم وتبحره اذ المدينة لما كان لايتوصل اليها الا من بابها فـكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم الا انه لما شاركه غيره من الصحابة في تحمل العلم عنه صلى الله عليه وآله وسلم اقتضى هذا الحديث المزية لأمير المؤمنين وتحمله من العلم مالا يحمله غيره ولايشاركه أحد ولا شك أنه البحر الذي لاساحل له ، ومن نحو علي مع الحق وانه راية الهـدى وأنه الهادى هو الاشارة الى ماوقع من الاختلاف أيام خلافتـه والفرقـة التي أفضت الى سفك الدماء واتفق معه مالم يتفق مع غيره ممن تقدمه كما يدل عليـه حديث يكون بين الناس فتنة واختلاف ، ويكون هذا وأصحابه يعنى علياً مع الحق وحديث سيكون بعـدى فتنة فاذا كان

(قال) لتواتر الآثار فيه معنى ، أقول قد ساق المصنف من الاحاديث كثيراً طيبـاً دالا على شرف الوصي ووجوب محبته وموالاته ، وأما الدلالة على حجية قوله فقال الامام عز الدين بن الحسن في شرح البحر قال الامام يحيي بن حمزة عليه السلام وكلام أمير المؤمنين انمـا يعول

(قوله) لتواتر الآثار ، الأثر يطلق على المروي مطلقاً سواء كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو عن صحابي . وقيل الأثر ما كان موقوفاً على الصحابي نقل هـذا عن المؤلف عليه السلام

(قوله) الأثر يطلق على المروي مطلقاً ، وقال الفقهاء الخراسيون الأثر هو مايضاف الى الصحابي موقوفاً عليـه ذكره النووي في شرح مسلم في صدره في الأثر المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « من حدث عني بحديث يرى أنه كاذب فهو أحـد الـكاذبين اه منه قال السخاوي مامعناه وعدم الفرق هو المعتمد المعول عليـه عنـد الجمهور اه

أنا دار الحكمة وعلي بابها أخرجه الترمذي(١) عن علي عليه السلام، وقوله صلى الله عليه

كذلك فالزموا علي بن أبي طالب فانه أول من رآني وأول من يصافحني يوم القيامة وانه الفاروق بين الحق والباطل ونحو ذلك من الأحاديث المصرح فيها بوقوع الفتنة المعدودة من أعلام النبوءة واذا كانت أحاديث الباب ليست بنص صريح في المدعى فالمعنى المتواتر الذي تواطأت على افادته هو أنه لايجوز مخالفته وهذا يحتمل أن يكون في بعض الأحوال لافيما هو محل النزاع ولذا لم يجيء عنه أن قوله حجة لايجوز مخالفتها ويؤيد ذلك ماذكره الامام يحيى عليه السلام من مخالفة الصحابة رضى الله عنهم له من دون نكير ومن المعلوم أنه لايخفى عليهم هذه الأحاديث التي امتلأت بها الصدور وضاقت عنها السطور وهم أعرف الناس بأساليب الخطاب فلو كانت ظاهرة في المدعى لما عدلوا عنها، وأيضاً فقد وردت أحاديث في جماعة من الصحابة تتضمن الأمر بالاقتداء بهم والاهتداء بهديهم وان الله وضع الحق على لسانه يقول به وان الحق معه حيث كان وان شياطين الانس والجن تفر منه وتفرق منه ولا يسلك الشيطان حيث يسلك وكل هذه مما يتمسك بظواهرها ويعارض بها تلك الاحاديث وان كانت كقطرة في بحر بالنظر الى ماورد في أمير المؤمنين عليه السلام الا أنها مع ماذكرناه من الاحتمالات من مخالفة الصحابة له تخرج من حيز الظهور وتتعارض في نظر المجتهد كما هو شأن الادلة الظنية فما قوى عنده وأداه نظره اليه وجب عليه اتباعه والحق أحق أن يتبع ولم يذكر الامام المهدى عليه السلام هذه المسئلة في المعيار ولا شرحه وكلامه في البحر مضطرب فتارة يقول بانه حجة وتارة يجعله دليلا لأنه لامسرح للاجتهاد فيما استدل به عليه وتارة يقول لاحجة فيه لأنه قول صحابي وهذا هو كالذي قبله كما لايخفى وانما وسعنا القول بعض توسعة لاحتمال المقام له اذ المسئلة قد أسس عليها من الاحكام ماأسس وبنى عليها مابنى والله سبحانه أعلم اه من الفواصل شرح نظم الكافل تأليف المولى العلامة المحقق ضياء الاسلام اسمعيل بن محمد بن اسحق رحمه الله تعالى اه (١) وقال غريب اه

عليه اذا روى خبراً فيكون راجحاً على خبر غيره أو يأول تأويلا فيكون أحق بالقبول من تأويل غيره من الصحابة وليس حكمه حكم صاحب الشريعة في الاحكام خاصة مع عدم العصمة فان دعواها غير محكمة في حقه لما يعرض في دلالتها من الاحتمال القوي وعلى هـذا لايكون مانقلوه عنه حجة على مازعموه «قلت» وهذا كلام قوي الا في شأن العصمة وانكارها وجحد ما أظهره الله من منارها فان أدلتها كثيرة منيرة فكان الامام يحيى جديراً بعدم انكارها لكن ثبوتها لعلي لايقضي بان كلامه في الاجتهاديات حجة لأنه انما تثبت العصمة عما هو عصيان ومقتضى الاثم وليس لهذا مدخل في الاجتهاديات لأنه ان كان كل مجتهد مصيباً فواضح وان كان المصيب واحداً فليس المخالف له آثماً ولاعاصياً ولا تدل العصمة على امتناع ماهذا حاله وقد جاز الخطأ على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الاجتهاد ووقع منه مع كونه في أعلى درجات العصمة ولا وجه لما بالغ فيه الأمير الحسين بن محمد وقطع به مع كون كلام أمير المؤمنين حجة يحرم مخالفتها، يزيده وضوحاً أن أئمة أولاده واعلام اشياعه قد خالفوه في مسائل كثيرة ولم ينبتوا على الرجوع في مجتهداتهم وتفاصيل مذاهبهم اليه ولا اكتفوا بالآثار المروية عنه عن أدلة الكتاب والسنة اه

وعلى آله وسلم انا مدينة(١) العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب، أخرجه الطبراني(٢) والحاكم في مستدركه وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس(٣) واذا لم يكن الحق معه لم يكن للحكمة والعلم النبوي باباً ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي عيبة(٤) علمي أخرجه ابن عدي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي مع القرآن والقران مع علي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض أخرجه الحاكم (٥) والطبراني في الاوسط عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي يعسوب المؤمنين والمال يعسوب المنافقين اخرجه ابن عدي(٦) عن علي عليه السلام ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي يقضي ديني(٧) بكسر الدال أخرجه البزار عن أنس ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن ابي طالب ينجز عداتي ويقضي ديني اخرجه ابن مردويه والديلمي عن سلمان الفارسي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب ان يحيى حياتي ويموت موتي ويسكن جنة الخلد التي وعدني ربي فان ربي غرس قضبانها بيده فليتول علي بن أبي طالب فانه لن يخرجكم من هدى ولن يدخلكم في ضلال أخرجه الطبراني والحاكم وابو نعيم عن زيد بن أرقم ، وقوله ﷺ من أحب أن يحيى حياتي ويموت مماتي ويدخل الجنة التي وعدني ربي قضباناً من قضبانها غرسه بيده وهي جنة الخلد فليتول علياً وذريته من

---

(١) شبه علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم لتشعبه وكثرة فنونه بالأشياء المحسوسة التي لاتوجد مجتمعة الا في مدينة فاثبت لها المدينة تخييلا والباب ترشيح وقيل شبه علمه بالمدينة ذات السور التي لاتؤتى الا من الباب اه قال العلقمي وزعم القزويني وابن الجوزي أنه موضوع ورد عليهما الحافظ العلائي وابن حجر والسيوطي بما يبطل قولهما وقالوا حديث حسن اه من خط العلامة الجنداري (٢) في الكبير اه (٣) وابن عدي والحاكم أيضاً عن جابر وصححه الحاكم وحسنه غيره اه من خط العلامة الصفي الجنداري (٤) العيبة مايحرز الرجل فيه نفائسه قال ابن دريد وهو من كلامه الجامع الذي لم يسبق اليه، ضرب به المثل في ارادة اختصاصه باموره الباطنة التي لايطلع عليها غيره وذلك غاية في مدح علي اه من شرح المناوي للجامع الصغير (٥) وصححه وأقره الذهبي اه من شرح المناوي على الجامع الصغير(٦) قال المناوي وأخرجه الطبراني والبزار عن أبي ذر مطولا قال أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بيد علي فقال هذا أول من آمن بي وأول من يصافحني يوم القيامة وهو الصديق الاكبر هذا فاروق هذه الامة وهذا يعسوب الخ واليعسوب ذكر النحل وأميرها الذي يتقدمها ويحامي عليها ثم اشتهر حتى سموا كل رئيس يعسوبا اه بلفظه (٧) وقد روى بالفتح وهو مدح له خاصة وخبر عن الغيب فيه وانه معتمده في قضاء دينه وانه بحيث يظنه في أنه يقضى عنه دينه ورواية الكسر تدل على الامامة ذكر معناه البستي في كتاب المراتب اه في التيسير شرح الجامع الصغير مالفظه علي يقضى ديني بفتح الدال البزار عن أنس واسناده ضعيف اه

(قوله) عيبة علمي، العيبة زنبيل من أدم ومايجعل فيه الثياب كذا في القاموس (قوله) يعسوب المؤمنين ، في القاموس أمير النحل انتهى أي يلوذ بك المؤمنون ويلوذ الظالمون بالمال كما تلوذ النحل بيعسوبها (قوله) يقضي ديني ، بالكسر وقد روى بالفتح وروايته بالكسر تدل على الامامة ذكر معناه البستي في كتاب المراتب كذا نقل

(قوله) العيبة زنبيل من ادم ، الأديم الجلد المدبوغ والجمع ادم بفتحتين اه مصباح (قوله) ومايجعل فيه الثياب ، ومن الرجل موضع سره كذا في القاموس بعد هذا اه

بعده فانهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة أخرجه مطين(١) والبَاوَرْدي وابن شَاهين وابن مَندة عن زياد بن مُطرِّف ، وقوله ﷺ ان تُوَلّوا علياً تجدوه هادياً مهدياً يسلك بكم الطريق المستقيم أخرجه أبو نعيم فى الحلية عن حذيفة وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ياعلي ستقاتلك الفئة الباغية وأنت على الحق فمن لم ينصرك يومئـذ فليس مني أخرجه ابن عساكر عن عمار بن ياسر ، وقوله ﷺ ياعمار ان رأيت علياً قـد سلك وادياً وسلك الناس وادياً غيره فاسلك مع علي ودع الناس انه لن يدلك على ردى ولن يخرجك عن هدى أخرجـه الديلمي عن عمار بن ياسر وعن أبي أيوب ، وقوله صلى الله عليـه وعلى آله وسلم من فارق (٢) علياً فارقني ومن فارقني فقد فارق الله أخرجه الحاكم (٣) عن أبي ذر ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم أعلم امتي من بعدى علي بن أبي طالب أخرجه الديلمي عن سلمان ، وقوله ﷺ أنا مدينة العلم وعلي بابها أخرجه أبو نعيم فى المعرفة عن علي عليه السلام ، وقوله ﷺ أنا مدينة العلم (٤) وعلي بابها فمن أراد العلم فليأته من بابه(٥) أخرجه الطبراني عن ابن

---

(١) كحمد لقب محمد بن عبد الله الحضرمى صاحب المسند اه من خط العلامة الجنداري رحمه الله والباوردى اسمه احمد بن محمد الأبيوردى توفي سنة ٤٣٥ ومولده سنة ٣٥٩ اه من خطه أيضاً

(٢) قال في الذخائر ذكر ان علياً عليه السلام حجة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم على امتـه يوم القيامة ، روى عن أنس بن مالك قال كنت عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فرأى علياً مقبلا فقال ياأنس قلت لبيك قال هذا المقبل حجتي على امتى أخرجه النقاش اه ومن الأدلة على عصمته مارواه عليه السلام أنه قال قال رسول الله صلى الله عليـه وآله وسلم ألا اعلمك كلمـات اذا قلتهن غفر الله لك مع انه مغفور لك لاإله الا الله الحكيم الكريم لاإله الا الله العلى العظيم الحمد لله رب العالمين أخرجه احمد وأبو يعلى اه

(٣) وأخرجه البزار قال الهيثمي رجاله ثقات اه مناوى

(٤) تكلم فيه الترمذى والبخاري وابن معين وعده ابن الجوزى من الموضوعات على عادته في المجازفة قال ابن حجر الهيثمي بعد ذكر الاختلاف فيه قد روى عن الحاكم تصحيحه ويوافقه قول الحافظ العلائي وقد ذكر له طرقاً وبين عـدالة رجالها ولم يأت أحد ممن تكلم في هذا الحديث غير هذه الروايات الصحيحة قال ابن حجر بعد هـذا ان منهم من قال هو حسن وهو التحقيق ويوافقه قول شيخ الاسلام الحـافظ ابن حجر العسقلانى رجاله رجال الصحيح الا عبد السلام الهروى فانه ضعيف عندهم ونقل الحاكم توثيقه عن ابن معين فثبت أنه حسن مقـارب للصحيح بمـا علمت من قول ابن حجر رواته كلهم ثقات الا الهروى والهروى مختلف في توثيقه وتضعيفه قال ابن حجر ومن حكم بالضعف أو الوضع فقد تساهل تساهلا كثيراً فيجب تأويل كلامهم على بعض الطرق اه عن خط الامام احمد بن هاشم قال من خط القاضى احمد بن صالح بن أبي الرجال رحمه الله « قلت » ووجـدت في الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيثمي مالفظه وسئل نفع الله به من حديث أنا مدينة العلم وعلي بابها من رواه فأجاب بقوله رواه جماعة وصححه الحاكم والحافظان العلائي وابن حجر اه

(٥) قد تقدم هذا الا أنه هنا مضاف لاهناك اه

(قوله) الباوردي ، ينظر فانه لم يعرف هـذا الاسم من أسماء المحدثين

(قوله) لم يعرف هذا الاسم من أسماء المحدثين ، بل هو من المحدثين ذكره الحافظ السيوطي في الجامعين وقال المنـاوى في شرح الجامع الصغير بفتح الموحـدة وسكون الراء وآخره دال مهملة نسبة الى بلدة بناحيـة خراسان اه وله كتـاب معرفـة الصحابة اه منقولة من خط سيدي صفي الدين احمد بن الحسن بن اسحق رحمه الله

عباس ، وقوله ﷺ علي بن أبي طالب أعلم الناس بالله وأشد الناس حباً لله وتعظيماً لاهل لاإله الا الله أخرجه أبو نعيم عن علي عليه السلام ، وقوله ﷺ علي باب علمي ومبين لامتي ماارسلت به من بعدي ، حبه إيمان و بغضه نفاق والنظر اليه رأفة (١) أخرجه الديلمي عن أبي ذر(٢) وقوله ﷺ ياعلي أنت تبين للناس مااختلفوا فيه من بعدي أخرجه الديلمي عن انس وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إن هذا اول من آمن بي وهذا اول من يصافحني يوم القيامة وهذا الصديق الاكبر وهذا فاروق هذه الامة يفرق بين الحق والباطل وهذا يعسوب المؤمنين (٣) والمال يعسوب الظالمين قاله لعلي بن ابي طالب أخرجه الطبراني عن سلمان وابي ذر معاً وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما انك ستلقى بعدي جُهداً قال في سلامة من ديني قال نعم قاله لعلي بن ابي طالب عليه السلام أخرجه الحاكم في مستدركه عن ابن عباس ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أن الامة ستغدر بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على سنتي و من احبك احبني ومن ابغضك ابغضني وان هذا سيخضب من هذا يعني لحيته من رأسه أخرجه الدارقطني في الافراد والحاكم في مستدركه عن علي بن ابي طالب ،وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ياانس إنطلق فادع لي سيد العرب قالت عائشة ألست سيد العرب قال انا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب فلما جاء قال يامعشر الانصار الا أدلكم على ماان تمسكتم به لن تضلوا بعده ابداً هذا علي فأحبوه بحبي وأكرموه بكرامتي فان جبريل أمرني بالذي قلت لكم عن الله عز وجل أخرجه الطبراني عن الحسن بن علي ،وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا المنذر وعلي الهادي(٤) وبك ياعلي يهتدي المهتدون من بعدي أخرجه لديلمي عن

(١) الرأفة الرحمة كأنه أراد أن برؤيته يرق القلب كما جاء في الحديث المؤمن من اذا رؤى ذكر الله وورد عنه صلى الله عليه واله وسلم النظر الى علي عبادة رواه الطبراني في الكبير والحاكم عن ابن مسعود وعمران بن الحصين قال المناوى المراد أن رؤيته سبب للعبادة لأنهم كانوا اذا رأوه قالوا سبحان الله ماأعلمه سبحان الله ماأشجعه سبحان الله ماجمعه لصفات الكمال لما علاه من سيماء العبادة والبهاء والنور وصفات السيادة قال المناوى وحديث النظر الى علي عبادة متواتر روى عن عشرين من الصحابة اه من خط العلامة الجنداري (٢) قال السخاوي اسناده ضعيف جداً اه من خط العلامة الجنداري (٣) وقول علي رضى الله عنه لما مات أبو بكر، قائماً على باب البيت الذي هو مسجى فيه كنت والله يعسوباً للمؤمنين مثله باليعسوب في سبقه للاسلام غيره لأن اليعسوب يتقدم النحل اذا طارت فتتبعه اه من بعض الكتب وفي النهاية في حديث علي عليه السلام أنا يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الكفار وفي رواية المنافقين أي يلوذ بي المؤمنون ويلوذ بالمال الكفار أو المنافقون كما يلوذ النحل بيعسوبها وهو مقدمها وسيدها والياء زائدة اه (٤) وفيه روايات اخر لأبي نعيم والحاكم الحسكاني واحمد بن حنبل في قوله تعالى انما أنت منذر ولكل قوم هاد اه من خط العلامة الصفي الجنداري

بالنعم المشفعة
[illegible]

ابن عباس ، وقوله ﷺ تكون بين الناس فرقة واختلاف فيكون هذا واصحابه يعني علياً على الحق أخرجه الطبراني عن كعب بن عجرة، (١) وقوله ﷺ الحق مع ذا الحق مع ذا يعني علياً أخرجه ابو يعلى وسعيد بن منصور عن ابي سعيد الخدرى ، وقوله ﷺ انا وهذا حجة على امتي يوم القيامة يعني علياً أخرجه الخطيب عن انس بن مالك وعن علي عليه السلام أنه قال ماضللت ولاضل بي ولا نسيت ماعهد الى وإني لعلى بينة من ربى بينها لنبيه ﷺ وبينها لي وإني لعلى الطريق رواه العقيلي(٢) وابن عساكر ، وعنه بينا رسول الله ﷺ آخذ بيدي ونحن نمشي في بعض سكك المدينة فمررنا بحديقة فقلت يارسول الله ماأحسنها من حديقة قال لك في الجنة أحسن منها فلما خلا له الطريق(٣) أعتنقني ثم أجهش(٤) باكياً قلت يارسول الله مايبكيك قال ضغائن في صدور اقوام لايبدونها لك إلا من بعدى قلت يارسول الله في سلامة من ديني قال في سلامة من دينك أخرجه البزار وابو يعلى والحاكم وابو الشيخ والخطيب وابن الجوزي وابن النجار ، وعنه قال قلت يارسول الله أوصني قال قل ربي الله ثم استقم قلت ربي الله وماتوفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه انيب قال ليهنك العلم ياابا الحسن لقد شربت العلم شرباً ونهلته(٥) نهلاً أخرجه ابو نعيم في الحلية، واخرج ابن عدي وابن عساكر عن محمد بن عبد الله بن ابي رافع عن جده أن رسول الله ﷺ قال لعلي أنت تقتل على سنتي ، وروى الفقيه العلامة إبرهيم بن محمد الصنعاني في كتاب إشراق الاصباح عن محمد بن علي الباقر عن آبائه عنه ﷺ أنه قال خذوا بحجزة هذا الانزع فانه الصديق الاكبر والهادى لمن اتبعه من اعتصم به اخذ بحبل الله ومن تركه مرق من دين الله ومن تخلف عنه محقه الله ومن ترك ولايته اضله الله ومن اخذ بولايته هداه الله ، وروى أيضاً في حديث طويل عن جرير بن عبد الله عن النبي

---

(١) الحجزة بالضم العقدة في الخشب أوفي عروق الجسد وكعب بن عجرة من الصحابة اه صحاح
(٢) ورواه الحسكاني والسيد أبو طالب بلفظ واني لعلى الطريق الواضح القطه لقطاً اه من خط العلامة الجنداري(٣) وقد ذكر هذا الحديث في ترجمة الفضل بن عميرة القيسي الطفاوي من تهذيب الكمال بسند لمؤلفه عال الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولفظه فيه هكذا عن علي عليه السلام قال بينا النبي صلى الله عليه واله وسلم آخذ بيدي فمررنا بحديقة فقلت ماأحسنها قال لك في الجنة أحسن منها حتى مررنا بسبع حدائق كل ذلك أقول ماأحسنها ويقول لك في الجنة أحسن منها حتى اذا خلا له الطريق اعتنقني واجهش باكياً فقلت مايبكيك فقال أحن في صدور قوم لايبدونها لك الا من بعدى فقلت في سلامة من ديني قال في سلامة من دينك اه بلفظه وفيه زيادة على ماهنا كما ترى (٤) أجهش أي تهيأ للبكاء اه ديوان الأدب وفي القاموس جهش اليه كسمع ومنع جهشاً وجهوشاً وجهشاناً فزع اليه وهو يريد البكاء كالصبي يفزع الى امه كاجهش اه (٥) من باب نحت ينحت اه مصباح

ﷺ أنه قال علي اول الناس إسلاماً واقرب الناس ١) رحماً وأفقه الناس في دين الله تعالى واضربهم بالسيف وهو وصيي ووليي وخليفتي(٢) من بعدي يصول بيدي ويضرب بسيفي وينطق بلساني ويقضي بحكمي(٣) لايحبه الامؤمن ولايبغضه الامنافق وهو علم الهدى ، وأخرج احمد في المناقب والحاكم عن ابي ذر قال سمعت رسول الله ﷺ يقول ياعلي من فارقني فارق الله ومن فارقك فقدفارقني ، وأخرج الحاكم في المستدرك عن علي عليه السلام أن رسول الله ﷺ قال له اللهم ثبت لسانه واهد قلبه ، وأخرج ابو داود والنسائي وأبو نعيم في الحلية عنه ﷺ أنه قال لعلي ان الله يهدي لسانك ويثبت قلبك(٤)

---

(١) الي نسخة اه(٢) قال في هداية السيد بن ابراهيم الوزير وثبوتها لعلي كرم الله وجهه معلوم ولا التفات الى تشكيك الخصوم في ذلك قال الهادي عليه السلام من أثبت الامامة لعلي كرم الله وجهه فانه يثبت الوصاية اه وقدذكر الذهبي في ترجمة جعفر بن سليمان ان من أثبت الوصية لعلي أثبت له الاستحقاق ومن لا فلا وقال في ترجمة امام الشيعة أبي عبد الله الحاكم صاحب المستدرك ومن شقا شقه قوله ان علياً وصي اه المراد نقله(٣) حديث أقضاكم علي أخرجه الملا في سيرته عن ابن عباس في حديث مرفوع أوله ارحم امتي بامتي أبو بكر رواه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة مرسلا ، ارحم امتي بامتي أبوبكر وأقضاهم علي وهو موصول في فوائد أبي بكر بن العباس بن نجيح من حديث أبي سعيد الخدري مثله وقد تقدم عن أنس بدون الشاهد منه هنا في ارحم ولكن في المرفوع عن أنس أيضاً قال أقضى امتي علي أخرجه البغوي في شرح السنة والمصابيح وعزى المحب الطبري في الرياض النضرة للحاكم من المرفوع عن معاذ بن جبل في حديث أوله ياعلي تخصم الناس بسبع ذكر منها وأبصرهم بالقضية ، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات ونحوه عن أبي نعيم في الحلية عن أبي سعيد رفعه ياعلي لك سبع خصال لايحاجك فيها أحدو كلها واهية واثبت منها كلها أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما بعث علياً الى اليمن قاضياً قال يارسول الله بعثتني أقضي بينهم وأناشاب ماأدري ما القضاء فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في صدره وقال اللهم اهده وثبت لسانه قال فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة ماشككت في قضاء بين اثنين رواه أبو داود والحاكم وابن ماجة والبزار والترمذي من طرق عن علي عليه السلام أحسنها رواية البزار عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة عن علي عليه السلام ، وفي اسناده عمرو بن أبي المقدام واختلف فيه على عمرو بن مرة فروى شعبة عنه عن أبي البختري عن علي واخرجه ابن ماجة والبزار والحاكم وهو منقطع ، ومنها رواية البزار أيضاً عن حارثة بن مضرب عن علي قال وهذا أحسن أسانيده ، ومنها وهي أشهرها رواية أبي داود وغيره من طريق سماك عن حنش بن المعتمر عن علي وأخرجها النسائي في الخصائص والحاكم والبزار وقد رواه ابن حبان من رواية سماك عن عكرمة عن ابن عباس عن علي وهذه الطرق يقوي بعضها ببعض « نعم » روى البخاري في البقرة من صحيحه وأبو نعيم في الحلية كلاهما عن حبيب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال عمر بن الخطاب علي أقضانا وابي أقرؤنا ونحوه عن ابي واخرين وللحاكم في مستدركه عن ابن مسعود قال كنا نتحدث ان أقضى أهل المدينة علي وقال انه صحيح ولم يخرجاه قال السخاوي ومثل هذه الصيغة حكمها الرفع على الصحيح اه من تحرير المقاصد الحسنة في الأحاديث الدائرة على الالسنة للسيد احمد بن عبد الله الوزير شيخ الامام القاسم وتلميذ الامام شرف الدين عليهم السلام (٤) في نسخة يهدي قلبك ويثبت لسانك اه

وأخرج الحافظ ابو نعيم في الحلية عن ابي بردة من حديث طويل أن رسول الله ﷺ قال ان علياً راية الهدى وامام الاولياء ونور من اطاعني وهو الكلمة التي الزمتها المتقين من احبه احبني ومن ابغضه ابغضني ، واخرج محدث الشام محمد بن يوسف الكنجي الشافعي بالاسناد الى ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ وهو آخذ بيد علي رضي الله عنه يقول هذا اول من آمن بي واول من يصافحني وهو فاروق هذه الامة يفرق بين الحق والباطل وهو يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الظالمة وهو الصديق الاكبر وهو بابي الذي اوتى منه وهو خليفتي من بعدي ، واخرج عن ابي ليلى الغفاري قال سمعت رسول الله ﷺ يقول ستكون من بعدى فتنة فاذا كان ذلك فالزموا علي بن ابي طالب فانه اول من يراني واول من يصافحني يوم القيامة وهو الفاروق بين الحق والباطل ، وأخرج عن أنس قال قال رسول الله ﷺ من حديث طويل أول من يدخل عليك من هذا الباب امير المؤمنين وسيد المسلمين وقائد الغر المحجلين وخاتم الوصيين قال انس قلت اللهم رجلا من الانصار وكتمته اذ جاء علي فقال من هذا ياانس قلت علي بن ابي طالب فقام النبي ﷺ مستبشراً وساق الحديث بطوله الى ان قال مخاطباً لعلي رضي الله عنه وأنت تؤدى عني وتسمعهم صوتي وتبين لهم مااختلفوا فيه بعدى وقال أخرجه ابو نعيم في الحلية ، وأخرج أيضاً عن أنس قال بعثني النبي ﷺ الى ابي برزة (١) الاسلمي فقال له وانا أسمع ياابا برزة ان رب العالمين عهد الي عهداً في علي بن ابي طالب فقال أنه راية الهدى ومنار الايمان وامام أوليائي ونور جميع من اطاعني وقال أخرجه صاحب حلية الاولياء ، واخرج ابن عساكر عن علي عليه السلام عنه ﷺ أنه قال علي يعسوب المؤمنين(٢) والمال يعسوب المنافقين ، وأخرج عن ابن عباس قال لما نزلت « إنما أنت منذر ولكل قوم هاد » قال النبي ﷺ أنا المنذر وعلي الهادى بك ياعلي يهتدى المهتدون قال وذكره غير واحد من أئمة التفسير منهم محمد بن جرير الطبرى واحمد بن محمد الثعلبي النيسابورى والنقاش وغيرهم ، وأخرج عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ من حديث طويل مخاطباً لعلي أنت تؤدى ديني وتقاتل على سنتي

(١) وفي نسخة بردة والاولى ماصدر اه (٢) أخرجه احمد في مسنده عن علي عليه السلام أنت يعسوب الدين والمال يعسوب الظالمين وأخرجه أبونعيم أيضاً والكنجي وأخرجه الرامهرمزى في الامثال بلفظ علي هذا يعسوب قريش وهو عند الطبراني من حديث أبي ذر وسلمان وعند الديلمي من حديث الحسن بن علي ، وللديلمي قال علي عليه السلام أنا يعسوب المؤمنين قال السخاوى في لفظ علي أمير النحل ولا أصل له قال السيد احمد بن عبد الله اغرب لانه بمعنى ماتقدم اه من خط العلامة الجندارى

وانت باب علمي وأنت الحق معك والحق على لسانك ، وفى امالي ابى طالب (١) بالاسناد الى ابى ايوب الانصارى عنه ﷺ فى حديث طويل ان رسول الله ﷺ قال ياعمار ستكون من بعدى فى امتي هَنَات حتى يختلف السيف فيما بينهم وحتى يقتل بعضهم بعضاً وحتى يتبرأ بعضهم من بعض فاذا رأيت ذلك فعليك بهذا الاصلع عن يميني يعني علي بن ابي طالب فان سلك الناس وادياً وسلك علي وادياً فاسلك وادى علي وخل عن الناس ياعمار ان علياً لايردك عن هدى ولايدلك على ردى ياعمار طاعة علي طاعتى وطاعتي طاعة الله عز وجل ، وقد روى أن قوله تعالى «إن الذين (٢) آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البريئة » نزل فى علي واتباعه ، وخرج ذلك عن علي ، وابن عباس ، وابى بُرْدة ، وبريدة الاسلمي (٣) ، ومحمد بن علي الباقر ، عن آبائه وجابر بن عبدالله الانصارى ، وابى سعيد الخدرى ، ومعاذ ، وغيرهم ولن يكون خير البريئة الا والحق (٤) معه

---

(١) الخبر فيها من طريق الحسين بن الحكم الوشا وشيخه الحسين العرني بالاسناد عن علقمة ابن قيس والاسود بن زيد قالا أتينا أبا أيوب الانصارى فقلنا له ياأبا أيوب ان الله عز وجل اكرمك بنبيئه اذ أوحى الى راحلته فبركت على بابك وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ضيفاً لك فضيلة من الله فضلك بها فأخبرنا عن مخرجك مع علي بن أبى طالب قال أبو أيوب فانى اقسم لكما لقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معي في هذا البيت الذى انتما فيه وما في البيت غير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي جالس عن يمينه وأنا جالس عن يساره وأنس بن مالك جالس بين يديه اذ تحرك الباب فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ياأنس انظر من بالباب فخرج أنس ونظر فقال يارسول الله هذا عمار فقال صلى الله عليه واله وسلم افتح لعمار الطيب المطيب ففتح أنس الباب فدخل عمار فسلم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرحب له ثم قال فذكره انتهى وأخرجه الآجرى محمد بن الحسين واخرجه الخوارزمى في فصوله عن داود بن علي بن عبد الله بن عباس عن أبيه عن جده اه من خط العلامة الجندارى (٢) في الدر المنثور أخرج بن عساكر عن جابر كنا عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاقبل علي فقال صلى الله عليه وآله وسلم ان هذا وشيعته هم الفائزون يوم القيامة ونزلت « ان الذين آمنوا الخ » ، فكان أصحاب النبي اذا أقبل علي قالوا جاء خير البرية ، وأخرج ابن عدى وابن عساكر عن أبى سعيد مرفوعاً علي خير البرية ، وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس لما نزلت هذه الآية « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اؤلئك هم خير البرية » قال صلى الله عليه وآله وسلم لعلي هو أنت وشيعتك يوم القيامة راضين مرضيين ، وأخرج بن مردويه عن علي قال قال لي خير البرية أنت وشيعتك وموعدى وموعدكم الحوض اذا جثت الامم للحساب تدعون غراً محجلين اه من خط العلامة الجندارى (٣) وبريدة بن الحصيب كزبير صحابى اه قاموس (٤) الأحاديث التى ساقها ابن الامام قدس سره في مسئلة حجية قول علي عليه السلام قال سيدى المولى العلامة الحسن بن اسحق بعدها ومع هذا فيعلم كون قول علي رضى الله عنه حجة الا ان ذلك اذا لم يوجد للحكم دليل نبوى اما اذا وجد الدليل النبوى من قول أو فعل وصح فلا يعارض به ماروى عن علي عليه السلام بل يكون صحة الحديث قادحا في ذلك المروى عنه عليه السلام أو يحمل على أنه لم يبلغه الدليل النبوى اه كلامه

« واما احاديث حب (١) علي » فقد بلغت حد التواتر وخرجت عن علي ، وابن عباس ، وعمر ، وابن عمر ، وابي ذر ، وسعد بن ابي وقاص ، وابي ايوب الانصاري ،

---

(١) قال السيد العلامة المحقق المدقق البليغ فخر الدين عبد الله بن علي الوزير رحمه الله في تاريخه طبق الحلوى عند ذكر وفاة القاضي احمد بن سعد الدين رحمه الله بعد كلام طويل للسيد المذكور فيما يتعلق بمحبة أمير المؤمنين عليه السلام وامامته مالفظه : ومن فتش أحوال السلف وما نقلوه في فضائل الأربعة وجد لعلي أجلها وأكملها وأوفرها كما استقر به أبو عمر بن عبد البر في استيعابه وأ كثرية الأدلة القائمة على خلافته مما لا ينبغي أن ينازع فيه الامن عرضت وسادته ، وجرت على مكابرة المنقول والمعقول عادته ، ولاحاجة بنا الى تكذيب ماورد مما يدل على خلافة من عداه ولو أنه ورد بلفظ النص ، فنحن نقول ماوقع من ذلك فهو لعلم الله بما سيكون من غلبة الضعف البشري على خواطر الثلاثة وتقمصهم لما كانوا بغيره أعنى ، ومحبتهم للاتصال بجناب هذا المنصب الأسنى ، ووقع هذا على لسان صاحب النبوة من الاخبار بالغيوب ونوعاً من معجزاته الاحادية فأخوه علي هو الامام في نفس الأمر والاحق بما زحزح عنه وزحلف منه ، وهم أئمة بمعنى لابسي بردتها وحافظي عهدتها وقد كان لهم بوزارته متسع فسيح ، ولكن من ذا الذي لم يفعل الا الفعل الرجيح ، ومع هذا فمن لنا بيسير سيرة الشيخين الآن فنحبوا اليه على الركب واذا كان التسنن والتسمي بالسنة عبارة عن اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل بلا تعدي طور ولا اعتساف جور ولا زحزحة منصب ولا احداث بدعة فمما لا ينبغي ان يلقى الله كل مسلم الا به لكن وقع في البين كما عرفت منع الكبرى من مقدمتي الشكل الأول من القياس المنطقي وتكالب غلاة الفرقتين على مايسمج عند المعقول ، ويرمى به وراء الحائط حملة المنقول ، والتأويل الذي أبديته لشبه المقدمين للثلاثة على امير المؤمنين علق بصحيفة فكري ولا أعلم له سلفاً وهو ان شاء الله غير بعيد من الصواب وقد شغل كل من تحمل عهدة العقل البداية بافتقاد عالم الاكبر وهي نفسه فانه قد عجز في الأغلب عن معاناتها فالمرجع لتحصيل اللطف الى الدعاء المأثور في احدى الصحاح الست اللهم انا نسألك فواتح الخير وخواتمه وجوامعه وكوامله وأوله وآخره وظاهره وباطنه والدرجات العلى من الجنة آمين والكلام في كون مسئلة الامام قطعية أو ظنية أو قطعية الاصل ظنية التفاريع مبسوط فيه مطارحات بين علماء العصر الذي كان فيه الامام عز الدين بن الحسن وقد اطلعت عليها وبهرني ماتكلم به الامام ولم يخل عندي من اشكال وابهام ولا يتسع المقام لغير هذا الكلام انتهى المراد نقله من طبق الحلوى وهو بحث نفيس غريب في التوفيق بين الأدلة اه وقوله هنا لكن وقع في البين كما عرفت الخ ، إشارة الى كلام له في أول هذا البحث وهو مالفظه « اعلم » انه قد حصل النزاع بين من يدعي التشيع والتسنن وعاد الحال الى قياس المغالطة عند المنطقية فترى الشيعي المحترق يقول هذا متول للشيخين وكل متول لهما ناصبي ينتج منه عند أهل المعقول هذا ناصبي وترى السني المتحامل يقول هذا ناف لامامة الشيخين وكل ناف رافضي ينتج هذا رافضي وهذا الوسط كما انه ليس بلمي عند العقل الرصين ، ليس من الأني في شيء عند اليقين والسائر وسطاً والمجتنب شططاً قد علم أن تولي الشيخين يجتمع مع محبة أمير المؤمنين وجعله واسطة عقد الخلافة الثمين كما ان نفي امامة الشيخين يجتمع مع توليهما أو الوقف بلامين وأين التناقض الذي هو اختلاف قضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى ، لمن عرف مقدار هذا اللج مداً وجزراً اه المراد نقله من أول ذلك البحث وهو طويل حسن

وابي بردة ، وابي سعيد الخدرى ، وابي هريرة ، وزيد بن ارقم ، وسلمان الفارسي ، وابي رافع ، وام سلمة ، وعائشة ، وعمار بن ياسر ، وجابر بن عبدالله ، وانس بن مالك ، وعمران بن حصين ، وابي ليلى الانصارى ، وجرير البجلي ، وعبدالرحمن بن ابي ليلى ، والبراء بن عازب ، وبريدة بن الحصيب ، وسلمة بن الاكوع ، وسهل بن سعد الساعدى ، وعبد الله بن احجم الخزاعي ، وعامر بن سعد ، وغيرهم ولن يكون حبه علامة الايمان ، وبغضه علامة النفاق الا والحق معه (١) ﴿ مسئلة ﴾ في بيان من يعتبر في الاجماع ومن لايعتبر وماشترط فيه ومالايشترط ولها أطراف ، الطرف الاول في مجتهد التابعين هل يعتبر مع الصحابة اذا حضر معهم (٢) الخوض في الحادثة ، والمختار وفاقاً للجمهور ان (التابعي) المجتهد (معتبر (٣) مع الصحابة لعدم انتهاض الادلة) الدالة على حجية الاجماع لو لم يعتبر اذ ليسوا بدونه كل الامة (فان نشأ) التابعي بأن بلغ درجة الاجتهاد (بعد إجماعهم فعلى إنقراض العصر (٤)) يعني أن اعتباره وعدم اعتباره مبني على الخلاف في إشتراط انقراض عصر المجمعين من دون رجوع من احدهم او حدوث مخالف فمن اشترط اعتبر (٥) ومن لم يشترط لم يعتبر ، وعن بعض الناس أنه لايعتد بمخالفة التابعي مع الصحابة (٦) وعزى الشارح العلامة هذ القول الى احمد بن حنبل في احدى روايتيه وبعض المتكلمين وعزاه في الفصول الى الظاهرية ، واحتجوا بما روي أن عائشة أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف خلافه للصحابة في بعض

(قوله) لها اطراف ، يعني الثمانية

(قوله) التابعي المجتهد ، يعني عند إنعقاد الاجماع كما يشعر به تفسير المؤلف عليه السلام فان نشأ التابعي ، بقوله بان بلغ درجة الاجتهاد فاشعر بأن المراد نشأ إجتهاده لاحدوث ذاته

مفيد فليراجعه من أراد الوقوف على جميعه في الكتاب المذكور (١) وقال الامام المهدى عليه السلام في المنهاج شرح المعيار ليس بحجة وهو قول الجمهور ولذلك يقول في البحر قلنا اجتهاد منه فلا يلزمنا في كثير من المسائل وكذلك الامام يحيي بن حمزة قال ليس بحجة وهو ظاهر قول الهادى في المنتخب أيضاً ولعلهم يحملون هذه الأحاديث على فضيلة علي رضى الله عنه وشريف منزلته كما هو ظاهرها اه (٢) الظاهر أنه لايعتبر حضور التابعي وقت الخوض من الصحابة وانما يعتبر اجتهاده حال خوضهم اه (٣) عند انعقاد الاجماع من الصحابة اه مختصر (٤) وبقائه والمراد باستمرار الاجماع الى انقراض العصر أن لاتظهر المخالفة من أحد من الذين كانوا اجمعوا ولا ممن نشأ وبلغ درجة الاجتهاد في زمان بقاء واحد منهم اه ميرزاجان (*) والمختار انه لايشترط انقراضه في صحة الاجماع (٥) هذا ان قيل ان فائدة انقراض العصر هو أن عسى أن يبلغ أشخاص اخر في عصرهم رتبة الاجتهاد فباعتبار موافقتهم ومخالفتهم يظهر حقية الاجماع وخلافه واما ان قيل ان فائدة الاشتراط هو أنه يجوز ظهور فكر لأولئك المجمعين الأولين حتى لو رجع بعضهم عن ذلك علم ان اجماعهم لم يكن اجماعاً وان انقرضوا مستمرين على اجتهادهم صح اجماعهم فلا يكون قول المجتهد التابعي بعد اجماع الصحابة معتبرا عند القائلين بانقراض العصر أيضاً اه رفو (٦) لأنهم الاصول وهم المخاطبون حقيقة بالاداء اه فصول بدايع

﴿مسئلة﴾ التابعي معتبر مع الصحابة (قوله) اذا حضر معهم أقول الأحسن اذا علم بخوضهم اذ لا يشترط الحضور قال سوغوا الاجتهاد الخ، أقول لايخفى أن محل النزاع اعتبار المجتهد من التابعين في أهل

(قوله) ابى سلمة ، هو احد الفقهاء السبعة من اهل المدينة من اكابر التابعين وقد جمعهم بعض الشعراء على رواية بعضهم وترك اباسلمة فقال :
ألا كل من لايقتدى بأئمة * فقسمته ﴿٥٥٦﴾ ضيزى عن الحق خارجة * فخذهم عبيدالله عروة قاسم * سعيد ابو بكر سليمان خارجة ،

المسائل وزجرته عن ذلك وقالت فرّوج (١) يصقع مع الديكة (و) الجواب ان (انكار عائشة على ابي سلمة (٢)) اما لوقوعه (بعد الاجماع) من الصحابة (أو كون النص) الذى سمعته عائشة من النبي ﷺ فى تلك الحادثة واقعاً (على خلافه) فانكارها عليه لمخالفة النص لا لمخالفة الاجماع ويحتمل ان يكون لانه لم يبلغ رتبة الاجتهاد على ان قولها بانفرادها لا حجة فيه (و) على تقدير تمامه فهو (معارض بأنهم) يعني الصحابة (سوغوا اجتهاد مثل سعيد وشريح والحسن (٣)) والتسويغ دليل الاعتبار ، روى انه سئل ابن عمر عن فريضة فقال سلوها سعيد بن جبير فانه اعلم مني بها ، وروى ان علياً عليه السلام وعمر لم يعترضا شريحاً (٤) فيما خالفهما فيه باجتهاده ، وروى أن الحسن بن علي عليهما السلام سئل فى مسئلة فقال : سلوا الحسن البصري

---

(١) كتنور قميص الصغير وقبا شق من خلفه وفروج الدجاجة ويضم كسبوح اه قاموس من باب الجيم ولم يذكر في باب الخاء إلا لفظ فرخ اه (٢) يؤخذ من انكارها عليه مخالفته للصحابة عدم اشتراط الانقراض (٣) معهم وافتوا اليه اه فصول بدآيع (٣) يقال سكوت علي عليه السلام دليل لمن قال بعدم الحجية وقد استدل في القسطاس من نفي الحجية عن قوله عليه السلام بظهور مخالفة الصحابة لعلى عليه السلام من غير نكير فينظر والله أعلم وقد أجاب الامام عليه السلام عن مخالفة الصحابة له عليه السلام بأن المسائل الاجتهادية كل مجتهد فيها مصيب وأبلغ ما يكون أن قول علي عليه السلام كالخبر الآحادى وقد تجوز مخالفته حيث يعارضه معارض فكذلك هذا اه قلت فسكوته حينئذ لا يدل على عدم حجية قوله ولو قلنا أيضا أن الحق واحد في مسائل الاجتهاد لما ذكره الامام المهدى عليه السلام في خبر الواحد ولأن المخالف معذور اه والله اعلم واحكم * لايقال قول علي عليه السلام حجة فكيف يسوغ مخالفته لانه يقال في ذلك خلاف ولعل شريحاً ممن لايقول بحجية قوله عليه السلام اه

الاجماع بحيث لايتم الاجماع بدونه اذ المسئلة مفروضة على تسليم أن التابعي مجتهد كما يشعر به استدلال المخالف بانكار عائشة على ابى سلمة فان المخالف يقول ابو سلمة مجتهد وقد انكرت عائشة خلافه للصحابة . فدل انكارها انه لايعتبر بخلافه ولا وفاقه بل اذا أجمع الصحابة لزمه اتباع اجماعهم هذا تقرير مراده فكيف يجاب على هذا بالمعارضة فان الصحابة سوغوا جتهاد التابعي فانه ماتم مدعى الخصم إلا بعد القول بأن التابعي مجتهد اذ لايخالف الخصم في أنه لابد من الاجتهاد في أهل الاجماع ولذا قال المصنف الطرف الأول في مجتهد التابعين ثم قال إن التابعي المجتهد فمحل النزاع في تابعي مجتهد . (قوله) والتسويغ دليل الاعتبار ، اقول لايخفى ان تسويغهم الاجتهاد للتابعي عند الخلاف فى المسئلة كما فى سياق ماذكره من القضايا

(قوله) فروج ، الفروج الصغير من الديكة الذى لم يبلغ ان يغشى الأناث والصقع رفع الصوت (قوله) ومعارض الخ ، جعل المؤلف عليه السلام التسويغ تعميم معارضة لانكار عائشة فلم يرد عليه ماورد على ابن الحاجب حيث جعل التسويغ دليلا على اعتبار قول التابعي وذلك انه ورد عليه ان التسويغ انما كان مع إختلاف الصحابة اما مع إجماعهم فلا

(قوله) أحد الفقهاء السبعة ، ولفظ حاشية وهم سعيد بن المسيب والقاسم بن محمد وعروة بن الزبير وخارجة بن زيد وابوسلمة بن عبد الرحمن بن عوف وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وسليمان بن يسار قال ابن الصلاح روينا عن الحافظ ابى عبدالله أنه قال هؤلاء السبعة عند الأكثر من علماء الحجاز قال وعن ابن المبارك سالم بن عبد الله بن عمر بدل أبى سلمة قال : وعن ابى الزناد ابوبكر بن عبدالرحمن بن الحرث بن هشام بدل ابى سلمة اه وعد النسائى وغيره فيما ذكره الذهبى في تذكرة الحفاظ الامام ابا جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام فقال السيد حسن الجلال رحمه الله ، كذا باقر او سالم في خلافهم : ابو سالم الزهري فاعرف مناهجه اه (قوله) والصقع رفع الصوت ، ومنه خطيب مصقع أى بليغ ولفظ الصحاح وصقع الديك أي صاح وبالسين أيضا وفي القاموس كمنبر البليغ والعالى الصوت ومن لايرتج عليه كلامه اه

وربما سألوا انساً شيئاً فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وروي أن ابن عباس سئل عن النذر بذبح الولد فأشار الى مسروق (١) وقال سلوه فلما أتاه السائل بجوابه تابعه ورجع اليه ، وروي عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال تذاكرت مع ابن عباس (٢) وابي هريرة في عدة الحامل للوفاة أي لوفاة زوجها فقال ابن عباس عدتها أبعد الاجلين من الوضع (٣) وأربعة اشهر وعشر فقلت انا عدتها ان تضع حملها فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي فسوغ ابن عباس لابي سلمة (٤) ان يخالفه مع ابي هريرة الى غير ذلك من الوقائع (٥) التي لا تحصى كثرة .

(و) ﴿الطرف الثاني﴾ في ندرة المخالف أي قلته غاية القلة كاجماع من عدا ابن عباس على العول ومن عدا ابا موسى الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء ومن عدا اباطلحة على ان البرد يفطر ومنه ماحكاه ابو طالب والحاكم والامير الحسين من

---

(١) ابن الأجدع الهمداني وهو من بنى معمر بن وادعة اه من سيرة ابن هشام . قيل سرق وهو صغير ثم وجد اه اذكار (٢) أخرجه البخاري عن ابي سلمة بلفظ قال جاء رجل الى ابن عباس وابو هريرة جالس عنده قال افتني في امرأة ولدت بعد وفاة زوجها باربعين ليلة فقال ابن عباس بأخر الأجلين قلت انا « واولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » قال ابوهريرة انا مع ابن اخي يعني أبي سلمة اه (٣) بيان لقوله الأجلين اه * وقد ورد في القرآن العظيم بهما أعني بالوضع في آية وبالأربعة الاشهر في اخرى فالاول كقوله تعالى « واولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن » والثاني كقوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشرا » اه (٤) قيل يحتمل ان يكون تسويغ ابن عباس له لموافقة ابي هريرة له اه (٥) الجواب أن هذه الصور التي نقلوها انما هي صور وقع الخلاف فيها بين الصحابة ونحن نجوز اجتهاد التابعي في تلك الصور واما صور الاتفاق فلا فاذن الاعتماد على الدليل الاول اه غاية الوصول للحلي وهو مامر في قوله لعدم انتهاض الخ اه وقد يقال انما يصح ذلك لو قلنا ان مخالفتهم خطأ مطلقا ولا نقول به بل اذا خالفهم مع اجماعهم ، وما ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد معهم انما كان مع الاختلاف فلا يفيدكم اه قسطاس ، والجواب انه اذا كان قول التابعي معتبراً في الاجتهاد كان معتبراً في الاجماع ذكر معناه النيسابوري اه

لا يدل على اعتبارهم له عند اتفاقهم على المسئلة وقد أورد هذا على ابن الحاجب حيث استدل بتسويغ الاجتهاد على اعتبار قول التابعي ، وقال المحشي أنه لما عدل المصنف عن الاستدلال الى المعارضة لم يرد عليه ذلك وفيه تأمل (قوله) سلوا مولانا الحسن ، قال عليه المحشي الحسن ابن علي عليه السلام صحابي فلا حجة فيه ، قلت الظاهر أن انساً لم يرد الحسن بن علي بل اراد الحسن البصري وقوله مولانا ، لان الحسن من موالى الانصار فانه مولى لزيد بن ثابت كما قاله الذهبي في التذكرة .

(قوله) سلوا مولانا الحسن يقال الحسن بن علي عليه السلام صحابي فلا حجة (قوله) انا مع ابن اخي وذلك انه صلى الله عليه وآله وسلم أخى بينه وبين عبد الرحمن بن عوف (قوله) ندرة ، ككدرة

(قوله) سلوا مولانا الحسن الخ ، أراد البصري قال في الجوهرة انما قال مولانا لان أباه كان مما أفاء الله به من السبي اه فلا يرد ماقاله المحشى

الاجماع على تحريم الزكاة(١)على الهاشمي مع ماروى عن ابي حنيفة (٢) ومالك من الجواز والمختار وفاقاً للجمهوران (النادر المجتهد كذلك) (٣) أي معتبر كالتابعي مع الصحابة فلا ينعقد اجماع مع مخالفته كما لاينعقد مع مخالفة التابعي لعدم انتهاض ادلة الاجماع من دونه وذهب احمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه وابو بكر الرازي ومحمد ابن جرير الطبري (٤)وابو الحسين الخياط من المعتزلة الى إنعقاده وفي كلام الامام احمد ابن سليمان عليه السلام ميل الى هذا القول ، ومن الناس من قال ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع دونه والا أنعقد وقال ابو عبدالله الجرجاني (٥) ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف أي المصير الى مذهبه كان خلافه معتداً به كخلاف ابن عباس في العول وان انكرت الجماعة عليه ذلك كخلافه في تحليل(٦)المتعة فلا يكون خلافه معتداً به ، ومنهم من قال يكون قول الاكثر حجة (٧)ولا يكون إجماعاً قطعياً (٨) وهو إختيار ابن الحاجب ، احتج القائلون بانعقاده بأن لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى « ويتبع غير سبيل المؤمنين » وفي غيره من الادلة يصدق على أكثر المؤمنين وذلك كما يقال بنو تميم يحمون الجار والمراد أكثرهم وبقوله ﷺ عليكم بالسواد الاعظم ، وقوله إياكم والشذوذ ، وقوله الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد ، وبأن الامة اعتمدت في خلافة ابي بكر على اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل كعلي عليه السلام وسعد بن عبادة (و) الجواب عن الاول ان (صدق المؤمنين على الاكثر مجاز) فان الجمع المعرف باللام حقيقة في الاستغراق

---

(١) أي زكاة غير الهاشمي اه (٢) وبه قال الاصطخرى اذا منعوا الخمس والسيد عبدالعظيم من اهل البيت حكاه عنه محمد بن منصور ومن المتأخرين السيد احمد بن على الشامى والسيد حسن الجلال وله رسالة في ذلك اه من خط العلامة الجنداري رحمه الله ، وفي حاشية مالفظه روى ان القاسم بن علي العياني عليه السلام اجرى اعشار صعدة وبلادها على السادة الهادويين حتى يفتح الله عليه من الخمس والخراج مايغنيهم عن ذلك ثم يضعه موضع الاعشار وذلك للضرورة ومثل ذلك عن الامام الحسن بن الداعي والمهدى لدين الله احمد بن الحسن عليهما السلام والمنصور بالله عبدالله بن حمزة ورواه الامام الحسن عن جماعة من الفضلاء منهم القاضى عبدالله بن حسن الدوارى والفقيه المجتهد نجم الدين عبدالله بن زيد المذحجى وغيرهم اه مختصراً من نسخة شرف الدين بن اسماعيل بن محمد اسحق (٣)الضابط في ندرة المخالف وكثرة المجموع ان يكون النسبة بينهما بحيث يستبعد العقل توافقهم على المرجوح واطلاعه على الراجح او على المساوى اه ميرزاجان (٤)من الاشعرية اه(٥)هو الامام الموفق بالله الحسين بن اسماعيل الجرجانى الذى قال فيه بعض علماء الديلم هوأفقه من القاسم بن ابراهيم وهو ممن بايع المؤيد بالله ذكره في شرح الدوارى اه (٦) في نسخة تحريم اه (٧) اى اجماعاً ظنياً يجب على المجتهد العمل به وكان التعريف المذكور انما هو للاجماع القطعي اه سعد (٨) بمعنى لايكفر جاحده اه سعد ولا يفسق مخالفه من دون جحد اه

ولهذا يصح ان يقال أنهم ليسوا كل المؤمنين والمجاز خلاف الاصل (و) عن الثاني بأن (المراد من عليكم بالسواد الاعظم كل الامة (١)) لان كل ماعدا الكل فالكل أعظم منه (والا فدون النصف) من الامة ولو بواحد (لايضر) ولايقدح في حجية قول العدد الزايد على النصف والاجماع على خلافه ، وعن الثالث بأن المراد بالشذوذ المخالفة (٢) بعد الموافقة ، وعن الرابع بأن المراد الحث على طلب الرفيق ولهذا قال والثلاثة ركب ، وعن الخامس بالمنع ولو سلم فلا نسلم اعتبار الاجماع في عقد الامامة بل العقد بحضر عدلين كاف ، واحتج ابن الحاجب بأن قول الاكثر يدل ظاهراً على وجود راجح (٣) تمسكوا به لانه لوقدر كون متمسك المخالف النادر راجحاً (٤) لكان بعيداً (٥) (و) الجواب ان (بعد راجحية مامع الاقل) من الادلة (ممنوع) (٦) كيف وقد قال النبي ﷺ مااختلفت امة بعد نبيها الاظهر اهل باطلها على اهل حقها اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابن عمر ومسئلتا التابعي والنادر بينهما عموم من وجه لاجتماعهما فيما اذا كان المخالف تابعياً نادراً وافتراقهما في التابعي الكثير والنادر الذى ليس بتابعي (و) الطرف الثالث انه (لا) يعتبر (من سيوجد) من

---

(١) اذ هو أعظم مما دونه وانما وجب الحمل عليه توفيقاً بين الادلة اه تحرير وشرحه (٢) لانه مأخوذ من شذ البعير وند إذا توحش بعد ما كان أهلياً فالشاذ من خالف بعد الموافقة لامن لايوافق ابتدآء اه من شرح التحرير (٣) أو قاطع اه (٤) ولم يطلع عليه الاكثرون او اطلعوا عليه وخالفوا عمداً او خطأ اه فصول بدآئع (٥) غاية البعد اه فصول بدايع (٦) للخصم أن يقول لست أعني بندرة المخالف وكثرة المجمعين الا كون الاول بحيث يستبعد العقل اطلاعه على الراجح او المساوى وكون الثانى بحيث يستبعد العقل توافقهم على المرجوح وحينئذ فلا يتوجه المنع المذكور لانه مصادرة على المطلوب والله اعلم اه واما الحديث فعلى تقدير صحته ودلالته على المطلوب فهو معارض بحديث الصحيحين لاتزال من أمتى أمة قائمة بامر الله لايضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله والاحاديث المصرحة بظهور اهل الحق على أهل الباطل اكثر من ان تحصى اه

(قوله) والمجاز خلاف الاصل ، اقول يقال هو ايضاً مجاز على تقرير المصنف لعدم اعتباره العوام وهم مؤمنون (قوله) واحتج ابن الحاجب الى قوله لكان بعيداً ، اقول هذا الذي ذكره ابن الحاجب مرجح نظري لادليل ، واستدلال المصنف بظهور اهل الباطل على اهل الحق كما قال المحشي ان الظهور يدل على قلة المخالف لكن القلة تصدق بدون النصف ولو بواحد وخلاف ابن الحاجب مع ندرة المخالف وهي غير القلة ، قيل فالاولى في الجواب ان الحق مع القليل كانبه عليه قوله تعالى « وقليل من عبادي الشكور » ونحوها ، (قال) لامن سيوجد اتفاقاً ، اقول مثله في كلام ابن الحاجب وفي الفصول خلافاً لمن يشترط انقراض العصر ولمن زعم انه لايكون حجة الا اذا كان قول جميع الامة من وفاته صلى الله عليه وآله وسلم

(قوله) والا فدون النصف لايضره اى والايحمل على كل الامة بل حمل على ماذكره المخالف من ان المراد الاكثر (قوله) على خلافه لان فرض الكلام في المخالف النادر (قوله) على طلب الرفيق ، أى في السفر (قوله) بحضر عدلين ، يقال العقد غير معتبر عندنا ولعل هذا الزام للمخالف بما يلتزمه (قوله) الاظهر أهل باطلها الخ ، قد يجاب بأن الظهور بأن يقل المخالف والقلة تصدق بدون النصف ولو بواحد وخلاف ابن الحاجب مع ندرة المخالف ولعل الاولى في الجواب ماذكره في حواشي الفصول من مدح الله القلة نحو قوله « وقليل ماهم » وذم الكثرة نحو « وما أكثر الناس » ونحوها من الايات

(قوله) لان في ادلة الاجماع مايقتضي ان اهل العصر الواحد حجة، في الحواشي المراد ان ادلة الاجماع تدل على ان هاهنا إجماعاً موجوداً

الامة الى انقطاع دار التكليف (اتفاقاً) بين القائلين بحجية الاجماع لان في ادلة الاجماع مايقتضى ان اهل العصر الواحد حجة ولان الاجماع حجة فلو اعتبر نافي الاجماع المكلفين جميعاً الى آخر التكاليف لم يكن حجة لانه ليس بعدهم تكاليف فيكون إجماعهم حجة فيه ، وأما من سيوجد في عصر المجمعين فسيأتي الخلاف فيه إن شاء الله

﴿ الطرف الرابع ﴾ انه لا يعتبر فيه الا المجتهد (ولا) يعتبر (غير المجتهد) على المختار وهو قول الاكثر ن (وقيل (١) يعتبر المقلد مطلقاً) (٢) يعني ولو كان عامياً وهو اختيار ابي طالب وابي عبد الله البصري وابي بكر الباقلاني (٣) قال ابو طالب عليه السلام مايعتد بالاجماع فيه : منه مايشارك العوام في معرفته الخواص ومنه ماليس كذلك فالاول يعتد

(١) قال في مراقى الاصول قال السيد ابو طالب يجب اعتبار العوام جملة فيما عرفوه جملة ويجب اعتبارهم تفصيلا فيما عرفوه تفصيلا قال وقد ذكر بعض المتأخرين في هذه المسئلة قسمة حسنة وهي ان الاحكام اما ان تكون مما تعلم ضرورة اودلالة ان كان الاول فلا اعتبار بالاجماع مع الضرورة وان كان الثاني فأما ان يكون ذلك في الفروع اوفي الاصول ان كان في الفروع فلا اعتداد بالعوام فيه لعدم اهليتهم لذلك وان كان في الاصول فاما ان يكون ذلك من المسائل التي يتوقف صحة السمع على العلم بها ام لا ان كان الاول فلا اعتداد بالاجماع كله فيها وان كان الثاني وجب اعتبارهم فيه وذلك كنفي الرؤية ونفي الثاني وما اشبه ذلك ، وعلى الشيخ في قوله ان الحكم متى كان مما يمكن العوام معرفته ومثل ذلك بالامور الضرورية ، سؤال وهو ان يقال ان الضرورة لا يعتبر فيها اجماع ولا خلاف اه والله اعلم وأحكم (٢) يعنى ولو كان عامياً ولم يتعرض الشارح العضد لهذا المذهب لبعد اعتبار العامى واشار القاضي ومن معه الى ان المختلف في اعتباره هو الذى حصل الخ اه سيلان (٣) غلط الآمدى في نسبة هذا القول الى القاضى ابى بكر وتبعه ابن الحاجب فان القاضي صرح في غير موضع من التقريب بعدم اعتبارهم بل زاد ان نقل الاجماع على عدم اعتباره وانما الخلاف في انه هل يصدق ان يقال اجمعت الامة اولا يقال الا اجمع علماء الامة لا ان في قول العلماء مع خلاف العوام حجة املا وبهذا التحقيق ظهر انه لا خلاف في المعنى لكن ماصرح به ابو طالب وغيره من التفرقة بين المشهور من الاحكام والخفي منها مايدل على افتقار الحجة اللازمة للاجماع الى وفاقهم الا ان الغزالى قال هذه المسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلا لان العامى يفوض امره فيما لا يدرى الى من يدرى فما اجمع عليه الخواص ولا يفهم فيه العامى فهو مجمع عليه من الخواص والعوام وما يشترك في ادراكه الخاص والعام كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة فيشترط في انعقاد الاجماع الكل حتى لو فرض مخالفة العوام لم ينعقد الا انه غير واقع وهذا معنى قول المنتخب وشارحه الا فيما لا يستغنى عن الرأى اه

الى انقطاع التكليف وفي شرحه محتجاً بانه لو بقى من في بعض الاعصار لكنى بعض من في عصر لان الامة ان عمت كل فرد ممن آمن بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فمطلوبه وان كانت للجنس لزم ماذكر ضرورة وانتم تمنعون الامرين بلا دليل وأجيب بانه لو اعتبر إجماع من سيوجد لما وجد إجماع قط ورد بمنع بطلان اللازم مستنداً بما تقدم من حجج نافي الاجماع (قوله) لان في أدلة الاجماع مايقتضي بان أهل العصر الواحد حجة ، أقول هي سبيل المؤمنين وان يجتمع

أو تدل على انه لا عبرة بمن سيوجد، فالقول باشتراط وفاق من سيوجد ينفي وجود الاجماع الذي دلت الادلة على وجوده اوالذي دلت الادلة على انه لا يعتبر فيه بمن سيوجد اذ وجوب اتباع سبيل المؤمنين لا يتصور في جميع المؤمنين الى يوم القيمة اذ لا تكليف ح ولا اتباع والذي تواتر معنى هو سلب الخطأ عن جمع من الامة لا جميعهم قلت وعبارة المؤلف عليه السلام تشعر باعتماد الوجه الثاني لقول المؤلف عليه السلام لان في ادلة الاجماع ما يقتضي ان أهل العصر الواحد حجة (قوله) وقيل يعتبر المقلد مطلقاً كلام المؤلف عليه السلام مبني على ان الخلاف المذكور في العامي الصرف وهو مقتضى كلام الامام المهدي عليه السلام وابن الحاجب ورجح هذا في شرح الجوهرة والامام الحسن عليه السلام في القسطاس ونيل العامي المختلف في اعتباره على جهة الاطلاق هو الذي حصل طرفاً من العلوم التي لها مدخل في الاجتهاد وهو لا محالة يكون اصولياً أو فروعياً وأما العامي الصرف فهو بمنزلة الصبيان والمجانين فلا يعبأ به وقد ذكر السعد ان شارح المختصر اشار الى ان المراد بالمقلد المختلف في اعتباره هو ماذكره هذا القائل (قوله) مايشارك العوام ، فاعل شارك العوام ومفعوله الخواص

(قوله) هو الذى حصل طرفا الخ ، فينبغي ان يكون ميل القاضي الى اعتبار الاصولي والفروعي اه ح

باجماع العامة عليه مع الخاصة على التفصيل(١) ويعتبر قولهم فيه وذلك كعلمهم بان يومي العيد لاصيام فيهما وان الحدث ينقض الوضوء على الجملة وان ابنة الابن في التحريم بمنزلة البنت وان الخالة في ذلك بمنزلة الام وما يجري هذا المجرى مما يشاركهم العوام في معرفة الحكم المجمع عليه على التفصيل وان لم يعرفوا طريقه الا على سبيل الجملة ، والثاني يعتبر اجماعهم على الجملة من حيث كان المعلوم من حالهم انهم راضون بكل قول يجمع عليه علمآء الامة وانهم لايخالفون في ذلك وذلك كحكم من يتزوج المرأة وهي في العدة أو يطأ في الحج أو يلحقه السهو(٢) في الصلاة انتهى ، والحجة على هذا القول عموم دليل الاجماع (وقيل) يعتبر المقلد (٣) (الاصولى) خاصة لكونه أقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على إختلاف أقسامها وكيفية تاتى الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها الى غير ذلك بخلاف الفروعي (وقيل) يعتبر (الفروعي)(٤) خاصة لعلمه بتفاصيل الاحكام دون الاصولي(٥) (قلنا) في الاحتجاج للمذهب الاول المقلدون يجب وفاقهم للمجتهدين إجماعاً (٦) و(وجوب وفاقهم يقتضي حجية قول المجتهدين) أي كونه حجة تامة (فلو اعتبر) غير المجتهد لكان قوله جزءاً من الحجة ولو كان كذلك (لزم النقيض) لكون قولهم حجة وهو كونه

---

(١) لا على الاجمال اه (٢) لعله يريد انها لاتفسد صلاته بالسهو اه وفي حاشية ينظر هل المراد انها لاتفسد صلاته بالسهو سل (٣) المراد العارف بقواعد اصول الفقه وهو كذلك في العضد وصرح به الاسنوى وغيره اه وفي جوهرة الرصاص ان المراد المتكلم في أصول الدين وتابعه المهدى عليه السلام في المنهاج اه (٤) في الفروع اه (٥) قال في الفصول والمختار ان الحكم المجمع عليه ان كان من فنه او يتمكن من النظر فيه اعتبر والا فلا قال في حاشيته وهذا على قولنا بتجزى الاجتهاد وكان مجتهداً فيه قال وهو احد قولي المنصور بالله وذكره الحفيد والامام يحيى اه * وقيل كل منهما نوع من الاهلية اه فصول بدايع (٦) يقال محل النزاع، اذ حرمة مخالفتهم ووجوب متابعتهم فرع ثبوت الاجماع بدونهم اه * ان قيل الواجب على المقلد العمل عند التضيق بقول واحد ان اختلفوا وبقولهم معاً ان اجتمعوا لعدم طريق له في العمل الا التقليد له لانه يجب عليه الموافقة واعتقاد صحة ماقالوا عند المخالف لعدم حصول الاجماع مع خلافه عند من اعتبره اه

امتى على ضلالة وهي عامة حقيقة لكل الامة من وجد ومن سيوجد ان قلنا ان العمومات تدخل فيها من سيوجد حقيقة (قوله) المقلدون يجب وفاقهم للمجتهدين اجماعاً ، اقول هذا محل نزاع الخصم إذ لا إجماع عنده الا بعد وفاق المقلدين كالخوارج ،

(قوله) يجب وفاقهم للمجتهدين ، هذا قريب مما في شرح المختصر حيث قال ولنا أيضاً انه عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة قولاً وفعلاً قطعاً واعترضه السعد بأنه كيف ينعقد الاجماع بدونه حتى يعصى بالمخالفة عند القائل باعتباره قال ثم مبنى الكلام على ان المقلد المخالف يعصي بالمخالفة اتفاقاً وهو مشكل عند من يشترط في حجية الاجماع موافقته قلت وقد ذكر قريباً مما ذكره السعد بعض المحققين من شراح الفصول ، وقد اجاب في الجواهر عن ذلك بأن المقلد وان لم يكن عاصياً لمخالفة الاجماع عند من يشترط موافقته لكن لايلزم من ذلك ان لايكون عاصياً عنده من جهة مخالفته للحق فان المخالفة للاجماع اخص من مخالفته للحق ولا يلزم من نفى الاخص نفي الاعم فالمراد انه تبين للمقلد بعد مخالفته لهم حقية قولهم وان مخالفته لهم ليست بحق لامن حيث انها مخالفة للاجماع وتبين له أيضاً كونه عاصياً بتلك المخالفة مع قطع النظر عن كونه إجماعاً أو غير إجماع قلت ووجه مخالفة المقلد للحق انه يجب عليه الرجوع الى العلمآء وقد اشار المؤلف عليه السلام الى هذا بقوله يجب وفاقهم للمجتهدين إجماعاً ويؤيده ماذكره الدواري في شرح الجوهرة حيث قال ولا يختلف الجميع في انه يجب على العوام الرجوع الى العلمآء في تكاليفهم الشرعية وانما الخلاف في ثبوت الاجماع اه ، قلت وما ذكره حق وان لم يقل بوجوب التقليد والالتزام لان المراد انه يجب على العوام السؤال عن الحكم والرجوع الى العلمآء في ذلك قطعاً هذا ماظهر في توجيه هذا المقام واذا تأملت فطريقة ابى الحسين في الاستدلال للمذهب المختار كما سيأتي قريباً أسلم واقوى وقد اعتمد طريقته في شرح الجوهرة والله أعلم (قوله) لزم النقيض لكون قولهم حجة، اللام متعلقة بالنقيض صلة له وليست للتعليل

(قوله) عموم دليل الاجماع ، وقد اشار المؤلف عليه السلام الى جواب هذه الشبهة بقوله فيما يأتي وعموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذي ذكرنا أعني قوله المقلدون يجب وفاقهم للمجتهدين إجماعاً وفي المنهاج اذ دليل الاجماع مخصص بالعقل فانا نقطع بأنه لا تأثير للانقياد من غير إعتقاد لقوة دليل الاجماع أو ضعفه الى اخر ماذكره في المنهاج ففيه بسط تركناه خشية التطويل (قوله) مخصص بالاجماع الذى ذكرنا ، يعنى سابقاً حيث قال المقلدون يجب عليهم وفاقهم للمجتهدين إجماعاً (قوله) والقرب الى

ليس بحجة لانعدام الكل (١) بانعدام جزئه وعموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذي ذكرناه (٢) والقرب الى مقصود الاجتهاد والعلم بتفاصيل الاحكام لايفيد ان المطلوب لوجوب التقليد على الاصولي والفروعي والتقليد اتباع قول المجتهدين فخالف قولهم عاص لايعتبر ، وقد احتج ابو الحسين البصرى على ماذهبنا إليه(٣) بقوله ان الامة انما يكون قولها حجة اذا قالته بالاستدلال لانه لايجوز ان تحكم بغير دليل فهى انما عصمت عن الخطأ في إستدلالها والعامة ليست من اهل النظر والاستدلال على الحوادث فتعصم فيه(٤) «الطرف الخامس» النظر في إعتبار كافر التأويل وفاسقه كالخوارج فنقول (وفى المتأول) (٥) أربعة أقوال الاول (الاعتبار) لكافر

---

(١) هو قول المجتهدين وقول غيرهم ، بانعدام جزئه ، هو قول غير المجتهدين على فرض اعتباره فيكون جزءاً اه (٢) اراد الاجماع على ان العامى يجب عليه موافقة المجتهدين واراد بدليل الاجماع قوله صلى الله عليه وآله وسلم لن تجتمع امتى على ضلالة ونحوه من الادلة العامة الشاملة للعامى لكن انت خبير بان تخصيص هذه الادلة العامة بهذا الاجماع لايتم الا بعد ثبوت كون الاجماع من حيث هو حجة وثبوت كونه حجة متوقف على قيام الدليل عليه وقد تقرر في موضعه انه لايصح الاستدلال بالدليل العام الا بعد البحث عن مخصصه فحينئذ ثبوت التخصيص متوقف على الدليلية اى كون الاجماع دليلا وثبوتها قد توقف على كون هذا الاجماع مخصصاً وهذا دور ، لايقال ثبوت دليل الاجماع انما يتوقف على البحث عن المخصص لا على كونه مخصصاً حتى يلزم توقف الدليلية عليه وقد توقف عليها كما هو محصل دعوى الدور لانه يقال معنى البحث عن المخصص نظر المجتهد في الادلة الخاصة هل تصلح للتخصيص اولا وهو اى النظر المذكور متوقف على كون ذلك الخاص دليلا والله سبحانه اعلم اه من انظار سيدى المولى العلامة المحقق صفي الدين احمد بن اسحق بن ابراهيم بن الامام رحمهم الله تعالى اه ولفظ ح ولا دور في الاستدلال مطلقاً لان المخصوص هو عموم دليل الاجماع الذى يعم المجتهدين وغيرهم وهو غير الاجماع ضرورة اختلاف الدليل والمدلول والخاص هو الاجماع الخاص نفسه على وجوب اتباع المقلد المجتهد والا لزم التنقيض كما عرفت فلا توقف لاحدهما على الآخر ولو سلم فالمفارقة الاعتبارية كافية في دفع الدور اذ الخاص الاجماع الخاص والمخصوص دليل الاجماع مطلقاً اه (٣) اى لمذهبنا الذى ذهبنا اليه اه (٤) اى فيكون لها عصمة فيه لانه لانظر لها ولا استدلال فلا تعصم لانه لم يوجد الامر الذى تعصم فيه فلاتوجد العصمة لعدم محلها والله اعلم اه (٥) والقائلون بالاجماع اجمعوا ان لاعبرة بالخارج عن ملة الاسلام

مقصود الاجتهاد ، اشارة الى شبهة القائل بأنه يعتبر الأصولي وذلك انه استدل بأن الاصولي أقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف أقسامها وكيفية دلالتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها (قوله) والعلم بتفاصيل الاحكام ، اشارة الى شبهة القائل بأنه يعتبر الفروعي وذلك انه استدل بأن الفروعي عالم بتفاصيل الاحكام دون الاصولي وقد نقل هاهنا كلام في ترجيح الفروعي اظنه للسيد العلامة المفتي رحمه الله تعالى لفظه هذا أحسن والا خرج كثيرون من الصحابة فانه رجع الى من هو كذلك منهم واعتبر اجماعه و (قوله) لايفيدان ، اشارة الى جواب هاتين الشبهتين (قوله) وفي المتأول أربعة أقوال لم يذكر خلافاً في المصرح من كافر وفاسق اما الكافر فلأنه لايعتبر اجماعاً لانه ليس من الامة واما الفاسق فظاهر الفصول انه لايعتبر أيضاً إجماعاً لانه قال ولايعتبر فاسق التصريح وكافره إجماعاً فاعتمد المؤلف عليه السلام مافي الفصول بناء على ان قوله إجماعاً

(قوله) كالخوارج ، اقول الخوارج مثال لفاسق التأويل والمصنف وابن الحاجب ايضاً عقدا قيد الكافر والفاسق وفي بعض شروحه انه قيد للكافر فقط ويؤيده ماذكره في القسطاس من ان ظاهر اطلاق الخلاف يقضي بأنه يعتبر كل مصدق مجاهراً كان او متأولا لكن سيأتي في فاسق التأويل انه يعتبر لان الفسق لايخرجه عن مسمى الامة فيلزم مثله في فاسق التصريح اللهم الا ان يقال منع من اعتبار هذه العلة فيه الاجماع على انه لايعتبر ان صح الاجماع وقد عرفت مافي القسطاس

التأويل وفاسقه معاً فلا ينعقد إجماع من دونهما ونسبه في الفصول الى بعض ائمتنا (١) وابي هاشم وجمهور الاشعرية (و) القول الثاني (عدمه) اي عدم الاعتبار (مطلقاً) (٢) اي في كافر التأويل وفاسقه ونسبه في الفصول الي جمهور أئمتنا وابي علي والقاضي عبد الجبار (و) القول الثالث يعتبر (الفاسق في حق نفسه) اى لا في حق غيره فلايكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من سواه (و) القول الرابع يعتبر الفاسق (مطلقاً) وهوقول الغزالي وهو قول خامس مروي عن جعفر ابن مبشر انه يعتبر إجماع اهل القبلة جميعاً الا الخوارج والرافضة وذلك لانهم يتبرؤون من السلف ويكفرونهم: اما الخوارج فلتكفيرهم علياً وعثمان وجلة الصحابة (٣) واما الرافضة وهم الذين رفضوا امامة زيد بن علي عليه السلام فلتكفيرهم ابا بكر وعمر وعثمان وجلة الصحابة أيضاً ، وقول سادس عن بعضهم ان الخوارج والرافضة معتبرون في البحث (٤) لا النقل لانهم افسدوه على انفسهم بتكفيرهم الصحابة فربما رووا المنسوخ من غيرهم وطرحوا الناسخ الذى يروونه عنهم لسوء اعتقادهم فيهم ، اذا عرفت ذلك فالقائلون بالاعتبار هم الذين لايكفرون بالتأويل (٥) من ائمتنا وغيرهم لانه لم يخرج

وان كان عارفاً باستنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية اذلا يتناوله المؤمن والامة وكذا لاتتناوله الادلة العقلية لأن الاجماع على القطع بتخطية مخالف الاجماع انما هو على القطع بتخطية مخالف الاجماع المفسر بذلك التفسير اه (١) الامام يحيي وابى هاشم اه في المعيار وشرحه عن ابى هاشم مالفظه قال ابو هاشم بل المعتبر المصدقون لنبينا صلى الله عليه وعلى وآله وسلم من مؤمن وفاسق اذ عمدته في الاحتجاج على كون الاجماع حجة انما هو الخبر اعنى قوله لاتجتمع امتى على ضلالة ونحوه وظاهره عام لجميع امته والامة تطلق على المصدق له من مؤمن وفاسق اه وادعى في الفصول الاجماع على عدم الاعتداد بكافر التصريح وفاسقه ونظر بعض الشارحين دعواه الاجماع في فاسق التصريح اه (٢) قيد للاعتبار وعدمه اه (٣) وجلة الصحابة عظماء سادة ذوو اخطار اه قاموس (٤) لا النقل ، الظاهر انهم معتبرون لأنهم من الامة اه شرح حابس (٥) يقال ابو هاشم ممن يكفرهم وهو يعتبرهم وانما اعتبر امراً آخر وهو انهم من الامة ومن اهل القبلة وانما يعاقبون في الآخرة بعقاب الكفار اه حاشية فصول قال الامام المهدى عليه السلام في الغايات وقال ابو الحسين البصرى ومحمود بن الملاحمي وابو القاسم البستى والامام المؤيد بالله والامام يحيي بن حمزة لانقطع بكفر انهما وان قطعنا بخطائهما يعنى الجبرة والمشبهة قال الامام يحيي الا من حقق التجسيم بالاعضاء والجوارح فلا يبعد كفره اه القائل بعدم الاكفار بالتأويل اكثر الامة وقدماء اهل البيت رواه عنهم محمد بن منصور وصنف في ذلك كتاب الجملة والالفة واكثر متأخريهم كالمؤيد بالله ومؤلف الجامع الامام محمد بن على والامام يحيي بن حمزة والسيد الهادى بن يحيي والسيد محمد بن ابراهيم والامام شرف الدين وولده عبدالله ومعاصروه كابن بهران ويحيي حميد بل قيل انهم اجمعوا عليه في

المسئله المتأول ولم يذكر افاسق التصريح ويحتمل أنه اراد بقوله والفاسق في نفسه فاسق التصريح

من منع الاجماع ومثاله في شرح الفصول (قوله) لانهم يتبرؤن ، في شرح الجوهرة للدواري ان تبرؤهم انما يمنع من روايتهم لطرحهم الرواية عن السلف ، قلت وسيأتي توضيح ماذكره في القول السادس قال الدوارى فالاولى ان يقال لايعتد بهم لانهم أهل كبيرة (قوله) لانهم أفسدوه الخ ، أي افسدوا على انفسهم النقل لانهم بتكفيرهم لعيون الصحابة والمؤمنين لايرجعون الى أقوالهم والرواية عنهم فربما رووا المنسوخ عن غيرهم وطرحوا الناسخ المروى عنهم واما البحث فهم فيه وغيرهم على سواء (قوله) وهم الذين لايكفرون بالتأويل مثل هذا ذكره ابن الحاجب وقد اعترضه في حواشي الفصول بأن مذهب البصرية إكفار المتأولين بما يتضمن كفراً وابو هاشم من رؤسهم ومذهبه القبول قلت والاولى اعتماد مافي المنهاج للامام المهدي عليه السلام وقريب منه في شرح الجوهرة وهو ان اعتبار المتأول وعدم اعتباره يتفرع على الاستدلال على حجية الاجماع فأبو علي قال المعتبر المؤمنون يعنى القائمين بالواجبات المجتنبين القبائح اذحجته قوله تعالى «لتكونوا شهداء على الناس» الاية ومن حق الشهادة العدالة وابو هاشم قال المصدقون لنبيئنا صلى الله عليه وآله وسلم كفاراً كانوا اوفساقاً اذا كانوا متأولين اذ عمدته في الاحتجاج على كون الاجماع حجة هو الخبر وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لاتجتمع امتى على ضلالة ونحوه

من الامة عندم والقائلون بعدمه المكفرون وذلك لخروجه (١) بكفره عن مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلماً لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المسلمين وهو كافر والاسلام والكفر لايجتمعان (و) امافاسق التأويل فالاقرب اعتباره لان (الادلة) الدالة على حجية الاجماع (لاتنتهض دونه) (٢) لان الفسق لايخرجه عن مسمى الامة والعلم بخطائه فى امر لايوجب العلم بخطائه فى كل امر ولان الفاسق المجتهد يلزمه ان يتبع في وقائعه مايؤدى اليه إجتهاده وذلك يقتضي ان لاينعقد الاجماع عليه فى حقه واذا لم ينعقد فى حقه استحال تبعيض حكمه حتى يقال انعقد من وجه دون وجه ، (٣) احتج النافون لاعتباره بالقياس على الكافر بجامع عدم العدالة (و) الجواب منع علية الوصف للحكم بل انا لم يعتبر (الكافر) (لانه ليس من الامة فلا) يصح (قياس) الفاسق

خلافته ورواه في المستطاب عن الحسين مؤلف الغاية وهو قول الفقهاء الاربعة وابى الحسين البصرى وابن الملاحمي وابى الحسين الكرخي وابى الحسن الاشعرى والرازى وجمهور الاشعرية واهل الحديث والتكفير هوة سقط فيها كثير من المتكلمين من المعتزلة ومن تبعهم وقد ذكر الامام المهدى ادلة المانعين من التكفير واكثرها وليس للمكفر غير خيالات عقلية حتى قال ابو على الجبأى المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر وكفر الاسكافي الشاك الرابع وبعضهم توقف في الرابع وكفر الثالث الى غير ذلك من التلاعب بالدين اه من خط العلامة الجنداري رحمه الله تعالى ورضى عنه (١) فليس من سواه كل الامة والدليل انما دل فيه وكل حكم شرعى لادليل عليه وجب نفيه اه عضد وذلك كالحكم الشرعى الذى فرض الاتفاق عليه من المجتهد المبتدع او كحجية الاجماع فيمانحن فيه والحكم بكونه لادليل عليه مطلقاً اما بناء على ان القوم بذلوا جهدهم في اثبات حجية الاجماع فلو كان دليل آخر ينبغي ان لايفوت عن هولاء الجماهير رؤساء اهل الاسلام المفتشين له الباحثين عنه اوعلى ان الاصل عدمه وتحقيقه ماسيجي ان كل حكم شرعي لامدرك له شرعاً فعدم المدرك الشرعي مدرك شرعي لعدمه اما عند المعتزلة فبناء على قاعدة اللطف واما عند الاشاعرة فبناء على حكم العادة وبما قررنا ظهر فائدة التقييد بالشرعي اه ميرزاجان (٢) وهذه العلة جارية في حق فاسق التصريح وهو فاسق الجارحة ولم يتعرض له ولعل حكمه كذلك والله اعلم اه مغربى (٣) وبهذا يحصل الرد للقول الثالث اه

(قوله) لان الفسق لايخرجه عن مسمى الامة ، أقول فيلزم في فاسق التصريح اذ لايخرجه ارتكاب الكبيرة عن مسمى الامة وان خرج عن اسم الايمان عند المعتزلة فهو من مجتهدى امة محمد قد شمله رسم الاجتهاد وكذلك يدخل في التعليل الآخر وهو قوله ولان الفاسق المجتهد يلزمه ان يتبع في وقائعه مايؤدي اليه اجتهاده ويزيده تصريحاً قوله والكافر ليس من الامة فلا يقاس عليه فان المجتهد الفاسق تصريحاً من الامة فعرفت ان تحرير المسئلة ليس بمتقن ،

(قوله) وذلك لخروجه بكفره عن مسمى الامة ، الذى بنى عليه الدواري شمول الآية لكافر التأويل وفاسقه جميعاً قال لان الاستدلال بالأخبار التى دلت على ان الامة لايجوز عليها الخطأ يقضي بدخول أهل التأويل في الاجماع فسقة كانوا ام كفرة ويختار ابن الحاجب عدم شمول الاية لكافر التأويل عند المكفر كما اختاره المؤلف (قوله) لأن الفسق لايخرجه عن مسمى الامة يلزم ان يعتبر فاسق التصريح لأنه لم يخرج عن مسمى الامة وقد سبق ماعرفته

(عليه) ،(١) «الطرف السادس» فى الخلاف فى اشتراط كون المجمعين من الصحابة،(و) لمختار وفاقاً لاكثر العلماء ان الاجماع (لايختص بالصحابة) وحدهم بل اجماع اهل كل عصر حجة وخلافاً للظاهرية (٢)واحدى الروايتين عن ابن حنبل(للعموم) المعلوم من الادلة القاضية بان الاجماع حجة (و) احتج المخصصون بأن اعتبار اجماع غير الصحابة فيه (لزوم مخالفة اجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لاقاطع فيه) وذلك باطل اجماعا(٣) وبيانه انه انعقد اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم فيما لاقاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد فلو اعتبر اجماع غيرهم بعدهم فى شيء منها لم يجز فيه الاجتهاد اجماعا،(٤)والجواب أن ماذكرتموه(منقوض بجريه فيهم بعد اجماعهم على جواز الاجتهاد)فيما لاقاطع فيه فلو صح ماذكرتم لوجب ان لايجوز اجماعهم فى شيء منها(٥)واللازم باطل بالاتفاق (والحق انها)يعنى مسئلة اجماعهم على جواز الاجتهاد فى مسائل الخلاف قضية (عرفية) ٦ (

(قوله)منقوض بجريه فيهم، أي في الصحابة يعنى لوصح ماذكرتم لزم ان لايصح اجماع الصحابة على شيء من المسائل المختلف فيها لأنهم قداجمعوا على جواز الاجتهاد فيها فلواجمعوا على شيء منها لزم بطلان الاجماع الاول (قوله) بعد اجماعهم ، في شرح المختصر قبل تحقق اجماعهم واعترضه في الحواشي بأن الاولى ان يقال بعد تحقق اجماعهم فلذا عدل المؤلف عليه السلام عن عبارة شرح المختصر

---

(١) والحنفية تشترط عدالة المجتهد فلا يتوقف الاجماع على موافقة المجتهد غير العدل ونص الجصاص على انه الصحيح عندنا وعزاه السرخسي الى العراقيين وابن برهان الى كافة الفقهاء والمتكلمين والسبكي الى الجمهور لأن الدليل الدال على حجية الاجماع يتضمنها اى العدالة اذ الحجية لاجماع الامة انما هي للتكريم لهم ومن ليس بعدل ليس من أهل التكريم وهذا على القول بثبوتها لهم بمعنى معقول ولوجوب التوثق في اخباره باراًئه بان رأيه كذا ، قال تعالى « ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا » الاية وقال السرخسي والاصح عندى انه ان كان معلناً بفسقه فلا يعتد بقوله والايعتد بقوله في الاجماع وان علم فسقه حتى ترد شهادته اذيقطع لمن يموت مؤمناً مصراً على فسقه انه لايخلد في النار فهو اهل للكرامة بالجنة فكذلك في الدنيا في اعتبار قوله في الاجماع اه تحرير ابن الهمام وشرحه لبادى شاه اه (٢) حيث قالوا اجماع من عداهم ليس بحجة قال الشارح وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه اه شرح تحرير * المتمسكين بظواهر الكتاب والسنة وذلك لان ظواهر الكتاب والسنة مخصوصة بالحاضرين بزعمهم ، اقول لم يتنبهوا انه لو خص الايات والروايات الدالة على حجية الاجماع بالحاضرين لزم عدم اعتبار الصحابي الذى بلغ درجة الاجتهاد بعد نزول الايات وصدور الروايات الي قول ميرزاجان اعترف بجوازه فخذه اه (٣) لأنه يقابل الاجماع اه (٤) لأنه يقابل الاجماع ، بيانه انه بعد الاجماع الاخير لم يجز فيه اجتهاد والفرض جواز الاجتهاد فيما لاقاطع فيه اه (٥) اى من الاحكام التى لاقاطع فيها اه (٦) اى عامة ، قال في التحرير وشرحه والجواب ان الصحابة اجمعوا على مشروطة عامة ، اى كل مالا قاطع فيه جائز الاجتهاد مادام لاقاطع فيه فجواز الاجتهاد في غير زمان وجود القاطع فيه ، وعدم جوازه في زمانه ، فلا تناقض وعند انعقاد الاجماع على احد طرفي مالم يكن فيه قاطع يتحقق فيه قاطع اه اختلف كلام المؤلف وكلام التحرير وشرحه هنا ولايخفى ان جعلها عرفية عامة «١» كما فعله المصنف اولى من جعلها مشروطة عامة كما قال في التحرير وشرحه لاتصاف النسبة في الاول بالدوام المقتضى لعدم انفكاك مالا قاطع فيه عن جواز الاجتهاد واتصافها في الثانى بالضرورة المقتضية لاستحالة انفكاكه عن جوازه كما عرف في المنطق والمناسب الاول لاالثانى كما لايخفى اه «١» القضية العرفية العامة اعم من القضية المشروطة العامة مطلقاً لأنه كلما صدقت الضرورة بحسب الوصف

وهي التي يحكم فيها بثبوت (١) المحمول للموضوع مادام وصف الموضوع وقد وقع الاجماع على ان مالاقاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد لكن لا مطلقا بل مادام لاقاطع فيه ، ولما وقع الاجماع الثاني زال وصف الموضوع وهو كونه لاقاطع فيه والحكم (٢) مشروط به فيزول بزواله ، «الطرف السابع» في الخلاف في عدد التواتر هل يشترط في الاجماع ام لا ؟ (و) المختار وعليه الاكثرون انه (لايشترط عدد التواتر للدليل) فانه يتناول الاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامة والمؤمنين ، واشترطه الجويني ومن وافقه لاستدلالهم على حجية الاجماع بالعقل وهو (٣) انه لو لم يكن عن قاطع لما حصل عادة فلا بد لهم من القول بعدد التواتر (٤) لان انتفاء حكم العادة في غيره مشاهد ظاهر واذا قلنا بعدم اشتراط العدد فلو لم يبق الا واحد (٥) من المجتهدين (فالواحد حجة) (٦) على المختار (لمضمونه) أي لمضمون دليل الاجماع وهو انه لايخرج الحق عن هذه الامة فلو لم يكن قول الواحد حقاً لخولف مضمون السمعي وان لم يخالف صريحه (٧)

صدق الدوام بحسبه اذ الدوام اعم كما عرفته في المنطق اه (١) بدوام ثبوت اه شرح شمسية (٢) اى جواز الاجتهاد اه (٣) اى دليل العقل اه (٤) وليس المراد بعدد التواتر عدداً معيناً محصوراً بل مايحصل العلم الضرورى كذا في السعد الخ سيلان اه (٥) اى فلو لم يكن في العصر الا مجتهد واحد (٦) اى فقول الواحد حجة ولايظن من كونه حجة انه يسمى اجماعاً اذ لا يصدق تعريفه عليه ولذا قال حجة ولم يقل اجماعاً وانما حجيته للدليل الدآل على ان الحق لايخرج عن هذه الامة فمع انحصار مجتهديهم فيه لو لم يكن حجة لخرج الحق عنهم والحجة اعم من الاجماع ولا يلزم من صدق الاعم صدق الأخص اه لفظ العضد واذا قلنا لايشترط فلو لم يبق من المجتهدين الا واحد فقيل قوله حجة لمضمون السمعي وهو انه لايخرج الحق عن هذه الامة وان لم يوجبه صريحاً لعدم صدق سبيل المؤمنين واجماع الامة عليه اه وفي حاشيته السعدية قوله بمضمون السمعي يعنى لو لم يكن قول ذلك الواحد حقاً لخولف مضمون السمعي وهو عدم خلو الامة عن قائل بالحق مطلع عليه وان لم يخالف صريحه بناء على ان قول ذلك الواحد ليس سبيل المؤمنين واجماع الامة او نحو ذلك وكما تمتنع مخالفة صريح الدليل تمتنع مخالفة مضمونه اه وفي جواهر التحقيق ولقائل ان يقول لو كانت المخالفة لصريح الدليل ممتنعة لكانت حجية قول ذلك الواحد ممتنعة لاستلزام حجيته جواز المخالفة للصريح لكن اللازم باطل لكون حجيته ثابتة بمضمون السمعي ويمكن ان يجاب عنه بان امتناع مخالفة صريح الدليل لاتقتضي الا امتناع حجيته بالنسبة الى صريح الدليل ولايلزم من امتناع حجيته بالنسبة الى صريح الدليل امتناع حجيته بالنظر الى مضمون السمعي وهو ظاهر اه جواهر التحقيق (٧) لعدم صدق سبيل المؤمنين واجماع الامة عليه يعنى على قول الواحد اه عضد * وكما تمتنع مخالفة صريح الدليل

(قال) فالواحد حجة على المختار لمضمونه الى قوله لو لم يكن قول الواحد حقاً لخولف مضمون

(قوله) مادام وصف الموضوع ، قال في شرح المختصر وأكثر القضايا العرفية سيما السوالب تفيد ذلك وان لم يصرح به فاذا قلت لاشيء من النائم بيقظان فهم منه مادام نائماً (قوله) الاقل من عدد التواتر ، تأويل الجمع بين اللام ومن معروف وهذه العبارة تقتضي ان يكون المعنى ان دليل الاجماع تناول اقل عدد التواتر وليس هذا مقصوداً هنا بل المراد ما يحصل العلم الضروري عند اخبارهم بأمر مشاهد لاعدداً معيناً محصوراً (قوله) لاستدلالهم الخ ، لايقال ان ابن الحاجب قد استدل بدليل العقل أيضاً وقد نقلناه فيما سبق مع انه لايشترط عدد التواتر في الاجماع لأنا نقول ليس المراد إستدلالهم بالعقل مطلقاً بأي تقرير حتى يرد ذلك بل بتقرير خاص هو تقرير الجويني لدليل العقل وهو ماذكره عنه المؤلف عليه السلام بقوله لو لم يكن عن قاطع لما حصل أي الاجماع عادة الخ ، فهذا التقرير يلزم منه ذلك ، وتوضيح المقام ان من استدل بدليل العقل وقرره بأن الجمع الكثير لايتصور تواطؤهم على الخطأ وهو الجويني وغيره فلا بد من إشتراط ذلك عنده لتصور الخطأ على من دون عدد التواتر ومن جعل الدليل العقلي وهو ابن الحاجب ان أهل الحل والعقد قد اتفقوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اتفاقهم على ذلك من غير قاطع ، فيلزم قطعية خطأ المخالف وحقية ماعليه الاجماع ودليل آخر انهم قد اتفقوا على تقديمه على القاطع وعلى ان غير القاطع لايقدم على القاطع لم يختص الاجماع عنده بعدد التواتر ذكر معناه السعد وقد نقلنا تقرير استدلال ابن الحاجب بدليل العقل فيما سبق (قوله) لان انتفاء حكم العادة في غيره ، أي غير عدد التواتر مشاهد الخ ، يعنى ان العادة لاتحكم بأن اتفاق مادون التواتر لايكون الا عن قاطع

(قوله) لاعدداً معيناً الخ ، لاعدد معين محصور كذا ظنن عليه في بعض النسخ وهو أولى

(وقيل لا) يكون قول الواحد حجة وهو قول الدواري من اصحابنا والسبكي لان الاجماع هو المنفي عنه الخطاء فلا يقطع بانتفائه عن الواحد (لعدم صدق الاجماع) فيه لان اقل ما يصدق به الاجماع اثنان قلنا كما تمتنع مخالفة صريح الدليل تمتنع مخالفة مضمونه . ﴿ الطرف الثامن ﴾ في اشتراط انقراض العصر (١) (و) المختار انه (لا) يشترط (الانقراض) وهو قول اصحابنا واكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة والاشاعرة (٢) (لذلك) الذي تكرر وهو عموم ادلة الاجماع لما انقرض عصره ومالم ينقرض (وقيل يشترط) وهو مذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابي بكر ابن فورك (٣) ومن الناس من فصل فقال ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم باقوالهم او بافعالهم او بهما فالانقراض لا يكون شرطاً وان كان الاجماع بذهاب واحد من اهل الحل والعقد (٤) الى حكم وسكوت الباقين عن الانكار مع اشتهاره فيما بينهم وهو المراد بالاجماع السكوتي كان شرطاً (٥) وهذا رأى ابي على الجبائي كما يجيء ان شاء الله تعالى ، وقال الجويني ان كان (٦) عن قياس كان شرطاً والا فلا واليه الاشارة بقوله (وقيل ان كان عن قياس) قالوا لو لم يشترط لما جاز رجوع المجتهد عن اجتهاده (٧) لكن الرجوع جائز ثابت (اذ وافق علي عليه السلام الصحابة في منع بيع ام الولد ثم رجع عنه) قالوا قال عليه السلام كان رأيي ورأي عمر ان لا يبعن وقد رأيت الان ان يبعن فقال عبيدة (٨) السلماني رأيك مع الجماعة أحب الينا (٩) من رأيك وحدك (١٠) (ورد بالمنع) أى لا نسلم ثبوت الرجوع ولو سلم فلا نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع

تمتنع مخالفة مضمونه اه (١) في انعقاد اجماعهم وكونه حجة اه عضد (٢) فاذا اتفقوا ولو حيناً لم يجز لهم ولا لغيرهم مخالفته وعليه المحققون اه عضد (٣) بفتح الفاء ولا يصح ضمها عند المحققين كما نبه عليه القرافي وهو من العلماء الاجلة في المعقول والمنقول اه شرح جمع ، اختلف القائلون باشتراط انقراض العصر في فائدته فذهب الجمهور الى انه يعتبر موافقة اللاحقين ومخالفتهم حتى لا تصير المسئلة اجماعية مع مخالفتهم وذهب احمد بن حنبل وجماعة الى انه لا يعتبر بل فائدته تمكن المجمعين من الرجوع حتى لو انقرضوا مصرين كانت المسئلة اجماعية لا عبرة فيها بمخالفة الاخرين فعلى الاول اهل الاجماع هم السابقون واللاحقون جميعاً لكن انما اشترط انقراض السابقين فقط وعلى الثاني هم السابقون فقط فيصح انقراض المجمعين كلهم اه سعد (٤) ونعني بأهل الحل والعقد من اشتهر بكمال الاجتهاد وسائر خصال الفضل سواء كان ممن قام ودعا ام لا اه ح حابس (٥) لضعف الاجماع السكوتي اه (٦) ناشئاً اه (٧) فيما كان عن قياس اه (٨) بفتح العين اه من شرح التحرير (٩) في نسخة الي اه (١٠) فدل قول عبيدة ان الاجماع كان حاصلا مع ان علياً عليه السلام رجع اه اصفهاني على منهاج البيضاوى اه

السمعي ، اقول سلمنا انه حق فما كل حق حجة على الغير كما قررناه قريباً (قوله) وهو مذهب احمد والاستاذ ابي بكر بن فورك ، اقول قال ابن ابي شريف اعلم ان مشترطي الانقراض قائلون بحجية الاجماع قبله لكن لو رجع راجع او حدث مخالف كان

(قوله) قالوا لو لم يشترط لما جاز الخ ، بيان ذلك انه اذا تغير اجتهاد بعض المجمعين وقد انعقد الاجماع باجتهاده فيحكم باجتهاده الاول ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجماع وذلك ما ادعينا (قوله) السلماني بسكون اللام وسلمان بطن من مراد من قبائل اليمن كذا في القاموس (قوله) رأيك مع الجماعه أخرجه عبد الرزاق عن ابن سيرين

(قوله) السلماني بسكون اللام نص عليه الحذاق وقال بعضهم صح باسكان اللام اه ، وفي حاشية بفتح اللام وسكونها اه كاشف . قوله وسلمان ، بن ناجية

(قوله) اذا قال واحد أو جماعة بقول فأما ان ينتشر الخ ، أي يشتهر ولا بد من زيادة ولم ينكر احد وكأنه مراد المؤلف ولذا قال في مقابله فعدم الأنكار الخ ، واما اشتراط معرفة الباقين من المجتهدين مع الانتشار فلم يعتبره المؤلف عليه السلام لأن الأنتشار بين اهل العصر مغن عنه ولذا قال فيما يأتي وان انتشر فعرف به الباقون حيث عطف المعرفة عليه بالفاء ، قلت وهو الظاهر اذ يبعد انتشار قول البعض من بين أهل العصر بدون معرفة الباقين من المجتهدين وان كان في شرح الجمع مايقضي بخلاف ذلك حيث قال فان انتشر ولم يدر هل علموا به اولا واما شارح المختصر فعبارته توهم انه جعل الانتشار شرطاً مع معرفة المجتهدين لانه بعد ان جعل المعرفة شرطاً واستوفى البحث قال واعلم ان هذا كله اذا أفتى وانتشر بين أهل عصره ولم ينكر واما اذا لم ينتشر فعدم الانكار لايدل على الموافقة قطعاً وبه قال الأكثرون لانه يجوز ان لاقول لهم فيه اولهم قول مخالف لم ينقل بخلاف ماتقدم اه مع انه يمكن تأويل عبارته بأن الانتشار مع المعرفة شرط في خلاف آخر يظهر ذلك بتأمل كلامه والله أعلم والمؤلف عليه السلام لم يعترض لما ذكره شارح المختصر من قوله واعلم الخ لكون كلامه مبنياً على ان الانتشار مغن عن اشتراط معرفة الباقين كما عرفت وذلك ظاهر (قوله) وقيل هو إجماع وقيل حجة ، حكى هذين القولين في الفصول ولم ينسبهما الى احد قال في شرحه قالوا الظاهر وصوله اليهم قلنا لانسلم لان الفرض عدم الانتشار فالظاهر عدم وصوله اليهم (قوله) وقال الرازي وابن الملاحمي ان عمت به البلوى ، يعني يقع فيه الناس كثيراً كنقض الوضوء من مس الذكر وحجتهما انه لابد من خوض غير القائلين فيه ويكون بالموافقة لأنتفاء ظهور المخالفة بخلاف مالا تعم به البلوى فلا يكون حجة وظاهر السياق ان خلافهما ثابت وان لم يتحقق علم الباقين

لان(١) كلام علي وعبيدة انما يدل على إتفاق جماعة عليه لاعلى انه قول كل الامة ويؤيده ان جماعة من الصحابة كابن مسعود وجابر بن عبدالله وابن الزبير وابن عباس في رواية عنه قالوا بالجواز أيضاً ﴿ مسئلة ﴾ اذا قال واحد (٢) اوجماعة بقول فأما ان ينتشر اولا ان لم ينتشر (٣) فعدم الانكار لايدل على الموافقة قطعاً وبه قال الاكثرون لانه يجوز ان لايكون لهم فيه قول اولهم قول مخالف لم ينقل وقيل هو إجماع(٤) وقيل حجة (٥) وقال الرازي وابن الملاحمي ان عمت به البلوى فحجة والا فلا وان

(١) عبارة الأصفهاني في شرح المنهاج فان قول عبيدة السلماني رأيك في الجماعة احب ، دل على أن المنع من بيع المستولدات كان رأى جماعة ولم يدل على أنه رأى كل الامة يدل على ذلك قول علي رضى الله عنه كان رأيي ورأى عمر فاراد عبيدة ان ينضم قول عمر الى قول علي رضي الله عنه لانه رجح قولهما على قول علي وحده اه (٢) أو عمل اه فصول بدايع (٣) بان لم يبلغ الكل اه محلى (٤) قطعي اه (٥) أي ظنية قال المحلى قيل حجة لعدم ظهور خلاف فيه اه

ذلك عندهم قادحاً في الاجماع فالانقراض في الحقيقة شرط لانعقاده دليلا مستقر الحجية كغيره من الادلة لا لاصل انعقاده حجة انتهى ﴿مسئلة﴾ قول البعض (قوله) اذا قال واحد او جماعة بقول ، اقول قيل والظاهر ان منه ايضاً ان يفعل بعضهم فعلا يدل على الجواز او يمتنع من فعل امتناعاً يدل على الامتناع وسكت الباقون بعد العلم الى آخر ماذكر واما الترك المحض من الامة كلها فهذا لايسمى اجماعاً سكوتياً ولا يعد دليلا ولا حجة مثال ذلك ترك الامة اخراج اليهود من اليمن مع انه من جزيرة العرب اتفاقاً مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم «اخرجوا المشركين من جزيرة العرب لايجتمع في جزيرة العرب دينان» فاجلاهم عمر من الحجاز وخيبر ولم يجلهم احد بعده من اليمن بل سكتوا عن ذلك فهذا السكوت لايصير إجماعاً سكوتياً بل عمر رضي الله عنه فعل بعض ماامر به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده تركوا عام ماامروا به فتركهم لذلك يحتمل ان لهم فيه عذراً من الاشتغال بالجهاد وتفرق الامة وتعدد ملوك الاسلام واشتغال كل واحد بحفظ ماتحت يده من الجهات فاشتغلوا بذلك عن انفاذ امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهذا العذر يلزمنا تطلبه بحسن الحمل على السلامة للائمة والامة ولكن هذا الترك ليس دليلا على انا نتركهم بل الخطاب بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اخرجوا اليهود من جزيرة العرب عام للامة في كل عصر وانما اطلنا في هذا لانه قد زعم جماعة من العلماء ان هذا الترك لهم من الامة قد صار اجماعاً سكوتياً وهذا ناشئ عن غفلة عن تحقيق

(قوله) ولا بد من زيادة ولم ينكر الخ ، سيأتي للمؤلف الزيادة في النشر فلاحاجة الى الذكر هنا فتأمله اه ح عن خط شيخه (قوله) واستوفى البحث قال ، لفظ قال ثبت في بعض النسخ اه ح (قوله) في خلاف آخر ، غير ماذكر نافي بحث المسئلة وعلى الجملة فما ذكره المؤلف لاغبار عليه كذا في بعض النسخ وصحح نسخة اه ح وعليه مالفظه تأمل في كلام شرح المختصر فانه لم يفهم منه مقصود المحشي اه ح عن خط شيخه

انتشر فعرف به الباقون ولم ينكره احدمنهم فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضاً فاجماع وان لم يعلم فان كان مما لا تكليف فيه علينا كالقول بان عماراً أفضل من حذيفة فلا اجماع (١) ولا حجة وان كان ممافيه تكليف فان كان قطعياً (٢)

(١) اى لايكون قطعياً اه (٢) يعنى انه من أصول الدين التى لايكفي فيها الظن اه جلال

الاجماع السكوتى (قوله) فان علم قطعاً انسكوتهم عن رضى ، اقول لا نعلم قطعاً الا باخبار كل عن نفسه برضاه فينقلب إجماعاً قولياً فان حصول العلم القطعي في ضماير الساكتين لايتمكن الا بذلك (قوله) فان كان قطعياً اقول قال المحشي أي من اصول الدين التى لايكفي فيها الظن ، قلت اصول الدين لابد من معرفة المراد بها لانها صارت في العرف عبارة عن مسائل مجموعة في مؤلفات معروفة ، فيها ماهو من علم اللطيف وفيها مالاحاجة اليه وهو فضول فلا بد من تمييزها ليعلم القطعي من الظنى ثم ظاهر التمثيل وكلام المحشى ان المراد بالقطعي المدلول بمعنى انه لايثبت الا بدليل يفيد القطع ولذا قال أي من اصول الدين التى لايكفي فيها الظن وقد يطلقون القطعي على الدليل بمعنى انه يفيد القطع وهو اعم من الاطلاق الاول لانه يفيد القطع في اصول الدين أو غيرها ومراد المصنف الاول لما عرفت من ان قطعية المدلول الشرعي فرع قطعية دليله فليس للمدلول في نفسه اصالة ولا فرعية ولا قطعية ولا ظنية لان الاصل هو الدليل لا المدلول فالقول بأن بعض المدلولات لايثبت الا بقاطع حكم يفتقر الى الدليل ، وقد استدلوا بأن ما كان من العقليات أو من الاصول فانه لايكفى فيه الظن ، واورد عليهم بأن مخالفة العقل للثبوت لايكون الا قاطعاً والقواطع لاتتعارض والعقلي القطعي المشروط ينقله الاحاد فان البراءة الاصلية حكم عقلي مشروط بعدم نقل الشرع لها وهو ينقلها بالاحاد عند غير الظاهرية واما الاصول فقد عرفت ان كون بعض الاحكام أصلاً وبعضها فرعاً لايثبت لذات الحكم بل للدليل والدليل اما العقل ولا مدخل له في تأصيل غير العقليات او الشرع ولا مخصص فيه لحكم بالاصالة وحكم بالفرعية ، « والتحقيق » ان اصول الدين الايمان بالله ورسله وماجاءت وهو راجع الى دليل عقلي وهو المعجزة والآفاق والانفس وماعدا الايمان بالله ورسله فرعي فاصول الدين المعروفة عند المتكلمين كمسئلة الشفاعة والوعد والوعيد والامامة وغيرها مسائل فرعية عن الايمان وغالب ادلتها لايفيد الا الظن لمن عرفها واما اصول الفقه فمسائله متنوعة لمن عرفها بعضها لغوي محض وهو الكثير وبعضها عقلي وبعضها فرعي شرعي كالحكم بحجية الاجماع والقياس والاحاد فان ادلتها السمع

(قوله) فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضاً ، قال في شرح الفصول بحيث يعلم انهم لو افتوا لما افتوا الا به وذلك بأن ينتشر و او تنتفي التقيه وتكون المسئلة مما الحق فيها مع واحد وفي شرح المختصر اذا كثر وكان فيما تعم به البلوى ربما افاد القطع ويرد على ما في شرح الفصول من قوله وتكون المسئلة مما الحق فيها مع واحد ان المخالف في مثل ذلك قد يكون معذوراً وان كانت المسئلة قطعية كبعض مسائل الفروع وككثير من مسائل هذا الفن القطعية كمنكر كون الاجماع حجة ومنكر كون القياس حجة فانه لايفسق منكر حجتهما وان قطع بخطائه كما صرح به في الفصول اذ لا دليل على التفسيق وح فلا يدل سكوتهم على العلم برضاهم لعدم وجوب الانكار على القائل بذلك ، اذا عرفت ذلك فالمؤلف عليه السلام أطلق قوله فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضاً فلم يقيده بأن وجهه كون المسئلة مما الحق فيها مع واحد او غير ذلك وقد أطلق ذلك أيضاً السعد حيث قال فان علمت موافقة الساكتين كان إجماعاً والا كان حجة فمع هذا الاطلاق يحمل الكلام على مايفيد العلم بأن سكوتهم عن رضاً كالاطلاع على أحوال الساكتين تفيد العلم وككون المخالف في المسئلة فاسق يجب انكار قوله ولذا صرح الامام المهدي عليه السلام بالتأثيم فقال والمخالف مخط آثم ولعله اراد فاسق (قوله) فان كان قطعياً وكان لسكوتهم محمل غير الرضا فكذلك أي لا اجماع ولا حجة ولم يذكر المؤلف عليه السلام المقابل لهذا وقد ذكره في الفصول حيث قال وان لم يكن محمل فاجماع قال في شرحه كالقياس حيث عمل به بعض وسكت الباقون أنتهى ولعل الوجه في عدم ذكره ماعرفت من كونه قطعياً لايفيد العلم بأن سكوتهم عن رضاً اذ قد يكون المخالف معذوراً فلا يدل السكوت على العلم ولا على انه لا محمل للسكوت غير الرضا الا بما عرفت من الاطلاع على احوال الساكتين فالمؤلف عليه السلام قد استغنى عن ذكر المقابل لشمول قوله سابقاً فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا فاجماع له فتأمل واعلم ان المؤلف عليه السلام لم يقيد ماذكر هاهنا بكونه قبل تقرر المذهب وانما قيد بذلك فيما كان إجتهادياً كما يأتى والظاهر تقييد القطعي بذلك هاهنا أيضاً

(قوله) لشمول قوله سابقاً الخ ، تأمل في صحة هذا الكلام فالسابق وهو ماعلم قطعاً بخلاف هذا اهح

وكان لسكوتهم محمل غير الرضا (١) فكذلك وذلك كامامة ابي بكر وعمر وعثمان فان السكوت لايدل على الرضا وان كانت مسئلة الامامة (٢) قطعية (٣) لما كان هنالك ما يصرف السكوت اليه وهو التقية والخوف من إختلاس الارواح وانتهاك الاعراض والحرم وان كان اجتهاديا فان كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعاً (٤) سواء قلنا كل مجتهد مصيب اولا لان المخطئة يقولون بأن المخطي معذور معفو عنه مخاطب بما اداه اليه نظره القاصر فلا يجب الانكار وان كان (قول البعض وسكوت بعض (٤) قبل تقرر المذاهب) وهذا عند البحث والنظر

(١) كالتقية لانه لوكان سكوتهم لاجلها لم يكن رضاً اه وفي حاشية من خوف او تقدم انكار اونحوذلك اه جلال (٢) من حيث هي اه (٣) بناء على ان الامامة قطعية وانهم لم ينكر امامتهم احد في المقامين نزاع طويل اه جلال (٤) اتفاقاً اه فصول (٥) عبارة فصول البدايع وسكوت الباقي بعد بلوغه ومضى مدة التأمل وقبل استقرار المذاهب

وان قيل في أدلة بعض منه انه عقلي فلم يكتف اذاً به في الاستدلال على حجيتها افاده في نظام الفصول مع حذف وزيادة وتحويل وانما احوجنا اليه تحقيق القطعي في عباراتهم (قوله) وكان لسكوتهم محمل غير الرضا فكذلك ، أي لايكون السكوت إجماعاً ولاحجة لانه يحتمل ان علم الانكار للرضا بما قال الواحد اوالجماعة ويحتمل انه لغيره ولايخفى ان الجزم بأحد الاحتمالين جزم مع الشك فكيف نقول بأنه ليس باجماع ولاحجة بل الصواب ان يقال انه محل وقف وكان يحسن تأخير هذا الجزم الى بعد ذكر المثال بامامة ابى بكر لحصول دليل احد الاحتمالين كما يأتى لاان يجعله من أصل القاعدة وقد أحسن صاحب الفصول في عبارته حيث (قال) فان كان قطعياً وكان لسكوته محمل غير الرضاء كامامة الثلاثة فكذلك (قوله) وان كانت الامامة قطعية ، اقول اعلم ان قطعية الامامة تارة يريدون ان مسئلتها قطعية أي ان شرطية منصبها قطعي وتارة ان امامة الوصي عليه السلام قطعية وظاهر كلام المصنف انه يريد قطعية المنصب ويحتمل انه يريد الاخر وانه سكت من سكت لا للرضى بل لمحامل من الخوف ونحوه (قال) وسكوت البعض ، اقول لابد من التقييد بأنه لم يكن السكوت لاحتمال غير الرضا كما افاده الرفو قال قبل تقرر المذاهب اقول القائل الواحد اوالجماعة المفروض في اول المسئلة يصدق على ماقاله أوقالوه انه مذهب له اولهم لانه ليس المراد من المذهب مااستقر وتبعه عليه مقلدوه فكل قول يذهب اليه ذاهب من المجتهدين فهؤلآء قد ذهبوا الى ماقالوه وليست المذاهب المتقررة الا أقوال متلاحقة قولا بعد قول فالسامع لما قاله أوقالوه يقول هذا مذهب لقائله لانكير فيه فلا يكون سكوته الا كسكوته بعد تقرر المذاهب وحينئذ فلايتم حصول صورة المسئلة واستقرار المذاهب لادليل عليه بل اذا قال مجتهد بقول فهو مذهبه الذي يعزى اليه ويتبعه مقلدوه عليه وان لم يتبعه احد عليه فهو مذهبه فليس من شرط مذهب القائل تقليد الغير له (قوله) وهذا عند البحث والنظر في الحادثة ، اقول المسئلة مفروضة انه قال قائل او جماعة فقد وقع القول لمن قاله وصار مذهباً له كما قررناه ومرادهم انه اذا تقرر مذهب للقائل بأنه لانكير في مسائل الخلاف فنقول هذا القائل المفروض قد قال وهو مجتهد وجزم بما قال فليكن مذهباً له فالسكوت عليه

(قوله) وان كان اجتهادياً عطف على قوله فان كان قطعياً (قوله) لان المخطئة يقولون بأن المخطي معذور فلا يجب الانكار ، هذا يجري فيما اذا كان قول البعض وسكوت الباقين قبل تقرر المذاهب فلا يظهر الفرق بهذا التعليل بين ما كان قبل تقرر المذاهب أو بعده والذي ذكره في شرح المختصر من التعليل ان عدم الانكار بعد تقرر المذاهب لايدل على الموافقة لعدم جري العادة بانكاره فلا يكون حجة بخلاف مااذا كان قبل تقرر المذاهب فان السكوت ظاهر في الموافقة اذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما يرى عليه الناس والمؤلف عليه السلام أورد تعليل شرح المختصر في الطرف الثاني أعني قبل تقرر المذاهب وعدل في الطرف الاول الى قوله ان المخطئة الخ فورد ماذكرنا و (قوله) بأن المخطي معذور كأنه لم يعتد بخلاف الاصم

(قوله) والذي ذكره في شرح المختصر الخ ، ويمكن ان يقال ليس مراد المؤلف ايراد هذا الفرق بين ان يكون قبل التقرر و بعده بل أورده للفرق بين الاجتهادي والقطعي كما هو الظاهر من السياق والله أعلم اه حسن بن يحيى الكبسي

في الحادثة ففيه اقوال خمسة (قيل) هو (اجماع) قطعي وهو قول احمد ابن حنبل واكثر الحنفية (١) وبعض الشافعية وهو قول الشافعي القديم (وقيل) هو (اجماع) (بعدهم) اي بعد انقراض القائل والساكتين وهو قول ابي علي الجبائي (وقيل) هو (لا اجماع) قطعي (ولا حجة) ظنية وهو قول ابي عبدالله البصري واهل الظاهر وبعض الحنفية قال الدواري وبه قال الجمهور من الزيدية منهم الامام يحيى بن حمزة عليه السلام والقاضي جعفر وبه قال الشافعي في الجديد والغزالي والرازي (وقيل) ان كان القول (في الفتيا) فهو (اجماع) (٢) (و) ان كان (في الحكم) فهو (لا ايهما) أي لا اجماع قطعي ولا حجة ظنية وهذا مذهب ابي علي بن ابي هريرة (٣) من اصحاب الشافعي رضي الله عنه (و) القول الخامس وهو (المختار) وبه قال الامام احمد بن سليمان والمهدي وابو هاشم وابو الحسن الكرخي والامدي وابن الحاجب وهو الظاهر من كلام الامام الهادي عليه السلام والمؤيد بالله احمد ابن الحسين عليهما السلام (انه حجة) ظنيه يحتج بها كسائر الظنيات (٤) «لنا حجة » (٥) فيما اخترناه ان سكوتهم

(١) قالت الحنفية لو شرط سماع قول كل من المجمعين انتفى الاجماع لتعذره اى سماع قول كل عادة قال الشارح قال السرخسي اذ ليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم بقرون فهو ساقط عنهم لأن المتعذر كالممتنع وكذا يتعذر السماع عن جميع علماء العصر والوقوف على قول كل منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين لكن الاجماع غير منتف فالشرط المذكور منتف اه وانت خبير بأن الفرق بين السماع من الذين قبلهم بقرون وبين السماع من جميع علماء العصر في غاية الوضوح فكيف يقاس هذا عليه الاول كالمحال والثاني فيه بعض حرج والفرق بين السكوتي والقولي حينئذ التتبع لكيفية وقوعه اه شرح تحرير (٢) عكس المروزى محتجاً بأن الحاكم ينفذ ولا يسكتون على تنفيذ باطل ولا كذلك المفتى اه جلال * وقال ابو اسحق المروزى عكسه أي انه حجة ان كان حكماً لصدوره عادة بعد البحث مع العلماء واتفاقهم بخلاف الفتيا وقال قوم انه حجة فيما يفوت استدراكه كاراقة دم واستباحة فرج لان ذلك لخطره لا يسكت عنه الا راض به بخلاف غيره اه من الجمع وشرحه للمحلي * قال المحلي نسب هذا القول للشافعي اخذاً من قوله لا ينسب الى ساكت قول اه (٣) من الظاهرية اه * في شرح الجمع للمحلي، عن ابى علي بن ابي هريرة القول بانه حجة وفي المختصر وشرح العضد مثل ما في هذا الكتاب اه والله اعلم (٤) فان علمت موافقة الساكتين كان اجماعاً قطعياً والا كان حجة لأن الاحتمال انما يقدح في القطعية دون الحجية كالقياس وخبر الواحد قال في المنتهى وأما كونه غير قطعي فلا نقدحه بالاحتمال اه سعد وح اصفهانى (٥) ضبط في خط سيلان بالنصب وكتب عليه حال اه

وعدم انكاره لانه مذهب له لا لانهم رضوا به على انه لا يخفى ان فرائض الانكار ثلاث كما عرف من قواعد الشريعة الاولى الانكار باليد ثم باللسان ثم بالقلب فاذا فقد التغيير باليد والانكار اللساني لم يدل على عدم الانكار بالقلب اذ لا ملازمة بينها وحينئذ فالسكوت ولو على امر يجب انكاره لا يدل على الرضى بالفعل فكيف يدل في مسائل الخلاف

ظاهر في موافقهم (لبعد السكوت) من كل (عادة مع) اعتقاد (المخالفة) كما ترى عليه الناس فكان ذلك في افادة الاتفاق ظنا كقول ظاهر الدلالة غير قطعيها وحينئذ يصدق عليه سبيل المؤمنين وقول كل الامة وبالجملة فليس الظن الحاصل به بأقل من الظن الحاصل بالقياس وظواهر اخبار الاحاد فوجب العمل به، (١) واحتج القائلون بالمذهب الاول بما ذكرناه من ظهور السكوت في الموافقة (٢) فقلنا في الجواب عليه (وهذا غير كاف للاول) لانه يدعي كونه إجماعاً قطعياً والظهور لا يفيد مطلوبه وقال ابو علي الجبائي (٣) الاحتمالات من تجويز ترك الانكار لعدم تمام النظر او لتعارض الادلة أو للتوقير والتعظيم أو للهيبة أو للفتنة (٤) كما نقل عن ابن عباس في مسئلة العول انه سكت اولا (٥) ثم أظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه والله كان رجلا مهيباً فهبته (٦) يعني عمر أو لغير ذلك تكون قبل الانقراض قوية فلا يكون إجماعاً وأما بعد الانقراض فتضعف الاحتمالات فيكون إجماعاً، والجواب ان ضعف الاحتمال بالانقراض لا يفيده (٧) الا أن غايته قوة ظهور الموافقة وهو لا يدل على القطع الذي يدعيه لبقاء الاحتمال وان كان ضعيفاً ولا يضرنا وجوده لانا لا ندعي الا الظن وهذا ماشار اليه بقوله (ولا يضرنا الاحتمال) (٨) فيه (فيضعف بالانقراض) أي يحتاج الى تضعيفه بالانقراض (و) قال أهل المذهب الثالث يحتمل (كون السكوت لخوف أو توقف) في المسئلة (أو تصويب) أي الاعتقاد ان كل مجتهد مصيب او غير ذلك من

(قوله) الاحتمالات مبتدأ وقوله يكون قبل الانقراض خبره (قوله) كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أخرجه البيهقي مطولا من حديث الزهري وأخرجه الحاكم مختصراً (قوله) لا يدل على القطع الذي يدعيه، لان قوله هو إجماع بعدهم عبارة عن الحجة القطعية (قوله) ولا يضرنا وجوده، أي وجود الاحتمال (قوله) فيضعف بضم اليا وفتح الضاد وتشديد العين المهملة وضمير يضعف عائد الى الاحتمال ويضعف منصوب بفا السببية أي حتى يضعف اي يحتاج الى تضعيف الاحتمال بالانقراض

---

(١) قال في شرح الفصول للسيد صلاح وهذا هو الحق والانصاف * في شرح الاصفهاني على المنهاج قال ابو هاشم العلماء لا يزالون يتمسكون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرفوا له مخالفاً وذلك يدل على انه حجة والا لم يتمسكوا به وجوابه المنع من التمسك به وانه اثبات الشيء بنفسه فان التمسك بالقول المنتشر مع عدم الانكار هو المتنازع فيه لأنه كقول البعض وسكوت الباقين والله أعلم واحكم (٢) يعني ان سكوتهم دليل ظاهر في موافقتهم فكان أجماعاً اه (٣) وكذا الامام سراج الدين في شرحه للفرايض اه (٤) أي لخشية ثورانها اه غاية واصول بالمعنى (٥) يعنى قبل موت عمر، ثم اظهر الانكار، يعنى بعد موته اه (٦) نسخة، ولم يثبت في نسخة المصنف ولا العضد اه (٧) أي مطلوبه اه (٨) أقول هذه العبارة لا تناسب ما قصده من رد قول الجبائي من الحكم بقطعية الحجة بعد الانقراض وحق الكلام ان يقال ولا يزول الاحتمال بالانقراض او نحو ذلك نعم ان اراد الجواب عما يرد على المذاهب المختار عنده من أنه لا حجة مع الاحتمال لكان وجهاً لكنه لا يناسب تأخيره عن قوله وهذا غير كاف للاول لكونه رجوعاً الى تكميل الدليل المختار بعد الشروع في دفع غيره كما لا يخفى على العارف بالاساليب والله أعلم اه من خط السيد صلاح بن الحسين الاخفش قدس سره والله أعلم وأحكم

قوله) لبعد السكوت عادة، اقول غايته انه مجرد استبعاد يصح مرجحاً لا مؤسساً لقاعدة استدل بها (قوله) وقول كل الامة، اقول اما انه يصدق عليه انه قول للساكت فمشكل اذ لا ينسب الى ساكت قول والا لكان إجماعاً قولياً لا سكوتياً

الاحتمالات التي ذكرناها آنفاً وغيرها ومع قيام هذه الاحتمالات لايدل على الموافقة فلا يكون إجماعاً ولا حجة ، والجواب أنها وان كانت محتملة فهى (خلاف الظاهر) (١) لما علم ان من عادتهم ترك السكوت فى مثله كقول معاذ (٢) لعمر لما رأى جلد الحامل ماجعل الله لك على مافى بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر وقد روى ان القائل لذلك علي عليه السلام وكقول امرأة لما نهى عمر عن المغالاة فى المهور ايعطينا الله بقوله « وآتيتم إحداهن قنطاراً » ويمنعنا عمر فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات(٣) وغير ذلك مما يوقف عليه التتبع لآثارهم ، وقال ابن ابي هريرة العادة فى الفتيا انها تخالف ويُبحث عليها دون الحكم فان كلاً يحكم بمايراه فيتبع ولا يخالف كما ترى فى عصرنا، وأيضاً الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي ، والجواب منع الفرق بين الفتيا والحكم فى محل النزاع وهو قبل تقرر المذاهب لانهم حينئذ بصدد البحث والمناظرة فى حكم المسئلة فيخالف الحكم وينكر كما تخالف الفتيا وتنكر (والفرق) الذى أبداه المستدل (بين الفتيا والحكم بعد الاستقرار) للمذاهب (وهو غير الفرض) وقد علم اعتراض الصحابة على الاحكام فتجويز الهيبة لايدفع الظهور ﴿ مسئلة ﴾ فى الكلام فى مستند الاجماع (المختار

(١) لفظ الجلال لكن لايخفى صحة منع الظهور لأن العادة انما جرت في الانكار عند انتفاء المانع منه فأين الدليل على أن السكوت كان مع انتفاء المانع من الانكار ولاسبيل الى أن يقال الاصل عدم المانع كما يصح أن يقال الاصل وجود المقتضى لأن المقتضى عدالتهم المستلزمة لانكار الباطل وهي متحققة بخلاف انتفاء العارض فليس بمتحقق بل وجود ذلك وعدمه سيان في الامكان فلاى شيء رجح عدمه على وجوده اه من شرح الجلال على مختصر المنتهى ، هذه دعوى لايساعد عليها الانصاف اذ الاحتمالات من الاستواء بحيث لاينكره الا مكابر فليتأمل ، اذا عرفت ذلك علمت أن السكوتي من الاجماع غير حجة وما أحسن قول الشافعي لاينسب الى ساكت قول والله أعلم اه من خط سيدى صلاح الاخفش رحمه الله تعالى (٢) هذا الانكار من معاذ فيما ظهر كونه منكراً له ولا يلزم وجوب الانكار في مقام الاحتمال عند حصول الحادثة فتأمل اه من خط سيدى صلاح بن حسين الاخفش رحمه الله (٣) في البيوت اه

(قوله) كقول معاذ لعمر ، اقول معارض بسكوت ابن عباس في مسئلة العول والحق انه ليس كل سكوت رضى بفعل من سكتوا على فعله لتعدد الاحتمالات الحاملة على السكوت من الخوف اوالتوقف اوالتصويب اوغير ذلك والجزم بأحدها تحكم ودعوى ظاهريته غير مسلمة وانكار بعض السلف لبعض القضايا لايدل على ان السكوت على غيرها رضى بها فقد يسكت الانسان على مالا يرضاه لعذر لايعلم وقد قال بعض السلف لبعضهم وقد أثنى جماعة على عامل لهم وذلك البعض ساكت فقال مالك لاتكلم قال لو تكلمت خالفتهم ثم كلام معاذ لعمر تنبيه له على ماغفل عنه من حكم الجنين وعمر رضي الله عنه لم يحكم الا على المرأة بالجلد ذاهلا عن جنينها فلم يكن قد حكم على الجنين فلم يتقرر له فيه قول حتى تكون المسئلة من محل النزاع ﴿مسئلة﴾ المختار وجوب السند ، اقول بعد تقرر ان الاجماع حجة عندهم وقيام الادلة على حجيته ووجوب العمل به على الأمة فالبحث عن مستنده من الخوض فيما لايعني سيما ومستنده ظنى

(قوله) التي ذكرناها آنفاً ، في الاستدلال لأبي علي الجبائي (قوله) والفرق ، مبتدأ خبره بعد الاستقرار للمذاهب (قوله) وهو غير الفرض ، لأن الكلام فيما كان قبل تقرر المذاهب

وجوب (١) السند) دليلا كان أو امارة وهو قول عامة العلماء الا ما حكى قاضي القضاة عن قوم من جواز الاجماع عن توفيق لاعن توقيف بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وان لم يكن لهم دلالة ولا امارة (مح) وهو مناسب لمذهب مُوَيْس بن عمران (٢) كما يجيء ان شاالله تعالى قال ائمتنا عليهم السلام والجمهور (ولو كان السند (٣) قياساً) واجتهاداً (٤) (وفيه) أي في القياس أقوال منها (المنع) لصدور (٥) الاجماع عنه (مطلقاً) جلياً كان او خفياً وهذا رأى داود الظاهري واتباعه والامامية (٦) وابن جرير الطبري (٧) (و) منها المنع (للخفي) أي لصدور الاجماع عن القياس الخفي دون الجلي فهو جائز وهذا قول بعض الشافعية (و) منها المنع (للوقوع) لصدور الاجماع عنه دون الجواز (و) منها المنع (للحجية) أى لكون الاجماع الصادر عن القياس حجة فتجوز مخالفته حكى هذا القول قاضي القضاة (٨) عن الحاكم صاحب المختصر (لنا) حجة

---

(١) قال في شرح الجمع والا لم يكن لقيد الاجتهاد المأخوذ في تعريفه معنى أى فائدة وهو الصحيح لأن القول في الدين بلا مستند خطأ وجوز قوم الاجماع بلا مستند بان يوفق الله المجتهدين للاتفاق على الصواب بلا مستند والخلاف في الجواز لافي الوقوع لأن هؤلاء القوم واتفقوا على عدم وقوعه كما نقله الامدى عنهم واعترضه المصنف فنقل عنهم دعوى وقوع صور منه اه جمع وشرحه (٢) من اصحاب النظام واسمه موسى اه * فان مذهبه أن المكلف متى بلغ درجة الاجتهاد قد صار مفوضاً من جهة الله تعالى يحكم في الحادثة بما شاء من دون نظر في الادلة وان ماقضى به في الحادثة فهو موافق لمراد الله تعالى لأن الله تعالى يوفقه لأصابة مراده لأن هذا عنده حال النبي صلى الله عليه واله وسلم فكذلك يجوز مثله في الاجتهاد وكذلك قال في الامة اذا اجتمع رأيها فهي مفوضة فلها إن تحرم ما شاءت لا عن دليل ولا أمارة اه من منهاج الامام المهدى (٣) عبارة الكافل وانه يصح أن يكون مستنده قياساً أو اجتهاداً قال شارحه الطبرى وهو مرادف القياس عند الشافعي ومباين له عند الكرخي لأنه عنده مالا أصل له والحق انه أعم مطلقاً لاجتماعهما فيما له أصل يرد اليه ووجوده بدون القياس فيما لا أصل له يرد اليه كأروش الجنايات فحيث كان مذهب المصنف الاول كان ذكره الاجتهاد بعد القياس عطفاً تفسيرياً وان كان الثاني فظاهر لتباينهما وان كان الثالث كان من عطف الخاص على العام فكان الانسب العطف بالواو اذ هي المختصة بجواز عطف المرادف والعام على الخاص كما هو مقرر في موضعه اه (٤) في دلالات النصوص كالمفاهيم وقرائن تعميم الخاص وتخصيص العام ونحو ذلك اه نظام الفصول للجلال (٥) اللام صلة وكذا فيما يأتي اه أى المنع لجواز صدوره لاللوقوع فسيأتي اه (٦) بناء على اصلهم في نفي القياس اه (٧) قال السبكي وهو غريب لأنه من القائلين بالقياس اه من رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب له (٨) وفي شرح المعيار بعد حكاية الاقوال الثلاثة الاول ماصورته فهذه هي الاقوال المشهورة في هذه المسئلة وقد حكى الحاكم قولا رابعاً وهو أنه يجوز أن يجمعوا عن امارة ويقع ذلك ولكن لايكون حجة وحكى هذه المقالة عن الحاكم أبي الفضل صاحب

في الاغلب وهو قطعي فلا فائدة يعتد بها في هذه المسئلة .

(قوله) بأن يوفقهم الله الخ ، بهذا يندفع ما ذكره ابن الحاجب من ان عدم المستند يستلزم الخطأ (قوله) وهو مناسب لمذهب مويس اشارة الى رد القول بأن الله يوفقهم (قوله) كما يجيء في باب الاجتهاد إنشاالله تعالى (قوله) قياساً هو ماله اصل معين وقوله واجتهاداً يعني بالمعنى الاخص وهو مالم يكن له أصل معين (قوله) صاحب المختصر على مذهب إبي ح وهو ابو الفضل المروزي من الحنفية وهو معاصر للحاكم ابي سعد صاحب شرح العيون ذكره في حواشي الفصول (قوله) لنا حجة ، لعل حجة مبتدأ خبره قوله لنا في عبارة الشرح واما في المتن فقوله لنا خبر قوله القطع ولو نصب حجة وكان قوله لنا خبر القطع لم يستقم ذلك في الشرح لان القطع في الشرح خبر قوله حجة الامر الثاني فالعبارة لاتخلو عن قلق

(قوله) اشارة الى رد القول الخ ، فلما كان مناسباً لمذهب مويس وقد ابطل مذهبه فيما سيأتي فهو اشارة الى الرد اه ح عن خط شيخه (قوله) وهو معاصر للحاكم ابي سعد، ينظر فان الراوي عنه قاضي القضاة وهو يعني قاضي القضاة اقدم من الحاكم بكثير فتأمل اه ح عن خط شيخه بزيادة يسيرة

فيما اخترناه وهو ثلاثة (١) امور وجوب السند وجواز كونه قياسا ووقوعه عن قياس ، حجة الامر الثاني (القطع بالجواز) لانه لو فرض وقوعه عن القياس لم يلزم منه محال وذلك (كثيره) من الامارات ، مثل خبر الواحد والمتواتر الظنى الدلالة اذ لا مانع يقدر الا كونه مظنونا (و) حجة (الوقوع) قوله (كاجماعهم على حد الشارب) فانه أثبته علي عليه السلام بالقياس (٢) حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترا فأرى عليه حد المفترين ، وقال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحدود ثمانون وكتحريم

المختصر اه قلت فلعل الصواب نسبة هذه الحكاية عن الحاكم صاحب المختصر الى الحاكم أبي سعد كما وقع في شرح المعيار للامام المهدى عليه السلام وأما نسبتها الى القاضي فلعلها سهو لأن الحاكم المذكور كان معاصراً للحاكم أبي سعد وهو يعنى ابا سعد متأخر عن القاضى بمدة طويلة فاعرف ذلك اه من خط سيدى صلاح الاخفش رحمه الله (١) بل اربعة : الرابع كونه حجة وسيأتى استدلال المخالف عليه اه (٢) يحقق كلام الهادى عليه السلام من شرح الفتح اه من خط العلامة الجندارى وفي حاشية مالفظه في شرح الفتح ان حد الشارب ثمانين ثبت بالنص ، من ذلك انه صلى الله عليه وآله وسلم اتى بشارب خمر فجلده ثمانين ثم قال فان عاد فاقتلوه فعاد فانتظرنا أن يأمر بقتله فأمر بجلده ثانية فجلد ، وفي أصول الاحكام عن محمد ابن علي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه جلد رجلا في الخمر ثمانين اه باختصار وفيه أيضاً وقد ذكر في تلخيص ابن حجر مالفظه قال ابن دحية في كتاب وهيج الجمر في تحريم الخمر لقد هممت ان اكتب في المصحف أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جلد في الخمر ثمانين

(قال) كاجماعهم على حد الشارب ، اقول الاحسن على تقدير عدد حده اذ حده ثابت بالنص وعدده أيضاً وانما الزيادة هي الثابتة بالقياس أخرج الشيخان من حديث انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اتى برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين قال وفعله ابو بكر فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن بن عوف أخف الحدود ثمانون فأمر به عمر وأخرج مسلم من حديث علي رضي الله عنه في قصة الوليد بن عقبة جلد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أربعين وجلد ابو بكر أربعين وعمر ثمانين وكل سنة وهذا احب الي فأصل الحد وتقديره بالاربعين ثابت بالنص وان قال انس نحو أربعين فقد جزم علي بأنها أربعون كما عرفت (قوله) فانه أثبته علي بالقياس ، يريد به الثمانين كما دل له كلامه وهذا الاثر من علي سيأتى ذكر من أخرجه عن علي في بحث القياس ذكره المصنف «قلت» ولا يخفى ان فيه إشكالا لان الفرية هي ما كان عن عمد اذ الافتراء هو الكذب عن عمد ولا عمد للهاذي والفرية الكذب ولا حد فيه على عمومه انما الحد في القذف وقد يكون صدقاً في نفس الامر وانما لا يجد الشهود فيحد ثم انه لا يخفى ان الكلام في ان الاجماع يكون مستنده القياس وليس القول بان حد الشارب ثمانون جلدة مجمعاً عليه بل عند الشافعي وداود انه أربعون جلدة وظاهر حديث مسلم ان علياً عليه السلام قائل بأنه أربعون فانه جلد الوليد أربعين ثم قال ماقال مما أسلفناه ولم يجلده الا أربعين كما هو مصرح به في غيرها « رواه البخاري من حديث عبد الله بن عدى بن الخيار » فأين الاجماع عن القياس وهذا المثال للمصنف

(قوله) على حد الشارب لعله اراد على إثبات تقدير حده الشارب اذ اثباته كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما ثبت في الصحيحين عن انس جلد النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الخمر بالجريد والنعال وجلد ابو بكر أربعين فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن اخف الحدود ثمانون فأمر به عمر وقد استوفى الكلام في ذلك في شرح الفتح (قوله) فانه أثبته علي كرم الله وجهه ، حديث علي كرم الله وجهه أخرجه مالك وش عن ثور بن يزيد الديلمي وهو منقطع لكن وصله الحاكم من وجه عن ثور عن عكرمة عن ابن عباس لكن قد عرفت ماثبت في الصحيحين

(قوله) لعله اراد على اثبات تقدير الخ ظاهر كتب الفن ان الاجماع على نفس الحد لا على تقديره فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وهو منقطع بل قد وصله أبو داود في سننه عن عبد الرحمن بن أزهر آخر حديث عنه مالفظه وقال ان الرجل اذا شرب افترى اه ح عن خط شيخه

شحم الخنزير (١) قياساً على لحمه (٢) وغير ذلك (و) حجة الوجوب قوله (اما) الاجماع (بلا سند فمحال عادة) لان اتفاق الكل لا لداع يستحيل في العادة كالاجتماع (٣) على اكل طعام واحد في وقت واحد ، احتج المانعون على الاطلاق (٤) والمانعون عن الخفي اما اولا فبأن العادة تمنع الاتفاق عنه لانه ظني والقرايح فيه تختلف والانظار تتباين ، (و) الجواب انا (لا نسلم منع اختلاف القرايح للاتفاق) بعد العلم بوجوب

اهـ من خط المولى ضياء الدين قدس سره (١) في شرح الجلال على المختصر وأما تحريم شحم الخنزير وإراقة نحو الشيرج «» فليس بالقياس للشحم على اللحم ولا للشيرج على السمن الذي ماتت فيه فارة أما الشحم فلان اسم اللحم يطلق عليه ولهذا يقولون شحم الحنظل تارة ولحم الحنظل أخرى ولو سلم فهو من تنقيح المناط كما في السمن والشيرج وهو من النص لا من القياس وأما قول بعضهم أن حد الخمر أجمع عليه عن قياس قوم لأنه ان أراد أصل الحد فهو ثابت بالسنة الصحيحة وان أراد مقداره فلا إجماع عليه وقد حققنا ذلك في ضوء النهار اهـ بحروفه «» دهن السمسم اهـ (٢) المنصوص عليه بناء على أن الشحم ليس من مسمى اللحم والظاهر أنه منه وان اختص باسم منفرد كاختصاص بعض اللحم باسم كالكلية والكبد والسنام ونحو ذلك فان شحم كل شيء لبه وما في جوفه ومنه لحم الحنظل وشحمه لما يحويه قشره اهـ نظام الفصول (٣) ولأن عدم المستند يستلزم الخطاء فلو أجمع لا عن مستند اجتمع الامة على الخطاء اهـ عضد لأن القول في الدين بلا دليل ولا امارة خطاء ورد بالمنع لجواز أن يوفقهم الله الخ كلام السعد اهـ (٤) في شرح ابن جحاف احتج القائلون بمنعه عن قياس واجتهاد بأن اختلاف قرايح المجتهدين وأنظارهم وأفكارهم تمنع الاتفاق عادة والجواب انا لا نسلم أن اختلاف القرايح تمنع الاتفاق لوقوع ذلك كما تقدم وكغيره من الظنيات قالوا ثانياً لو ثبت عن قياس تناقض الاجماعان ، بيان الملازمة أن الاجماع منعقد على جواز مخالفة القياس قبل الاجماع ومنع الاختلاف فيه لصدور الاجماع عنه يناقض جواز المخالفة فيتناقض الاجماعان واللازم باطل ، والجواب أن هذا منقوض

(قوله) منع اختلاف القرايح للاتفاق ، اللام للتقوية متعلقة بمنع لا للتعليل كذا نقل عن المؤلف عليه السلام

ومثل ابن الحاجب للمسئلة بالاجماع على امامة ابي بكر ومستنده القياس على امامته في الصلاة وباراقة نحو الشيرج اذا وقعت فيه فارة قياساً على السمن ورد بأنا لا نسلم الاجماع في الاول لخلاف سعد بن عبادة وغيره وكذلك مسئلة الشيرج لا نسلم الاجماع ولئن سلم فلم لا يجوز ان يكون لمستند غير القياس وكأنه عدل المصنف الى ما ذكره لذلك فوقع في أعظم مما فر منه (قوله) وكتحريم شحم الخنزير ، اقول كذا في كلام ابن الحاجب قيل عليه هذا بناء على ان الشحم ليس من مسمى اللحم والظاهر انه منه وان أختص باسم مفرد كاختصاص بعض اللحم باسم كالكلية والكبد ونحو ذلك فان لحم كل شيء لبه وما في جوفه ومنه لحم الحنظل وشحمه لما تحويه قشره (قوله) كالاجتماع على اكل طعام واحد في وقت واحد ، اقول قيل بأنه ان اريد الاكل دفعة واحدة في وقت واحد كما هو ظاهر العبارة فعلى تسليم إستحالته لا يضر لان الاتفاق الذي هو معنى الاجماع لا يشترط ان يكون دفعة واحدة في وقت واحد بل هو خلاف الواقع غالباً او دائماً وان اريد ولو على التدريج فلا نسلم إستحالته ثم هذه الاستحالة المدعاة دليلها القياس على الاجتماع على اكل طعام الخ ولا يقوم حجة على نفاة القياس (قوله) بعد العلم بوجوب العمل بالقياس ، اقول هذا استدلال بمحل النزاع اذ داود واتباعه ينازعون في ثبوته «نعم» يتم على ابن جرير ان كان

العمل بالقياس ولو سلم لزم في كل ظني اذلامانع يقدر سوى كونه ظنياً ، واما ثانياً فبأنه لو صدر عنه لجازت مخالفته ، اما الملازمة فلانه يجوز للمجتهد مخالفة القياس إجماعاً وجواز مخالفة الاصل تقتضي جواز مخالفة الفرع ، واما بطلان اللازم فللاتفاق على امتناع مخالفة الاجماع (و) الجواب ان (الاجماع على جواز مخالفته) أي القياس (قبل الاجماع) واما اذا اقترن بالقياس اجماع فلا تجوز المخالفة لاعتضاده به (١) ، واما ثالثاً فبأن العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس والاختلاف فيه يمنع من انعقاد الاجماع عنه (و) الجواب ان ماذكرتموه من (منع الاختلاف فيه لصدور الاجماع عنه (٢) منقوض بخبر الواحد) والعموم فان الاختلاف قد وقع في حجيتهما مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما اتفاقاً ، احتج القائل بكون الاجماع الصادر عن القياس والاجتهاد غير حجة بأن جواز مخالفة الاصل يستلزم جواز مخالفة الفرع (و) الجواب ان (قياس الاجماع على الطريق) واجراء حكم طريقه عليه (باطل) بالدليل (٣) القطعي الدال على كونه حجة لاتجوز

بخبر الواحد لجريه فيه بان يقال الاجماع على جواز مخالفته قبل الاجماع ومنع الاختلاف فيه لصدور الاجماع عنه ينافي جواز مخالفته الخ ، فلو كان صحيحاً لما جرى فيه للاتفاق على جوازه عنه والحق انها قضية عرفية بمعنى أن مخالفته تجوز مادام لم يجمع على موجبه لادائماً اه (١) ولذا قال في هامش الفصول واذا اجمعوا على قياس لعلة ظنية صارت بعد الاجماع القطعي قطعية قال الحفيد وهذا من غرائب النظر اه (٢) قال في التلويح أما جواز كونه أى المستند خبر واحد فمتفق عليه، كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان وأصول شمس الائمة أن الشيعة وداود الظاهرى ومحمد بن حسين الطبرى خالفوا في الظنى قياساً كان أو خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لأنه قطعي فلا يبتني الا على قطعي لأن الظن لايفيد القطع وجوابه أن كون الاجماع حجة ليس مبنياً على دليله أى سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع اه (٣) عبارة شرح ابن جحاف الجواب أن قياس الاجماع في جواز المخالفة على طريقه باطل بالدليل القائم على حجية الاجماع فلاتجوز مخالفته نحو «ومن يبتغ»

من مثبتي القياس (قوله) اذلامانع الا كونه ظنياً ، اقول هذا استدلال بالقياس لانه اقاس القياس الظني على مايفيد الظن من اخبار الاحاد والمخالف ينازع في القياس من حيث هو فكيف لامانع الا كونه ظنياً فان المانع عند نفاة القياس كونه غير متعبد به فلا يلزمهم ماالزمهم من نفي صحة كل ظني عن ان يكون مستنداً للاجماع (قوله) لاعتضاده بالقياس ، اقول قد تضمنت مخالفة القياس هنا مخالفة الاجماع ضرورة اتحادهما مدلولا فلقائل ان يقول امتناع مخالفته لاجل مخالفة الاجماع لالمخالفة القياس من حيث هو قياس (قوله) فان الخلاف قد وقع في حجيتهما ، اقول لايتم هذا دليل على الظاهرية كما لايخفى ولايصح إستدلالهم بهذا الدليل اذ المانع عندهم عدم التعبد بالقياس لاكونه مختلفاً في حجيته (قوله) اتفاقاً ، اقول نقل المحشي فيه خلافاً ويأتي من كلام المصنف عن ابي عبدالله البصري مايشعر بأنه لايقول بصحة كون الاحاد مستنداً للاجماع

(قوله) منع الاختلاف فيه لصدور الخ ، اللام للتقوية أيضاً متعلقة بمنع (قوله) مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما أى خبر الواحد والعموم لكن ماذكره المؤلف عليه السلام نقض لشبهة المخالف فأين الحل لشبهته فان الاختلاف في حجية ماذكر مانع عن كونه المستند فينظر (قوله) اتفاقاً ، هذا الاتفاق ذكره الدوارى وكذا ذكره في التلويح الا انه نسب الى الميزان رواية الخلاف عن الشيعة وداود الظاهرى ومحمد بن جرير الطبرى في الظني مطلقاً فلم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتنى الا على قطعي ورد بأن الاجماع حجة لذاته كرامة لهذه الامة لا لابتنائه على سنده ، قلت ومقتضى ماروواه ابو طالب عليه السلام عن شيخه ابي عبدالله البصري وقد نقله المؤلف عليه السلام فيما يأتى قريباً انه لايجوز الاجماع عن اخبار الآحاد حيث قال ان عادة الصحابة جارية بأنها كانت لاتتفق على مخبر الخبر اذا كان من اخبار الاحاد وانما تتفق عليه اذا كان الخبر الوارد فيه طريقه العلم دون الظن

(قوله) فاين الحل لشبهته ، لعل الحل انه يجوز أن يكون اهل الاجماع الذى يكون سنده قياساً أو خبر الواحد او العموم خالين عمن يخالف في ايها وهذه الصورة كافية في المطلوب اه سيدنا احمد الحبشي ح

مخالفها من غير تخصيص إجماع عن اجماع ، أحتج القائل بجواز الاجماع من دون مستندبأنه لوكان عن مستند لاستغنى عنه بالمستند(١) فيعرى عن الفائدة (و) الجواب ان (العرا) عن الفائدة لوكان عن مستند (ممنوع) اذفائدته سقوط البحث(٢) وحرمة المخالفة(٣) (وان سلم) ماذكروه (لم يصح عن سند) وذاك مما لم يقل به احد ، اذاعرفت ان الاجماع لابدله من سندفهاهنا *(فرع) يترتب عليه فنقول : (ماجمع على موجبه) من الادلة اما ان يكون قطعياً أوظنياً (ان كان قطعياً) عند أهل الاجماع (فهو السند) لذلك الاجماع قطعاً لامتناع ان لايقفوا على القطعي مع طلبهم لمايدل على الحكم ولو فرض ظهور ظني لهم مفيد لذلك الحكم لم يجز ان يكون صارفاً لدعاء القطعي اياهم الى الحكم به والاتفاق عليه ، وأيضاً الاتفاق على الظني دون القطعي محال عادة ، وهذا قول أئمتنا عليهم السلام والجمهور منهم ابو هاشم وابو الحسين البصري وحكى في الفصول الاتفاق

لاتجتمع أمتي على ضلالة كما تقدم في دليل الاجماع بخلاف القياس فيكون قياسه على طريقه باطلا لوجود الفارق اه (١) يعني لايكون لأثبات كون الاجماع حجة فائدة واللازم باطل لأن العلماء اشتغلوا بذلك وبالغوا فيه اثباتاً ونفياً فلا يكون عبثاً وأما اذا حمل على أنه لم يكن لنفس الاجماع على المسئلة فائدة فيتعذر بطلان اللازم «» كما في الاتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر قطعيته اه سعد الدين «» لجواز كون اجماعهم لاالثبوت الحكم به اه ميرزاجان (٢) عن كيفية دلالة السند وعن نفسه وتعدد الادلة اه فصول بدايع * والاجتهاد عن المجتهد اه غاية الوصول (٣) بعد الاجماع ، وقبله كان يجوزله مخالفة ذلك الدليل اه غاية الوصول

(قوله) فهو السند لذلك الاجماع قطعاً ، اقول قيل «» هذا من القطع بغير تقدير وقال ابوعبدالله لايقطع به وهو الحق الواجب بحق الورع على ان المسئلة لاثمرة لها رأساً فهي من الفضول الذي لاينبغي ان يشتغل به ذو دين فضلا عن ذي علم لان الحكم على الامة بأنهم استندوا الى ذلك مخصوصة ممالاتكاليف به علماً ولا عملا ولو قيل بأن الثمرة هي الحكم بصحة ماأستندوا اليه لكان ذلك ممنوعاً فان ذلك فرع العصمة عن الخطأ ولم يثبت ذلك للانبياء فضلا عن اممهم «» الجلال اه

(قوله) ان كان قطعياً عند أهل الاجماع ، بأن يكون القطعي نصاً في دلالته متواتراً في نقله (قوله) فهو السند لذلك الاجماع ، قطعاً يرد هناماسيأتي نقلا عن ابي الحسين من انه وان تواتر الينا خبر صريح فيما اجمعوا عليه فانه لايمتنع من تجويز كونهم اجمعوا لخبر آخر تواتر اليهم قبل هذا الخبر ثم استغنوا بنقل الاجماع عن نقل ذلك الخبر ، قلت وكلامه قوي وقول المؤلف عليه السلام لامتناع ان لايقفوا على القطعي مع طلبهم لمايدل على الحكم لايدفع ماذكره ابو الحسين لان كلامه مبني على انهم قد تواتر اليهم خبر آخر قطعي أيضاً فلا امتناع ، واعلم انهم ذكروا في هذا المقام مسئلتين على مافي الفصول والمنهاج والقسطاس وشرح الجوهرة ، الاولى ان يتواتر الى اهل الاجماع والى من بعدهم ويكون نصاً ، فهذه المسئلة هي التي حكى فيها صاحب الفصول الاتفاق ، المسئلة الثانية ان يتواتر اليهم لاالى من بعدهم قال في الفصول فان علم بدليل أنه المستند فكالاولى وان لم يعلم بدليل انه المستند فعند ائمتنا عليهم السلام والجمهور منهم ابوهاشم انه المستند قطعاً وروى الخلاف فيها عن ابي عبد الله البصري والمؤلف عليه السلام قد أطلق ماحكاه في الفصول من الاتفاق ولم يقيده بكونه في المسئلة الاولى بل اشعر قوله ان كان قطعياً عند اهل الاجماع انه لم يتواتر لمن بعدهم وان الاتفاق في المسئلة الثانية فقط فينظر وقد استشكل الامام المهدي وشارح الجوهرة تواتره اليهم لاالى من بعدهم فان المستند اذا لم يتواتر الى من بعدهم فلا سبيل الى القطع بأنه تواتر للمجمعين فانا نعلم ضرورة احالة ذلك وكيف يحصل لنا العلم بأنهم اجمعوا لأجله ولم ينقل الينا انه متواتر بينهم الا من طريق الآحاد وخبر الواحد لايحصل به العلم ، وقد اجابا عن هذا الاشكال بأن ذلك على سبيل الفرض والتقدير لاالتحقيق ومعناه انه اذا نقل الينا خبر آحادي صريح فيما أجمعت عليه الامة ولم يتواتر الينا فانا نقطع بانه اذا تواتر اليهم انهم اجمعوا الأجله ، ويمكن ان يجاب أيضاً بمثل ماذكره ابو عبد الله من ان الخبر وان كان في هذا الوقت من اخبار الآحاد فان عادة الصحابة جارية بأنها كانت لاتتفق على مخبر الخبر اذا كان من الآحاد الخ كلامه (قوله) وابو الحسين لم يذكر في الفصول ولافي المنهاج قولا لابي الحسين وهو مقتضى ماعرفت من المنقول عنه

(قوله) فانه لايمتنع من تجويز الخ ، لعله يمكن الجواب عنه بما ذكره نقلا عن ابي هاشم فيما سيأتي قريباً اه ح

على ذلك وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده اليه، قال ابو طالب عليه السلام وقد ذكره شيخنا ابو عبدالله البصري الا انه يقول ان الخبر ان كان من اخبار الآحاد في هذا الوقت فانه يجب ان يقطع على انه مما قامت به الحجة في الاصل، قال وقد بينا مذهبه في هذا الباب وهو انه يقول ان عادة الصحابة جارية بأنها كانت لاتتفق على مخبر الخبر اذا كان من اخبار الاحاد وانما كانت تتفق عليه اذا كان الخبر الوارد فيه طريقة العلم دون الظن ، وقال البيضاوي لايجب ان يكون صادراً عنه لجواز اجتماع دليلين على مدلول واحد (والا) يكن قطعياً (فهو محتمل) لان يكون سنداً و ان لايكون لسعة الظنيات، ونقل ابن برهان (١) في الاوسط عن الشافعي انه يجب ان يكون سنداً لوجوب السند في الاجماع وصلاحية هذا له والاصل عدم غيره ، وقال القاضي عبدالوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر من الاحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وعملهم بموجبه ولكنا لم نعلم انهم عملوا لاجله ففيه ثلاثة مذاهب ، ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم (٢) والا فلا (٣) وان لم يكن

---

(١) بفتح الباء الموحدة من تلاميذ حجة الاسلام الغزالي اه (٢) فيه بحث وذلك لأن أهل الاجماع لم يحكموا بصحته ولا يلزم من علمهم بموجبه انهم علموه فضلا عن تصحيحه لاسيما مع قولنا انه لايدل علمهم بما يتضمنه على أنهم عملوا من اجله الاهم الا ان يكون المراد ان المفروض وقوع الاجماع في مخالفة القياس فلا يكون القياس سنداً اذ لا بد للاجماع من مستند فان كان ذلك الظني فقد دل على صحته وان كان ظنياً آخر فلا بد أن يكون موافقاً له في المعنى من كل وجه اذ الفرض أن الاجماع على موجبه فيلزم صحة معناه قطعاً وان لم يكن مستنداً وغايته انه نقل بمعنى ما هو سند في نفس الامر اه من خط القاضي العلامة حسن بن محمد المغربي والله أعلم وأحكم * للقطع بوجوب السند ولا قطعي فيكون سنداً ولا قياس لكونه على خلافه وقد علمنا ظهور الظني بينهم فتعين أن يكون هو السند اه والله اعلم (٣) لجواز جهلهم ، وفي حاشية لجواز ان يكون السند هو القياس ولو كان الظني ظاهراً بينهم لجواز قدحهم

(قوله) وقال القاضي عبدالوهاب ان كان الخبر متواتراً الخ ، لم يذكر مقابله وهو الآحادي لأنه سيأتي في شرح قوله والا فهو محتمل ذكر حكم الآحادي عند القاضي عبد الوهاب ، واعلم ان عطف كلام عبدالوهاب على ما سبق يقتضي مقابلته له وليس كذلك اذ المتواتر من قسم القطعي الا ان يكون المراد ان متنه متواتر مع ظنية دلالته استقامت المقابلة ولعل المؤلف عليه السلام لم يقصد بالعطف المقابلة لما سبق بل أورده تأييداً لما حكي في الفصول من الاتفاق (قوله) مما قامت به الحجة ، اي مما حصل به الاحتجاج (قوله) في الاصل ، اي في عصر المجمعين لكونه متواتراً عندهم (قوله) وقد بينا مذهبه ، اي قد بين ابو طالب عليه السلام مذهب ابي عبد الله وقوله في هذا الباب ، اي في الكلام على مستند الاجماع (قوله) وهو انه أي اباعبدالله يقول ان عادة الصحابة جارية الخ ، قد سبق ان هذا يدل على ان مذهب ابي عبدالله عدم صحة كون مستند الاجماع من أخبار الآحاد (قوله) طريقه العلم ، كالمتواتر (قوله) وقال البيضاوي ، هذا مقابل لما سبق من انه ان كان قطعياً فهو السند قطعاً (قوله) لجواز اجتماع دليلين الخ ، فيكون مستند الاجماع دليلا غير ماذكر وقد ذكر ابو الحسين ماهو أوفى حيث قال انه وان تواتر الينا خبر صريح فيما اجمعوا عليه فانه لايمنع من تجويز كونهم اجمعوا لخبر آخر متواتر اليهم قبل هذا الخبر ثم استغنوا بنقل الاجماع عن نقل ذلك الخبر قال الا ان يتواتر الينا انهم نصوا على انهم اجمعوا لاجله أو انهم كانوا متنازعين أو متوقفين حتى روى لهم الخبر فارتفع النزاع والتوقف لاجله وعملوا بموجبه قطعنا بذلك، قال المهدي : قلت وكلامه قوي (قوله) ففيه ثلاثة مذاهب الاول ان يكون مستندهم الثاني ان لايكون مستندهم (قوله) ان كان على خلاف القياس ، أي يكون مخالفاً للقياس (قوله) فهو مستندهم ، اذ لولاه لما ارتكبوا خلاف القياس

(قوله) ان كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده اليه ، اقول قيل فيه بحث لان التواتر في عصر لايستلزم التواتر لكل اهل العصر وقد صرح محققوا العلماء بأن المتواترات لايجب التساوي فيها لجواز ان يتواتر لاحد مالم يتواتر لغيره وانما يجب التساوي في البديهيات فاذا جاز تواتر شيء للبعض دون البعض فلاي وجه يجزم بأن المستند هو ذلك التواتر للبعض دون البعض

(قوله)والصحيح دلالته عليه ، اه كلام القاضي عبدالوهاب كذا نقل (قوله) لأن السمع دل على عصمتهم ، فيه بحث وذلك ان أهل الاجماع لم يحكموا بصحته ولا يلزم من عملهم بموجبه انهم علموه فضلا عن تصحيحه لاسيما مع قوله سابقاً فلا يدل على انهم عملوا من أجله اللهم الا ان يجاب بما ذكره ابو هاشم حيث قال ولوقدرنا انهم اجمعوا لأجل خبر غيره موافق له في المعنى فاجماعهم لأجل ماهو بمعناه اجماع على صحة مقتضاه وهذا يوجب القطع بأنه مستندهم لامحالة اذ المتأخر من الخبرين المتفقين في المعنى هو المتقدم بعينه فاجماعهم لأجل احدهما اجماع لأجل الأخر لأنهما خبر واحد وان تغاير طريق نقلهما والفاظهما هكذا رواه في المنهاج عن ابى هاشم « قلت » وما ذكره عبد الوهاب من دلالة الاجماع على صحة مااجمع على موجبه موافق لما يأتي في الأخبار في متن الغاية فان المؤلف عليه السلام صدر هنالك هذا القول حيث قال : ومنه خبر الواحد اذا اجمع على العمل بمقتضاه للعصمة عن الخطأ ، وفي الفصول في الآحادي تفصيل آخر حيث قال واما الاحادي فان علم انهم اجمعوا لأجله بأن نصوا على ذلك او تنازعوا او توافقوا ثم انقطع التنازع او التوقف عنده او عرف بالنظر انه المستند فهو المستند اتفاقاً قال وهو قطعي في الأظهر ، ثم قال وكذا ان انقطع التنازع والتوقف بالقياس ، قلت او بالعموم او المفهوم قال شيخنا وما عدا ذلك فلا سبيل الى القطع بانما اجمعوا على موجبه فهو مستند اجماعهم ومثال انقطاع التنازع خبر الغسل من التقاء الختانين فانهم تنازعوا حتى روى الخبر فأجمعوا ، ومثال انقطاع التوقف حديث عبدالرحمن في المجوس فان الصحابة توقفوا في أحكامهم حتى ذكر لهم الحديث فأجمعوا وقوله في الفصول في الاظهر اشارة الى كلام المهدى عليه السلام والحفيد انه ظني ، ورواه في المنهاج عن أصحابنا قال اذا اجمعوا على ذلك الحكم ولم يجمعوا على ان تلك الامارة صحيحة في نفس الأمر وقد ذكر السيد العلامة محمد بن ابرهيم في العواصم مايؤيد هذا حيث قال يجوز الخطأ في ظن المعصوم لمطلوبه لا لمطلوب الله منه ولايناقض العصمة بدليل العقل والسمع ، اما العقل فلان معنى الظن يستلزم الخطأ فلو امتنع الخطأ في ظن المعصوم لم يكن ظناً والفرض انه ظن ، واما السمع فنقول يعقوب عليه السلام في قصة بنيامين « بل سولت لكم انفسكم امراً » وقوله « ففهمناها سليمان » ولأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سهى في صلوته وهو يظنها تامة ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم «فمن حكمت له بمال اخيه» الخبر ، ولأن هذا بمنزلة الخطأ في رمي الكفار فاذا جاز على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحكم بالظاهر وان كان في نفس الأمر على خلافه فالامة احرى نقل هذا في حواشي الفصول (قوله) اذا تكلم المجتهدون في مسئلة، قيد بذلك لأن احداث قول ثالث غير رافع في مسئلتين متفق عليه كما ذكره ابن الحاجب وشراح كلامه وسننقل بيانه إن شاء الله تعالى واما صاحب الفصول فقد أثبت الخلاف في المسئلتين حيث قال واذا اختلفت الامة على قولين في مسئلة اومسئلتين الى اخر كلامه

ظاهراً بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على انهم عملوا من اجله ، وهل يكون اجماعهم على موجبه دليلا على صحته ؟ فيه خلاف ، منهم من قال لايدل ، كما ان حكم الحاكم لايدل على صدق الشهود ، والصحيح دلالته عليه لان السمع دل على عصمتهم بخلاف الحاكم * ﴿ مسئلة ﴾ اذا تكلم المجتهدون(١) في مسئلة واختلفوا فيها على قولين أواقوال

فيه او قدح بعضهم او ترجيح القياس عليه من الكل اوالبعض اوخفاه على بعضهم متناً او دلالة او نحو ذلك اه والله اعلم (١) قال في التحرير وشرحه التيسير في مسئلة الاختلاف على قولين هل يجوز أحداث قول ثالث ام لا في مختاره أي ابن الهمام فيها ما لفظه ، ولنا على المختار وهو عدم جواز أحداث الثالث مطلقاً لو جاز التفصيل كان جوازه مع العلم بخطائه أي التفصيل لأنه أي التفصيل لا عن دليل ممتنع فهو عن دليل وحينئذ فان اطلعوا أي المطلقون عليه أي على ذلك الدليل وتركوه اولم يطلعوا عليه حتى تقرر اجماعهم على خلافه وهو الاطلاق وعدم التفصيل لزم خطاؤه أي ذلك الدليل اذ لو كان ذلك الدليل صوابا لزم ان المطلقين وهم جميع مجتهدى العصر السابق اخطاؤا بترك العمل به علموه أوجهلوه ، والتالي أي خطاؤهم منتف والا يلزم اجتماع الامة في ذلك العصر على الضلالة فليس دليل التفصيل صواباً ، واذا كان دليل التفصيل خطأ فدليل من يحدث ثالثا بلا تفصيل اولى بالخطأ اذ في التفصيل موافقة لكل من القولين في شيء وقد عرفت ، والمانع من أحداث القول الثالث لم ينحصر في المخالفة لما أجمع عليه لجواز ان يكون مانعه العلم بأنه لو صح لزم خطأ الكل لما عرفت ، مع انا نعلم ان المطلق من الفريقين ينفي التفصيل لأنه يقول الحق ماذهبت اليه لاغير فتضمنه أي نفي التفصيل اطلاقه أي المطلق فيكون بمنزلة

﴿ مسئلة ﴾ الاختلاف على قولين ، لايقع غالباً

(قوله) أوعرف بالنظر انه المستند الخ ، وذلك بان لايوجد للحكم وجه يقتضيه في العقل ولا في الكتاب ولا في السنة ولا في الاجتهاد

(قوله) الاختلاف على قولين مثلا ، اشار بهذا الى ان الاقتصار على قولين لكونهما أقل المراتب والا فالاختلاف في أكثر يأتى فيه هذاالتفصيل (قوله)لايمنع ، خبر الاختلاف وقوله لايرفعهما صفة قوله ثالثاً

(قوله)لانه لامحذور فيه الخ ، اشارة الى دليل المختار (قوله) كالمذبوح بلا تسمية، الاختلاف في هذا المثال في مسئلة واحدة فلو اورد المثال فيما الاختلاف فيه في مسئلتين لكان دليلا على المخالف للاتفاق على ذلك كما عرفت ولذا أورده ابن الحاجب مثال ذلك فيما كان الاختلاف في مسئلتين حيث قال هو وشراح كلامه لو قال بعضهم لايقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغايب وقال الاخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث قال يقتل ولا يصح أولا يقتل ويصح لم يكن ممتنعاً بالاتفاق لأنهما مسئلتان خالف في احداهما بعضاً وفي الاخرى بعضاً وانما الخلاف فيما اجمعوا على قولين في مسئلة (قوله) وكهذه المسئلة أعنى مسئلة الاختلاف على قولين واحداث قول ثالث (قوله) الجواز مع التفصيل وعدمه ينظر في تصحيح العبارة فان التفصيل معناه المنع مع الرفع والجواز مع عدم الرفع فالمنع مع الرفع الذى هو الأمر الأول من التفصيل يدفع قول المؤلف عليه السلام الجواز مع التفصيل وقس قوله والمنع كذلك أى مع التفصيل

فهل لمن بعدهم من المجتهدين أحداث قول آخر فى تلك المسئلة فيه ثلاثة مذاهب اولها المنع مطلقاً وهو قول الاكثر منهم ابو طالب والمؤيد بالله فى احد قوليه وابو على وابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبدالله البصري واليه ذهبت الامامية بناء على أصلهم ان الامام فى احدى الفئتين فالمحدث للثالث مخطيء وان فصّل (١) وثانيها الجواز مطلقاً وهو قول أصحاب الظاهر وبعض المتكلمين واحد قولي المؤيد بالله ، والمختار وفاقاً للمنصور بالله وابى الحسين البصرى والرازي واتباعه والامدى وابن الحاجب والشيخ الحسن وهو قول المتأخرين ان (الاختلاف على قولين مثلا لايمنع) قولا (ثالثاً (٢) لايرفعهما) أي القولين الاولين فيجوز احداثه لانه لامحذور فيه اذ لم يرفع إجماعاً وان رفعهما لم يجز للقطع بأن الحق فيهما والا لزم خطأ الامة وذلك (كالمذبوح بلا تسمية قيل يحل) مطلقاً سواء تركها عمداً أوسهواً (وقيل لا) يحل مطلقاً (فالحل مع السهو) والتحريم مع العمد (٣) (غير رافع) للقولين وكهذه المسئلة فان القدماء اختلفوا فيها على قولين الجواز مع التفصيل وعدمه والمنع كذلك فقول المتأخرين بالجواز مع التفصيل والمنع مع عدمه غير رافع للقولين ومثال ما يرفع القولين بأن يطأ المشتري البكر ثم يجد فيها عيباً (٤) فقيل الوطء يمنع الرد وقيل (٥)

التنصيص على نفي التفصيل من الكل اه (١) وأخذ من كل قول بطرف اه (٢) عبارة مختصر المنتهى ان كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع اه باختصار (٣) فالقول انه يحل مع السهو لامع العمد غير رافع لهما لأن القائل به آخذ من كل قول بطرف فهو موافق للاول بقوله يحل مع السهو وللثانى بقوله لا يحل مع العمد فلم يرفعهما ولا رفع ما اتفقا عليه بل وافق كلا منهما من جهة اه ح بن جحاف (٤) وكالجد مع الاخ قيل المال كله للجد وقيل بل المقاسمة فالقول بحرمان الجد رافع لما اتفقا عليه من ثبوت ميراثه في الجملة ونحو ذلك فلا يجوز لخرقة الاجماع وبخلاف مالو صرحوا بعدم التفصيل فيه بأن يجيبوا في مسئلتين بجواب واحد فالمفصل خارق للاجماع او يعللوا بعلة جامعة بينهما يعلم منها أن حكمهما واحد لعدم الفارق واتحاد الجامع كتوريث العمة والخالة فان العلماء بين مورث لهما ومانع والجامع بينهما عند الطائفتين واحد وهو كونهما من ذوى الارحام فالقائل بتوريث واحدة دون الاخرى خارق لما اتفقوا عليه ضمناً فلا يجوز التفصيل الا فيما لم يقولوا بنفيه صريحاً اوضمناً اه ح ابن جحاف (٥) قال في شرح التحرير ما لفظه ونقل الاول يعنى عدم الرد عن علي وابن مسعود والثاني يعنى الرد مع الارش عن عمر وزيد بن ثابت وانهما

(قوله) غير رافع للقولين ، اقول وح فالمراد من قولهم في رسم الاجتهاد على امر هو جنس الامور سواء كان واحداً أوأكثر

سوى هذا الخبر فلا بد من القطع على انهم اجمعوا لاجله اه شرح فصول ح (قوله) فلو اورد المثال الخ شكل عليه وعليه ما لفظه ، لايكفي ايراده فقط اذا ابن الحاجب اورد عدة امثلة للاختلاف في مسئلة واحدة ثم ذكر مثال الاختلاف في مسئلتين دليلا على المختار من التفصيل والمؤلف اقتصر على المثال لمسئلة فتأمل والله اعلم اه ح عن خط شيخه والا بقى بلا مثال اه منه ايضاً (قوله) اي مع التفصيل مراد المؤلف بالتفصيل ما لم يكن رافعاً للقولين وبعدمه ما رفعهما فتأمل اه ح عن خط شيخه

بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكراً وثيباً فالقول بردها مجاناً قول ثالث رافع للقولين (١)، احتج المانعون اما اولا فباتفاق الاولين على عدم التفصيل فالقول به خلاف الاجماع ، والجواب منع اتفاقهم على عدم التفصيل (٢) غايته أنهم لم يقولوا به (وعدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدمه) أي التفصيل وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا فيه بنفي ولا اثبات (والا امتنع) القول (فيما تجدد) من الوقايع اذا لم يقولوا فيها بحكم (و)اما ثانياً فبان في القول بالتفصيل (لزوم تخطئة الاولين) اذكل فئة مخطئة بالتعميم وفيه تخطئة كل الامة والادلة تنفيها ، والجواب ان ذلك (ممنوع فيما قلناه) من التفصيل لان ماتنفيه الادلة تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بأن يخطي بعض في مسئلة (٣)وبعض في اخرى فلا والا لزم ان يمتنع تجويز الخطأ على كل فرد من مجتهدي كل الامة في احكام متعددة ولا خلاف فيه

قالا يرد معها عشر قيمتها ان كانت بكراً ونصف العشر ان كانت ثيباً فقد اتفقوا على عدم ردها مجاناً قال الشارح وقال شيخنا الحافظ وفي هذا المثال نظر فأن الذي يروى عنهم ذلك من الصحابة لم يثبت عنهم واما التابعون فصحت عنهم الاقوال الثلاثة الاول عن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري والثاني عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد بن سيرين وكثير والثالث عن الحرث العكلي وهو من فقهاء الكوفة من اقران ابراهيم النخعي اه بلفظه قلت وحكاية جواز الرد مجاناً قد ذكرها ايضاً الامام يحيى بن حمزة عليه السلام عن امير المؤمنين رضي الله عنه والشافعي حيث قال في المسئلة العاشرة من الباب الثاني من الحاوي في بيان المعتبرين في الاجماع في سياق حجية قول امير المؤمنين رضي الله عنه مالفظه ،وحكى عن امير المؤمنين انها ترد مجاناً من غير شيء كما ذهب اليه الشافعي اه وفي ماتراه عن شرح التحرير والحاوي ماندفع مااشتهر بين الاصوليين من أن القول بالرد مجاناً خارق للاجماع اللهم الا ان يريدوا بذلك مجرد التمثيل اه (١) فانهم قائلون جميعاً أنها لاترد مجاناً اه (٢) فيه بحث لأن من يقول بأن العيوب الخمسة ينفسخ بها النكاح يمنع ان بعضها لاينفسخ ضرورة ان السلب الجزئي ينافي الايجاب الكلي وكذا من يقول بأن شيئاً من العيوب لاينفسخ به يمنع أن البعض مما ينفسخ به ومعلوم أن التفصيل قول بالايجاب للبعض والسلب عن البعض فكان ينافيهما فيكون باطلا والحاصل أن القول بالايجاب الكلي في قوة القول ببطلان نقيضه الذي هو السلب الجزئي ولازم بين له وكذا القول بالسلب الكلي يستلزم القول ببطلان الايجاب الجزئي فالقول بمجموع الايجاب الجزئي والسلب الجزئي الذي هو القول بالتفصيل قول بما اجمعوا على بطلانه ، أقول وبما قررنا ظهر الفرق بين مانحن فيه وبين الوقائع المتجددة اذ فيها لايلزم القول بالبطلان بخلاف مانحن فيه على ماقررناه وظهر أيضاً مايقال في الجواب على من قال بأن العيوب المشتركة بين الزوج والزوجة مما ينفسخ به النكاح والعيوب المختصة بأحدهما لاينفسخ بها مثلا قال كحكمين عند التحقيق وكل حكم لايخالف الا جماعة واحدة ومخالفة الاجماع انما تكون اذا أجمع الكل على حكم ثم جاء واحد وقال بنافيه كمسئلة الجد والنية على أن فيه تعسفاً لأن هذا التوجيه يخرج الكلام عما هو محل النزاع اذ محل النزاع ان يحدث القول لواحد والثالث بعد الاتفاق على قولين على مايشعر به تنكير قول ثالث فقد جعلوا التفصيل قولا واحداً ثالثاً والا فيخرج عن محل النزاع اه ميرزاجان (٣) ولازم التفصيل من هذا القبيل ، قال البيضاوي

(قوله) مخطئة بالتعميم ، أي بتعميم الحكم وعدم التفصيل (قوله) لان ماتنفيه الادلة ، أي الذي تنفيه (قوله) واما فيما لم يتفقوا عليه الخ ، بيانه ان القائل بالحل مطلقاً أخطأ في العمد والقائل بعدم الحل مطلقاً أخطأ في السهو ولم تتفق الطائفتان على الحل في العمد ولا على عدم الحل في السهو (قوله) والا لزم الخ ، يعني والا نقل بعدم التخطئة فيما لم يتفقوا عليه لزم عدم جواز تخطئة كل واحد من المجتهدين وانما قال في أحكام متعددة ليكون هذا كما نحن فيه من تخطئة بعض في مسئلة وبعض في أخرى (قوله) ولا خلاف فيه ، أي في تجويز الخطأ في تلك الاحكام مثلا يجوز تخطئة مجتهد في تحليل النبيذ ومجتهد آخر في وجوب الوتر وآخر في نقض الوضوء بمس الذكر ونحو ذلك اذ لم يتفقوا على كل واحد منها

(قوله) والا نقل بعدم التخطئة ، شكل على قوله عدم وظاهر بجواز اه

لغير الامامية ، احتج القائل بالجواز مطلقاً أما اولا فبان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يجوز فيها العمل بما يؤدى اليه الاجتهاد فكيف يكون مانعاً منه وهذا معنى قوله (قيل الاختلاف يشهد بالجواز قلنالااختلاف فى الممنوع) لان ماقلنا فيه بالمنع هو ما اتفقوا عليه ويرفعه القول الثالث كالاتفاق على عدم الرد مجاناً فانهم لم يختلفوا فيه فلا يكون اجتهادياً وأما ثانياً فبأنه لو كان الثالث باطلا لانكر اذاوقع لكنه لم ينكر، اما الاولى فللامر بالنهي عن المنكر والسلف لا يتفقون على مخالفة الامر، وأماالثانية فلان الصحابة اختلفوافى زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس رضي الله عنهما للام ثلث الاصل قبل فرض الزوج والزوجة ، وقال الباقون للام ثلث الباقي بعدفرضها واحدث التابعون قولا ثالثاً فقال ابن سيرين بقول ابن عباس فى زوجة وابوين دون زوج وابوين ولم ينكر عليه احد(١) والا لنقل (و) الجواب ان (ماوقع من التابعين) من احداث مالم يقل به الصحابة (ان رفع) مذاهبهم (فمحمول على انه) وقع وقت الاختلاف منهم والنظر فى الحادثة (قبل الاستقرار) على تلك لمذاهب وذلك (كما حكي عن مسروق (٢)) انه احدث فيما اختلفت فيه الصحابة

وفيه نظر ولم يبينه ووجهه الاسنوى وغيره بان الادلة المقتضية لعصمة الامة عن الخطاءشاملة للصورتين وقال السبكي وهذا النظر له أصل مختلف فيه وهو انه يجوز إنقسام الامة الى شطرين كل شطر مخط في مسئلة ، الاكثر انه لايجوز واختار الامدى وابن الحاجب خلافه وهو متجه ظاهر فان المحذور حصول الاجتماع منها على الخطاء اذ ليس كل فرد من الامة بمعصوم فاذاانفرد كل واحد بخطأ غير خطأ صاحبه فلا اجماع اه قلت يرجع هذا الكلام الى ان المراد من الضلالة في قوله عليه السلام « لاتجتمع امتى على ضلالة » الضلالة الشخصية اذ لو حمل على مطلق الضلالة لزم كونها شاملة للصورتين والله أعلم اه من التيسير شرح التحرير لبادى شاه

(١) في العضد والجلال على المختصر ، فقال ابن سيرين في مسئلة الزوج بقول ابن عباس لها ثلث الاصل وان فضلت على الاب وفي مسئلة الزوجة بقول الصحابة لها ثلث الباقي وعكس تابعي آخر الحكم فيهما فقال في مسئلة زوج ثلث مابقي لئلا تفضل على الاب وفي مسئلة زوجة ثلث الاصل لانها لاتفضل فيها عليه ولم ينكر عليه احد والا لنقل اه

(٢) وكما حكي عن مسروق في ميراث الجد مع الاخ انه قال بحرمانه وان الاخ يسقطه وهو رافع للقولين المتقدمين لان الصحابة فريقان قائل بان المال كله للجد وقائل بالمقاسمة فالحرمان رافع فان صح هذا عن مسروق فهو محمول على انه قال به قبل استقرار الخلاف والاجتهاد قبله شايع كما مر اه ح ابن جحاف * مسروق بن الاجدع بن مالك بن أمية الهمدانى روى عن ابى بكر وعمر وعثمان وعلي وسمع عمر وابن مسعود وخباب بن الارت وزيد بن ثابت وعبدالله ابن عمرو والمغيرة بن شعبة وعائشة وعبيد بن عمير وروى عنه الشعبي والنخعي وأخرون قال الشعبي ماعلمت أطلب للعلم في الآفاق من مسروق وما ولدت همدانية مثله وقال يحى بن معين ثقة لايسأل عنه وقال ابن المدينى ماقدم عليه احداً من اصحاب عبد الله وقال ابن سعد وكان

(قال) قبل الاستقرار على تلك المذاهب ، اقول قد قدمنا قريباً تحقق مالا يتم معه هذا

(قوله) لغير الامامية ، ظاهره ان القائلين بأن كل مجتهد مصيب يقولون بتجويز الخطأ على كل مجتهد فينظر في ذلك (قوله) في الممنوع ، أي في ماحكمنا بمنعه وهو الذي يرفع القولين (قوله) ويرفعه القول الثالث ، عطف على اتفقوا عليه فهو من جملة الموصول ويحتمل انه حال (قوله) كالاتفاق على عدم الرد مثال لما اتفقوا عليه (قوله) على عدم الرد مجاناً فانه يرفعه الرد مجاناً (قوله) لكنه لم ينكر ، والا لنقل لتوفر الدواعي على نقله (قوله) دون زوج وابوين ، لأنه لو كان لها ثلث الاصل في زوج وابوين لأخذت أكثر من الأب (قوله) ان رفع ، كمسئلة الرد مجاناً (قوله) فمحمول على انه قبل الاستقرار الخ ، كلام المؤلف سالم عما أورد على كلام ابن الحاجب وذلك لأنه لما استدل للقائل بالجواز بقوله قالوا لو كان الثالث باطلا لأنكر لما وقع واجاب بأن ذلك من قسم الجائز أعترض عليه بأن هذا الاستدلال انما يرد على المانعين مطلقاً والجواب انما يتم على رأي القائلين بالتفصيل واما على رأي المانعين فالجواب انه يجوز ان يكون أحداث القول الثالث قبل استقرار المذاهب واما المؤلف عليه السلام فأنه اجاب على رأي المانعين بقوله فمحمول الخ واشار الى الجواب على رأى القائلين بالتفصيل بقوله والافواضح الخ فتم لماذكره المؤلف عليه السلام الجواب على المذهبين

(قوله) فينظر في ذلك ، ولعله اراد

من مسئلة الحرام قولا آخر ، قال جارالله روى عن ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد : ان الحرام يمين ، وعن عمر اذا نوى الطلاق فرجعي ، وعن علي رضى الله عنه ثلاث ، وعن زيد واحدة بائنة ، وعن عثمان ظهار وكان مسروق لايراه شيئاً ويقول ماابالي احرمتها ام قصعة من ثريد وكذلك عن الشعبي قال ليس بشيء محتجاً بقوله تعالى «ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام» وقوله «لاتحرموا طيبات مااحل الله لكم» وما لم يحرمه الله فليس لاحد ان يحرمه ولا يصير بتحريمه حراماً قال ابو طالب عليه السلام واما ماحكى عن مسروق فانه لايلزم لانه كان لحق زمان الصحابة وهو من أهل الاجتهاد فلا يمتنع ان يكون الاجتهاد الذي ذهب اليه انما قال به في وقت اختلافهم ولم يكن قداستقر خلاف من أهل العصر الاول على تلك الاقاويل الاخر (والا) يكن ماوقع من التابعين كذلك (فواضح)(١) انه من قسم الجائز كما روى عن ابن سيرين لانه قائل في كل صورة بواحد من المذهبين ولذلك لم ينكر عليه «وهاهنا مسائل» ذكرت تبعاً لهذه المسئلة لوجوه مناسبة ﴿المسئلة الاولى﴾ اذااستدل أهل العصر في مسئلة بدليل اوتأولوا بتأويل فهل لمن بعدهم أحداث دليل اوتأويل لم يقولوا به ولم ينصوا على بطلانه(٢) ولاصحته ، منعه الاقلون وتوقف ابو عبدالله البصري في ذلك(٣) (و) قال الاكثرون وهو المختار (يجوز احداث(٤) دليل اوتأويل (٥) اذ) هوقول باجتهاد (لامخالفة) فيه لما اجمع عليه أهل

(قوله) وهاهنامسائل ، هي ست مسائل ذكرها المؤلف عليه السلام والمناسبة فيها لهذه المسئلة ظاهرة ماخلى الثانية فالظاهر انها من توابع الفرع المتقدم

نقة وله أحاديث صالحة وقال العجلى تابعي نقة توفى سنة ثلاث أو اثنتين وستين روى له الجماعة وكان يصلى حتى ترم قدماه اه من الاكمال وحج فما نام الا ساجداً ذكره في الاحباب اه

(١) أي والا يرفع القولين كما نقل عن ابن سيرين وغيره في مسئلة زوج اوزوجة وابوين فواضح انه من قبيل الجايز لانه لم يرفع ما اتفق عليه الاولون فلم يخرق الاجماع المتقدم اه من شرح ابن جحاف مختصراً (٢) أما اذا نصوا على بطلانه فلا يجوز اتفاقاً اه عضد (٣) في شرح ابن جحاف وكذاابو عبدالله أى توقف في احداث دليل أوتعليل ومنع ابوعبد الله وبعض أئمتنا وجمهور المتكلمين من احداث تأويل وعن المنصور بالله ان كان الدليل والتأويل من جهة النقل امتنع لامن جهة النظر فجائز اه (٤) واطلاق الاحداث على الكل تغليب كما لايخفى اه طبرى * اذا لم يكن فيه ابطال لما اجمعوا عليه ولا نصوا على بطلانه فلا مخالفة فيه للاجماع فهو قول لم يقولوا بخلافه وعدم القول ليس قولا بالعدم كما تقدم فلا مخالفة اه ح ابن جحاف (٥) ثالث او رابع اواكثر لم ينصوا على عدمه ولم يرفع مقتضى اقوالهم اه طبرى اما لو غير مقتضى اقوالهم من الحكم فلا كالقول الثالث الرافع للقولين ومثاله لو علل بعضهم تحريم بيع البر بالبر متفاضلا بالكيل وآخر بالطعم فجاء من بعدهم علله بالاقتيات فأنه لايجوز لرفعه القولين الاولين المتضمنين للاجماع على تحريم بيع الملح بالملح بمثله كذلك وتجويز علته ذلك اه طبرى

بالخطاء مامن شأنه ان تجوز مخالفته فهو من عموم المجاز ولذا نسب الخلاف الى الامامية اذ المعصوم عندهم لاتجوز مخالفته اه سيدي احمد بن حسن اسحق رحمه الله ح

(قوله) والمناسبة فيها الخ ، وهي المناسبة في الاحداث اه ح

(قوله) لانه كان لحق زمان الصحابة ، اقول لحوقه لزمانهم لايقتضي انه خاض معهم ومسائل الاجتهاد لايجتمع على الخوض فيها المجتهدون بل كل يقول ما قوى عنده من غير علمه انه يجمع على قوله أولا

العصر الاول لان عدم القول ليس قولا بالعدم(١) فكان جايزاً (و) أيضاً لو لم يكن جايزا لانكر لما وقع (اذ لم تزل العلماء يستخرجون الادلة والتأويلات) المغايرة لادلة من تقدمهم وتأويلاتهم من غير نكير من احد بل يمدحون به ويعد لهم فضلا ، احتج المانعون أما اولا فبان سبيل المؤمنين ماتقدم وهذا غيره فقد اتبع غير سبيل المؤمنين (و) الجواب ان (سبيل المؤمنين)(٢) مراد به الحكم (المتفق عليه)(٣) لا ما لم يتعرضوا له (والا امتنع) الحكم (فيما تجدد) من الوقائع لصدق غير سبيلهم عليه وهو باطل بالاتفاق (قيل) فرق بين (٤) ماتجدد من الوقايع وما نحن فيه اذ (هنا سبيل) للمؤمنين وهو استدلالهم وتأويلهم السابق فأحداث الاخر يكون اتباعاً لغيره و(لا) سبيل لهم (هنالك) أي في الواقعة المتجددة فاحداث القول فيها احداث لسبيل لا اتباع لغير سبيلهم اذ لاسبيل لهم فيها (قلنا) لا نسلم الفرق اذ (لاسبيل) لهم أيضاً (في المتنازع) فيه وهو الدليل والتأويل الحادث وانما يكون لهم سبيل لو حكموا فيه بصحة أو فساد والمفروض خلافه ، والحق ان المراد بالسبيل الذي وقع التهديد على اتباع غيره نفس المتعبد به لا طريقه (٥) والا(٦) لزم ان تكون العامة متبعة لغير سبيل

(١) بخلاف صورة التنصيص اه فصول بدائع (٢) وان كان ظاهراً فيما ذكر لكنه مراد الخ اه * عبارة العضد الجواب انه وان كان ظاهراً فيما ذكرتموه لكنه مؤول بأن المراد اتبع غير ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له والا لزم المنع عن الحكم في كل واقعة تتجدد وانه باطل بالضرورة والاتفاق اه (٣) لا دليله لأنه لو كان المراد به دليل الحكم لامتنع احداث دليل على ماتجدد من الوقائع اذ يصدق عليه انه غير سبيلهم واللازم باطل اتفاقاً اهح ابن جحاف ولفظ ح يراجع هاهنا ماسبق له عليه السلام في مسئلة حجية الاجماع حيث قرر قول المعترض وسبيلهم التمسك بالدليل لا بالاجماع الخ ، حكاه هنالك عن المعترض ولم يجب عنه (٤) في ح ابن جحاف قيل هاهنا فرق بين ابتداء دليل على حكم لم يقولوا فيه بنفي ولا إثبات فلم يستدلوا عليه بدليل وبين احداث دليل على حكم قد استدل عليه المجمعون بدليل آخر بأن هنا سبيلا لهم وقد اتبع غيره لا هنالك أى فيما تجدد من الوقائع فلا سبيل لهم فيها حتى يمكن إتباع غيره فلا يصح الالحاق ولا ملازمة فيمتنع فيما استدلوا عليه لا فيما لم يستدلوا عليه لوجود الفارق اه منه (٥) وفي فصول البدايع أو نقول المراد بسبيل المؤمنين مذهب المجمعين لا ادليلهم والا لزم معرفة السند أو اتباع المجهول اه (٦) أى والا يرد بالسبيل

(قوله) المغايرة لادلة من تقدمهم ، المراد المغايرة لها في كونها عموماً وتلك مفهوماً اوفي كونها قرآناً وتلك سنة ونحو ذلك مع أنها متفقة على حكم واحد (قوله) اما اولا ، لم يذكر المؤلف عليه السلام الدليل الثانى فالاولى عدم ذكر اولا (قوله) مراد به الحكم المتفق عليه ، حمل المؤلف عليه السلام سبيل المؤمنين على الحكم لا على طريقه الذي هو الدليل والتأويل لما سيأتى من جواب المؤلف عليه السلام عن اعتراض شارح المختصر المشار اليه بقوله قيل هنا سبيل المؤمنين لا هنالك لأن جوابه عليه السلام مبنى على هذا الحمل وسيأتى بيان ذلك ان شاء الله تعالى (قوله) قيل هنا سبيل لا هنالك ، هذا ذكره في شرح المختصر واجاب عنه المؤلف عليه السلام بأنه لاسبيل لهم في المتنازع فيه أي لاسبيل للاولين فيه كالحادثة المتجددة فالضمير عائد الى الاولين لا الى من بعدهم كما قد يتوهم اذ يفسد المعنى ولا يندفع الاعتراض والمعنى ان الاولين انما يكون لهم سبيل في المتنازع فيه لو حكموا فيه بصحة فيكون من بعدهم متبعين لسبيلهم أو حكموا فيه بفساد فيكونون متبعين لغير سبيلهم (قوله) والحق الخ ، لما كان هذا الجواب الاول مقتضاه ان المراد بالسبيل الحكم بالصحة والفساد خاصة ذكر المؤلف عليه السلام ان الحق التعميم فيراد بالسبيل الحكم المتعبد به اعم من الصحة والفساد وحينئذ فلا اشكال في قوله والحق بعد قوله الحكم بالصحة والفساد كما قد يتوهم

(قوله) لم يذكر المؤلف عليه السلام الدليل الثانى ، كما ذكره في شرح المختصر فكان ذلك مناسباً في كلامه اهح (قوله) لما سيأتى من جواب المؤلف الخ ، المراد الجواب الذي ارتضاه آخراً بقوله والحق ، لا الاول فتأمل اهح عن خط شيخه

(قوله) كما يتوهم ، ينظر من اين نشأ التوهم اهح عن خط شيخه (قوله) لما كان هذا الجواب الاول ، وهو قوله قلنا لاسبيل الخ (قوله) مقتضاه ان المراد الخ ، عبارة المؤلف لو حكموا فيه بصحة أو فساد اهح عن خط شيخه (قوله) فيراد بالسبيل المتعبد به اعم ، شكل على قوله اعم ، وعليه ما لفظه يقال بل الفرق كون الصحة والفساد في الجواب الأول عائدين الى الطريق يدل عليه قوله والمفروض خلافه وفي الثانى الى الحكم لا طريقه كما صرح به فتأمل اه ، وفي حاشية عليه أيضاً ، ينظر في اعمية الحكم المتعبد به للحكم بالصحة والفساد

المؤمنين لتخصيص المؤمنين فى الاية بالمجتهدين لما سبق من ان غيرهم لا يعتبر فى انعقاد الاجماع وسبيلهم الى أحكام الادلة من الكتاب والسنة وسبيل العامة التقليد وهو غير ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق ﴿المسئلة الثانية﴾ قوله (واختلف فى جواز عدم علم الامة) فى عصر من الاعصار (براجح) أي بدليل راجح لايساويه دليل يخالفه (معمول على وفقه) يعني غير متروك حكمه(١) سواء عمل بحكمه من دونه كلهم أو بعضهم على قولين، والمختار الجواز اما اذا لم يقع من احد منهم العمل على وفقه فلا خلاف عند المحققين فى عدم الجواز لانه اجماع على الخطأ، وحكى العلامة فى شرحه على المختصر ان فى المسئلة قولا بالجواز مطلقاً وقولا بالامتناع مطلقاً وقولا بالتفصيل وهو الجواز ان عمل على وفقه والا فالامتناع وفى ماحكاه نظر لاستلزام القول بالجواز مع عدم العمل على وفقه (٢)القول بجواز اجماع الامة على الخطأ، احتج (المجيز) (٣) لعدم علمهم براجح معمول على وفقه، عدم العلم به (ليس اجماعاً على عدمه فان عدم العلم ليس علماً بالعدم) (٤)والا لزم عدم مالم يتفقوا على العلم به وهو باطل بالضرورة، احتج (المانع) لذلك، الدليل الراجح سبيل المؤمنين وقد عملوا بغيره (٥) فقد اتبعوا (غير سبيل المؤمنين وفيه) من الجواب (ماسبق)(٦)من ان سبيلهم مراد به مااتفقوا عليه لامالم يتعرضوا له، وقد أجيب بانه ليس سبيلهم بل من شأنه ان يكون سبيلهم ﴿المسئلة الثالثة﴾ اذا اختلف أهل العصر الاول فى مسئلة على قولين واستقر خلافهم فى ذلك، واتفق اهل العصر الثانى (٧) على احدهما ففيه خلاف(٨)(و) المختار ان

نفس المتعبد به بل اريد الطريق لزم الخ، اه (١) لكن لدليل مرجوح موافق للراجح اه (٢) لمعارض اه سبكى أى دليل يدل على نفي ذلك الحكم وان كان مرجوحاً اه سعد (٣) وصرح صاحب فصول البدايع ايضاً باختيار الجواز للعلة المذكورة اه (٤) فليس إجماعاً على الخطاء اه فصول بدايع (٥) أى غير ذلك الدليل الراجح الذى هو سبيل المؤمنين وان كان عملهم على وفقه فأن مجرد موافقة الحكم للدليل ليس إتباعاً له بل اذا اخذوه منه اه سعد (٦) في ح ابن جحاف وفيه ماسبق من الجواب من أنه لاسبيل للمؤمنين فيه لأنهم لم يقولوا فيه بصحة ولا فساد ولا تعرضوا له وانما يكون سبيلهم لو سلكوه وعملوا به فأما قبل ذلك فهم بصدد ان يصير سبيلهم ومن شأنه أن يكون كذلك اه (٧) كالاتفاق على حرمة بيع ام الولد ونكاح المتعة اه شرح ابن جحاف (٨) فعند احمد والاشعرى والجوينى والغزالي والصير في ممتنع

« المسئلة الثالثة » قوله اذا اتفق أهل العصر الاول على قولين، اقول وعرف بها كل مجتهد في ذلك العصر ليتم ما يأتى له من قوله لان اختلافهم اجماع على التخيير ومن قوله سلمنا (قال) والمختار ان الاتفاق اجماع، اقول هذا المختار هو قول الاول كما قاله الزركشي في شرح الجمع فانه قال ذهب

(قوله) أي بدليل راجح لايساويه دليل يخالفه، يعنى ان المرجوح الذي لا يساوى الدليل الراجح هو الدليل المخالف حكمه لحكم الراجح لا الموافق الراجح في الحكم وينظر ما المانع من كون المرجوح هو الموافق حكمه للراجح أيضاً وقد أطلق في شرح المختصر الراجح ولم يقيده (قوله) غير متروك حكمه، أي حكم الراجح لكن لدليل مرجوح و(قوله) سوا عمل بحكمه أى بحكم الراجح من دونه أي دون علم الامة بالراجح كلهم يعنى سواء عمل بحكمه كل الأمة أو بعضهم ولم يتعرض في شرح المختصر لعمل البعض والمؤلف عليه السلام زاده لان عمل البعض على موجبه كاف في جواز عدم علم الامة بالراجح اذ لا يصدق ح عدم عمل كل الامة على موجبه اللازم منه الاجماع على الخطأ الذي هو الممتنع (قوله) على قولين متعلق، بقوله اختلف (قوله) وحكى العلامة، مقابل لقوله فلا خلاف الخ، (قوله) قولا بالجواز مطلقاً، أي سواء عمل به احد من الأمة اولا (قوله) والا لزم عدم مالم يتفقوا على العلم به، يعنى لو كان عدم العلم علماً بالعدم لزم عدم الشيء الذي لم يتفقوا على العلم به، مثلا اذا لم تعلم الامة وجود زيد في الدار لزم ان يعدم وجوده اذ لو وجد فيها مع عدم علمهم به لأجمعوا على الخطأ بناء على ان عدم علمهم به علم بالخطأ وهو باطل ضرورة أنه يصح وجود زيد مع عدم علم الامة به اذ لا خطأ (قوله) واستقر خلافهم، كان الاولى ان يجعل هذا الشرط في المتن كما فعل المؤلف عليه السلام في المسئلة الرابعة وكما فعل ابن الحاجب في هذه والتى بعدها

ذا المراد به الاحكام الخمسة الخ، فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وينظر ما المانع الخ، لايخفى ان الترجيح انما يكون متلاين دليلين متماثلين في الصحة متغايرين في الاقتضاء كما هو المعروف من اصطلاح أهل الأثر فلا يصح كون المرجوح هو الموافق فتأمل اه ح عن خط شيخه

(الاتفاق) من أهل العصر الثاني (على أحد قولي الاولين) جائز وانه (إجماع يجب اتباعه وهو قول أكثر أئمتنا عليهم السلام منهم أبو العباس وابو طالب، وقول ابن سريج واتباعه، وابي علي وابي هاشم وابي الحسن الكرخي، وابي الحسين وابي عبدالله البصريين، والرازي وابن الحاجب (لما تقدم) (١) من الادلة الدالة على ان الامة لا تجتمع في عصر على خطاء (وقيل) جائز وقوعه ولكنه (لا) يكون إجماعا يجب اتباعه وهو قول بعض التكلمين وبعض الحنفية وبعض الشافعية ورواه ابو طالب عن الصيرفي (وقيل) ان الاتفاق المذكور (ممتنع) وقوعه وهو قول أحمد بن حنبل والاشعري والجويني والغزالي والامدي وابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي، (٢) واحتج أهل القولين الاخرين اما المانعون لوقوعه فبما أشار اليه بقوله (اذ لو وقع) لكان حجة لتناول الادلة له فيتعارض الاجماعان إجماع هؤلاء على عدم تسويغ الاخر وإجماع الاولين على تسويغ كل منهما وانه محال عادة واما المانعون لحجيته فبما اشار اليه بقوله (او كان حجة) يعني لو كان الاتفاق الواقع على الوجه المذكور حجة (تعارضا) أي الاجماعان إجماع الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين وإجماع الاخرين على تعين احدهما فقوله تعارضا هو التالي في الحجتين وقوله لو وقع مقدم الحجة الاولى اوكان حجة معطوف عليه وهو مقدم الثانية وقوله (لان إختلافهم إجماع على التخيير) (٣) بيان الملازمة لأنها لا تتم الا ببيان الاجماع الاول فيحصل التعارض بينه وبين الثاني (قلنا) في الجواب على ما احتج به

وستأتي فائدة زيادة ذلك في نقض الحجج (قوله) وابن الحاجب، حيث قال والحق انه بعيد الا في القليل وقد فسره شارحه بأن المراد الا في القليل من المسائل يعني انه وان بعد فلا يمتنع مثله وقد يقع قليلا (قوله) تعارضا، جواب قوله اذ لو وقع وكذا قوله أو كان حجة وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام فيما يأتي اذ قوله تعارضا تالي الحجتين

(قوله) وهذا معنى قول المؤلف الخ، فلا حاجة الى هذا بعد تبيين المؤلف اه حسن كبسي ح

وعند أئمتنا عليهم السلام والجمهور بل يجوز ثم اختلفوا في وقوعه فاكثرهم على أنه واقع ثم اختلف ايضاً القائلون بوقوعه في كونه إجماعاً يحرم مخالفته ام ليس بإجماع فتجوز مخالفته فعند بعض أئمتنا وبعض الفقهاء والتكلمين ليس بإجماع اذ لا يموت القول بموت قائله وعند جمهور أئمتنا عليهم السلام وأبي علي وأبي الحسين وبعض الفقهاء أنه إجماع فتحرم مخالفته لانقراض قائله وانعقاد الاجماع بعده وهذا هو المختار وقيل ان كان المجمعون هم المختلفين بأن اتفقوا بعد إختلافهم فاجماع تحرم مخالفته والا فلا اه ح ابن جحاف (١) من انه لم يرفع ما اتفق عليه الاولون فكان جائزاً وكان إجماعاً لانه قول كل الامة اه من شرح جحاف (٢) وقواه الامام يحيى بن حمزة عليه السلام في الانتصار وفي المعيار له عليه السلام انه لا يصح الاجماع بعد الخلاف قطعاً وان خلاف الميت معتبر وان أجمع أهل العصر الثاني وذكر انه محكي عن بعض التكلمين وبعض أصحاب الشافعي وبعض أصحاب ابي حنيفة وانه اختياره عليه السلام ذكر ذلك عنه السيد محمد بن ابرهيم عادت بركاته في الروض الباسم اه (٣) يعني ان المكلف له ان يختار ويرجح أي القولين شاء فاذا انعقد بعدهم إجماع على أحد القولين امتنع التخيير المجمع

الجمهور الى امتناعه اي الاجماع في هذه الصورة منهم احمد بن حنبل والاشعري وامام الحرمين والغزالي وذهب جماعة الى الجواز

الطائفتان ماذكرتموه من اتفاق الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين (ممنوع) اذ كل فرقة تجوز ماتقول به وتنفي الاخر (سلمنا) (١) ذلك (فمع انتفاء القاطع) أي مشروط بعدم ظهور القاطع فى احدهما وهذا الشرط لايوجد بعد تحقق الاجماع لكونه قاطعاً ، واحتج المانعون لوقوعه بوجه آخر وهو ان العادة تقضي بامتناع الاتفاق على مااستقر فيه الخلاف اذ لاتزال إحدى الطائفتين تصر على مذهبها ، وبوجه آخر وهو انه لووقع الاجماع الثاني لكان ناسخاً للاول والاجماع لايكون ناسخاً ولا منسوخاً ، والجواب عن الاول منع قضآء العادة أذ لو امتنع لم يقع وقد وقع كخلاف الصحابة فى مسئلة العول واتفاق التابعين فيها على احد القولين ولوسلم فانما تمتنع عادة اذا كثر اهل كل واحد من القولين ، امااذاكان القائل باحدهما نادراً فلا كما نجده في كثير من أقوال القدماء الذين لم يبق لهم متابع ، وعن الثانى بان الاجماع الاول ان سلم مشروط بعدم الثانى فاذا ظهر انتفى الشرط فينتفى المشروط ، واحتج المانعون لحجيته بوجوه أخر أيضاً منها قوله ﷺ أصحابي (٢) كالنجوم ، الحديث يقتضى جواز الاخذ باي القولين سواء حصل اجماع بعد اولم يحصل ، ومنها ان أهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اتفاقهم حجة ، ومنها انه لوكان حجة لكان لدليل وانه باطل والالما خفى على العصر الاول ، ومنها انه لوكان حجة لكان قول احدى الطائفتين بعد موت الاخرى كذلك ، والجواب عن الاول عليه أولاً فتعارض الاجماعان اهـ ح ابن جحاف

(١) أي ولو سلم فانما أجمعوا على تسويغ كل من القولين بشرط انتفآء القاطع المانع من ذلك التسويغ وقد وجد القاطع وهو الاجماع فلا تعارض اهـ

(٢) قال الاسنوى وجوابه ان الخطاب مع العوام اى المقلدين دون المجتهدين لان المجتهد لايقلد المجتهد ولأن قول الصحابى ليس بحجة وهولاء العوام الذين خوطبوا هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة لأن خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم وحينئذ فلا يكون الخطاب متناولاً لخواص أهل العصر الثانى لما قلناه اولا ولا لعوامهم لما قلناه ثانياً واذا لم يكونوا مخاطبين به لم يبق فيه دلالة على هذه المسئلة لأن الكلام في اتفاق اهل العصر الثانى اهـ وفيه نظر لأن خطاب المشافهة يعم بادلة خارجية والا لم يكن

(قوله) سلمنا فمع انتفآء القاطع ، اقول قيل عليه فيه بحث لأن تسليمه الاجماع الاول يستلزم كونه قاطعاً فكيف يقال ان بقآء القاطع مشروط بأن لا يوجد قاطع اذا للزم مذهب الرازي وابى الحسين الطبري في جواز نسخ الاجماع والنسخ به في سائر الادلة وان ذلك مستلزم لعدم استقرار حجيته (قوله) فانما يمتنع عادة اذا كثر اهل كل واحد من القولين ، اقول لايعزب عنك انه تقدم انه قد اجتمع القولان ومن شرط الاجماع القولي ان يقول اهل الاجماع بما اتفقوا عليه وهو التخيير ليعملوا بكل من القولين وان كان سكوتياً فلا بد من علم الساكتين بما قاله البعض من التخيير فلا بد من علمهم به أيضاً فكيف يقال انه يكون القائل بأحدهما نادراً

(قوله) اذ لاتزال احدى الطائفتين ، أي من العصر الثاني (قوله) تصر على مذهبها ، أي الموافق لأصحابها من أهل العصر الأول (قوله) واتفاق التابعين الاتفاق ممنوع اذ فيه خلاف ابن الزبير وابن الحنفية وعطا وروى عن الصادق والباقر وموسى بن جعفر وعلي بن موسى الرضا والناصر وغيره كذا نقل (قوله) ولو سلم ، أى قضاء العادة بالامتناع فانما يمتنع اذا كثر أهل كل واحد من القولين (قوله) فينتفي المشروط ، فلانسخ حينئذ للاجماع بل انتفاء الاجماع لانتفاء شرطه (قوله) بأي القولين أي بأي قولي الصحابة المختلفين سواء حصل اجماع بعد اختلافهم اولم يحصل (قوله) ومنها ان أهل العصر الثانى بعض الامة الخ ، هذه الشبهة مبنية على ان قول العالم لاينقرض بموته صرح بذلك شارح الجوهرة والمحقق في شرح المختصر حيث قال قالوا لم يحصل اتفاق الامة لأن فيه قولاً مخالفاً لأن القول لايموت بموت صاحبه فلا إجماع اهـ ويحتمل ان المؤلف عليه السلام بنى هذه الشبهة على اعتبار من سيوجد فيكون المجمعون بعض الامة وسيأتى في جواب هذه الشبهة مايؤيد هذا والله أعلم واما الشبهة التى اشار اليها المؤلف بقوله فيما يأتى ومنها انه لو كان حجة لكان قول احدى الطائفتين بعد موت الاخرى كذلك فمبنية على العكس من ذلك وهو ان قول العالم يموت بموته فالجواب عنهما مختلف كما يأتى (قوله) لكان قول إحدى الطائفتين بعد موت الاخرى كذلك ، أي حجة وذلك أن الباقي

كل الامة الاحياء في ذلك العصر والباقي هو المعتبر اذ لاعبرة بالميت واللازم باطل إتفاقاً ذكره في شرح المختصر (قوله) بأن الاقتداء بأيهم للمقلدين ، عبارة المؤلف فيما سبق والجواب أن الخطاب للمقلدين خاصة وأراد المؤلف عليه السلام بالخطاب في قوله اقتديتم وعبارته فيما تقدم واضحة وأما عبارته هاهنا فينبغي أن يقدرفيها مضاف ليتضح المراد فيقال المراد أن خطاب الاقتداء بهم للمقلدين بالكسر أي للمستدلين باقوالهم اذ ليست حجة وقوله والا لزم اي وان لا يكن الخطاب للمقلدين خاصة بل عام لزم أن يكون قول كل احد من الصحابة حجة فيلزم التناقض عند اختلافهم بأن تجب طاعة كل واحد وعدم وجوبها ولزم أن يكون قول كل منهم حجة على الاخر وليس كذلك إجماعاً (قوله) ولو سلم ، أي كون قول كل واحد منهم حجة (قوله) وهي لاتقاوم الاجماع ، فيبطل قول المستدل سواء حصل إجماع بعد اولم يحصل (قوله) وعن الثاني ، أي الوجه الثاني وهو أن أهل العصر الثاني بعض الامة (قوله) ان ذلك يقتضي ان لايكون اجماعهم الخالي عن سبق المخالف حجة ، قدعرفت ان المخالف بنى الوجه الثاني على ان القول لايموت بموت صاحبه فعلى هذا كلام المخالف في هـذا الوجه مبنى على انه قد سبق قول المخالف وجواب المؤلف عليه السلام مبني على انه لم يسبق قول مخالف لقوله عليه السلام الخالي عن سبق المخالف فلا يتوجه ذلك ولعـل المؤلف عليه السلام بنى هذا الجواب على ماعرفت من ان شبهة المخالف مبنية على اعتبار من سيوجد فيكون المجمعون بعض الامة وقوله وانه باطل بالاتفاق يعني بين من جعل الاجماع حجة واما اذا كانت شبهة المخالف مبنية على ان القول لايموت بموت صاحبه فجوابها بغير ماذكره المؤلف وهو ان ماذكره المخالف منقوض بما اذا لم يستقر خلافهم فانه يجري فيه ماذكره المخالف مع ان المحقق في شرح المختصر قد دفعه بأن مالم يستقر ﴿٥٨٩﴾ عليه رأى فليس قولا لأحد عرفا اذ

بان الاقتداء بايهم للمقلدين والالزم ان يكون قول كل واحد منهم حجة يجب اتباعها ولو سلم كان قول كل واحد حجة ظنية وهي لاتقاوم الاجماع الثابت بالدليل القاطع كسائر الظنيات، وعن الثاني (١) ان ذلك يقتضى ان لايكون اجماعهم الخالي عن سبق المخالف حجة وانه باطل ، وعن الثالث أنه لايجوز خفاء ذلك الدليل عن الكل ويجوز ان يخفى عن البعض ، وعن الرابع بانه ملتزم كما يجيء ان شاء الله تعالى ﴿المسئلة الرابعة﴾ الاتفاق من اهل العصر

مأمورين الآن وهو باطل ايضاً فالمسئلة باقية بحالها في العوام المخاطبين اهـ (١) تقرير الالزام أنه لو لم يكن أهل العصر الواحد كل الامة بل بعضهم لأن من مضى داخل في الامة لزم أن لا

(قوله) ان لايكون اجماعهم الخـالي عن سبق المخالف حجة ، اقول لانهم بعض الامة ويلزم

يقال لم يقولوا بشيء فلا يتحقق مع الاتفاق قول مخالف (قوله) عن الكل ،أي جميع أهل العصر الاول وقوله ويجوز ان يخفى عن البعض أي بعض اهل العصر الاول فلجواز خفائه عن بعض أهل العصر الاول لا مانع من ظهوره لأهل العصر الثاني فيدعوهم الى الاتفاق عليه (قوله) كما يجيء يعني في بحث جواز تقليد الميت فان المؤلف ذكر هنالك ان الذي منع من تقليـد الميت استدل بانعقاد الاجـماع بعده فلو اعتبر الميت لم ينعقـد اجمـاع اللاحقين واجاب المؤلف عليـه السلام بأ نه مسلم لولا قيام الاجماع بعدالخـلاف المستقر ولا يلزم من سقوط قول الميت مع إنعقـاد الاجماع بعده السقوط مطلقاً سواء أجمع على خـلاف قوله اولا وأماصاحب الفصول فبنى على أن اتفاق أهل العصر الثاني ليس بأجماع بناء على أنه لايموت قول المخالف بموته وقواه السيـد العلامة محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى « قلت » وعلى ماحققه المؤلف عليه السلام يتم القول بانعقاد الاجماع مع القول بجواز تقليـد الميت وهو الحق

(قوله) وجواب المؤلف عليه السلام مبنى الخ ، تأمل فكلام المؤلف الزام للمخالف لكن ينظر في هذا الالزام لانه انما يلزمهم باعتبار من تكلم في المسئلة بخلاف من سيوجد ولذا الزمهم العضد بالاجماع قبل استقرار الخلاف فتأمل اهـ ح عن شيخه وفي حاشية عن خط السيد العلامة الحسن بن يحيى الكبسي رحمه الله تعالى مالفظه يقال المقصود الزام المخالف في شيء متفق عليه مما هو متفق على بطلانه وانما يكون ذلك فيما لم يسبق فيه خلاف أي لزوم كونه ليس بحجة فتأمل وسيندفع بهذا جميع مافي القوله الآتية ويعرف وجه العدول عما في العضد اهـ عن خط السياغي (قوله) واجاب المؤلف عليه السلام الخ ، عبارة المؤلف فيما سيأتي قلنا مسلم لولا قيام الدليل على انعقاد الاجماع بعد الخلاف المستقر وهي اولى من عباره المحشي ففي عبارته سقط اهـ ح

عقيب اختلافهم قبل استقراره بأن لم يطل(١) زمان الاختلاف جائز عندشرذمة قليلة (و) أما (الاتفاق بعد الاختلاف المستقر) فالخلاف فيه (كما تقدم) في مسئلة إتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الاول الا أن جواز وقوعه وكونه حجة أظهر(٢) مما سبق لأنه لاقول لغيرهم مخالفاً لهم في هذه المسئلة وقولهم بعد ظهور خطائه والرجوع عنه لم يبق معتبراً فهو إتفاق كل الامة بخلاف ماقبلها فأنه اذا اعتبر من خالفهم من الموتى فهم بعض الامة ولذا فرق الدواري بين المسئلتين فقال في هذه المسئلة أنه يحسن الاجماع بعد الخلاف وانه يكون حجة بخلاف المسئلة الاولى ، ووجه الفرق بما ذكرناه ، اذا عرفت ذلك فالقائل بالامتناع الامام يحيى بن حمزة عليه السلام والباقلاني والجمهور على جوازه وكونه إجماعاً (وكل معتبري الانقراض جوزوه) لانه لما وقع منهم الاتفاق في العصر الذي استقر فيه الخلاف لم يكن إختلافهم إجماعاً على تجويز الاخذ بكل من القولين لعدم إنقراض العصر فلم يكن إتفاقهم رفعاً لمجمع عليه بخلاف إجماع العصر الثاني على أحد قولي الاولين فانه رفع لمجمع عليه ، وذهب الاقل الى أنه ليس بأجماع ، وحجة المانعين لوقوعه وحجيته كما تقدم من انه لو وقع أوكان حجة تعارض الاجماعان منهم بناء على عدم اشتراط الانقراض ، والجواب كما تقدم (٣) أيضاً ﴿المسئلة الخامسة﴾ اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين فهل يجوز

ينعقد إجماع أهل العصر على قول لم يسبق لقولهم مخالف لأنهم بعض الامة باعتبار من يأتي بعدهم فيلزم ان لا ينعقد إجماع أصلا والاتفاق من المختلفين في هذه المسئلة على بطلان هذا اللازم وقد نقل السيد صلاح بن احمد في شرح الفصول الفرق بين المسئلتين وهما إعتبار من مضى وعدم اعتبار من يأتي عن السيد محمد بن ابراهيم الوزير بأن قال من مضى ظاهر الدخول في الامة بخلاف من سيوجد لأنه لايعلم هل يوجد اولا واذا كان طالما لم يعلم هل يخالف أولا ولأن إعتبار من سيوجد يؤدى الى بطلان إعتبار الاجماع فلا يمكن إعتباره فلا يستوى إعتبار مايمكن كمن مضى واعتبار من لايمكن كمن يجوز انه سيأتي اه وهذا فرق جيد (١) بان تمضي عليه مدة يمكن كل ان يعمل بمقتضى مذهبه وقال الامام الحسن عليه السلام أن عدم الاستقرار أن يكون خلافهم واقوالهم على طريق البحث عن المأخذ كما جرت به عادة النظار قبل اعتقاد حقية شيء من الطرفين اه سعد (٢) عبارة فصول البدايع والحجية هاهنا اظهر لأن قول البعض بعد الرجوع عنه لم يبق معتبراً فهو إتفاق كل الامة بخلاف ماقبلها اذا اعتبر قول المخالفين من الموتى اه والله أعلم (٣) منعنا الاجماع سلمنا فمع انتفاء القاطع اه

ان لايكون الاجماع الذي هو حجة الا ما اتفقت عليه الامة من اول وجودها الى انقراض اخر مجتهد من الامة •

هذا آخر ماظفرنا به من حاشية الدراية وفي نهايته مانقل في اولها عن خط ولد مؤلفها رحمهما الله تعالى

«قوله» بأن لم يطل زمان الاختلاف ينظر فانه لامدخل للطول وعدمه في إستقرار الخلاف وعدمه «قوله» وقولهم مبتدأ خبره قوله لم يبق معتبراً والمعنى أن قول المتفقين بعد ظهور خطائه أي خطاء قولهم والرجوع عنه بسبب إتفاقهم لم يبق معتبراً وهذا جواب عما يقال سلمنا أن لا قول لغيرهم لكن لهم قبل الاتفاق قول معتبر فهو كقول غيرهم وحاصل الجواب أن قولهم لما ظهر خطاؤه والرجوع عنه بأتفاقهم لم يبق معتبراً فهو إتفاق كل الامة بخلاف ماقبلها الخ «قوله» ووجه أي الدواري الفرق بما ذكرناه من كون من خالفهم من الموتى بعض الامة اه

(قوله) ينظر فانه لامدخل الخ ، يقال هو لازم عرفاً اه

(قوله) فان قال أهل الاجماع بعدم الفصل الخ ، قد نقل الامام المهدي عليه السلام في المنهاج عن ابى الحسين زيادة تصوير وتفصيل يؤخذ منه بمعونة الله تعالى (قوله) أو علم ان طريقة الحكم فيهما واحدة ، قال الأسنوى كتوريث العمة والخالة فان علة توريثهما كونهما من ذوى الأرحام وكذلك علة عدم توريثهما فكل من ورث واحدة قال في الاخرى كذلك فصار بمثابة قولهم لاتفصلوا بينهما (قوله) والا ، أي وان لم يقل أهل الاجماع بعدم الفصل ولا علم ان طريقة الحكم فيهما واحدة جاز الفرق ومثال مالم تكن الطريقة في المسئلتين واحدة ما اذا قال بعضهم لازكوة في مال الصبى ولا في الحلي المباح وقال بعضهم بالوجوب فيهما فيجوز الفصل ذكره الأسنوي (قوله) والخلاف فيها كالخلاف في مسئلة أحداث قول ثالث ، ذكره الامام المهدي عليه السلام في المنهاج نخذه من هنالك ان شاء الله تعالى واما شارح الجمع فرق بينهما بأن التى قبلها مفروضة في الاعم من كون محل الحكم متحداً أو متعدداً وهذه مفروضة في كون محل الحكم متعددا فالاولى اعم (قوله) بل جعلاهما مسئلة واحدة اخذ ذلك لابن الحاجب من تمثيله في تلك بأمثلة في هذه المسئلة من ذلك قول ابن الحاجب وشارحه رابعها فسخ العيوب الخمسة قيل يفسخ بها وقيل لايفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بأنه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث فقول ابن الحاجب فالفرق كقولهم في هذه المسئلة فالفصل بينها وبين باقى الامثلة (قوله) كما حكى عن الثورى ، هذا مثال لما قال أهل الاجماع بعدم الفصل (وقوله) وكما روى عن ابن سيرين مثال لعدم قول أهل الاجماع بعدمه (قوله) مماسبق ، في مسئلة أحداث قول ثالث (قوله) الا ماحكاه قاضى القضاة عن الشيخ ابى عبدالله ، سيأتى في النسخ الخلاف عن ابى الحسين الطبرى وفي رواية المؤلف عليه السلام هذه تقوية لرواية الفصول عن ابى عبد الله فيضعف تضعيفه لروايته عنه وسيأتى ان شاء الله تعالى (قوله) ان يتفقوا ، أى أهل العصر الثانى على مخالفتهم أي اهل العصر الأول (قوله) لأن أهل العصر الاول اجمعوا على انه لا يجوز ان يقع الاجماع من بعد ، ظاهره انه وقع منهم الاجماع على منع جواز الاجماع على المخالفة وقد ذكر الامام المهدى عليه السلام انهم اذا اجمعوا على منع الاجماع بعد اجماعهم انه لاخلاف في ذلك

لمن بعدهم ان يفصل بينهما ، نظر فان قال أهل الاجماع بعدم الفصل او علم ان طريقة الحكم فيهما واحدة لم يجز والا فالمختار الفرق (١) والخلاف فيها كالخلاف في مسئلة احداث قول ثالث(٢) ولذا لم يذكرها الامدي ولا ابن الحاجب بل جعلاها مسئلة واحدة وحكما عليها بالحكم السابق وذلك كما حكى عن الثورى من الفصل بين الجماع ناسياً والاكل ناسياً بقوله ان الجماع يفطر والاكل لايفطر والاجماع ممن تقدم من العلماء ان لافصل بينهما وكما روى عن ابن سيرين من فصله بين مسئلة الزوج والابوين ومسئلة الزوجة والابوين والادلة والشبه وجواباتها تؤخذ الى هذه المسئلة مما سبق

«المسئلة» السادسة قد عرف مما تقدم انه لايجوز ان يتفق أهل العصر الثاني على خلاف إجماع من قبلهم ولا خلاف الاماحكاه قاضى القضاة عن الشيخ ابي عبد الله أنه قال انما لم يجز ان يتفقوا على مخالفتهم لان أهل العصر الاول(٣) اجمعوا على انه لايجوز

(١) أى جواز الفصل (٢) في الغيث الهامع شرح جمع الجوامع «تنبيه» توهم بعضهم أنه لافرق بين هذه المسئلة والتى قبلها لأن الامدى وابن الحاجب جمعا بينهما وحكما عليهما بحكم واحد لأن في كل منهما احداث قول ثالث لكن الفرق بينهما أن هذه فيما اذا كان محل الحكم متعددا وتلك فيما اذا كان متحداً كذا فرق القرافي وغيره ويمكن أن يقال تلك مفروضة في الاعم من كون المحل متعدداً وكونه متحداً وهذه في كونه متعدداً فالاولى أعم اه (٣) في حاشية يريد إجماعاً قولياً صريحاً لابالالتزام

(قوله واما شارح الجمع ففرق بينهما ، وصدر الفرق بأن محل الحكم هنا متعدد وهناك متحد ثم ذكر امكان الفرق بما نقله المحشي بعد ذلك والفرق انما هو بين ماهيتى المسئلتين لافي الخلاف فيهما فهو واحد والله أعلم اه حسن يحيي ح (قوله) فالفرق كقولهم الخ ، يقال لعل هذا من المسئلة الاولى اذ ليس محل الحكم وهو الفسخ متعدداً بل هو امر واحد فلا يستقيم والله أعلم اه حسن يحيي ح

ان يقع الاجماع من بعد على خلاف قولهم فلولم يجمعوا على ذلك لجاز ان يتفقوا على مخالفهم ويكون الاجماع الثاني في حكم الناسخ للاول ، ﴿ مسئلة ﴾ (الدليل) الدال على عصمة الامة عن الخطأ (يمنع) وقوع (الردة) (١) منهم جميعاً لانها أعظم الخطأ ، وكذلك الفسق وشذ المجوزون ، قالوا الردة تخرجهم عن أن تناولهم تلك الادلة السمعية لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا امة (و) الجواب أن ما ذكروه من (كونها تخرجهم مردود بصدق ضلت الامة) (٢) وارتدت قطعاً وهو محال ، ووجه صدقه ان زوال اسم الامة عنهم لما كان بارتدادهم كان متأخرا عن الارتداد بالذات فمندان حصل الارتداد (٣) وحدث صدق عليهم الاسم حقيقة فصدق الاسناد فتناولتهم الادلة وأما انقسامهم فرقتين كل فرقة اخطأت في مسئلة وأصابت في أخرى فالاصح جوازه لان المخطئ في كل واحدة من المسئلتين بعض الامة والخطأ ممتنع على الكل دون البعض ومنعه الاكثر من القدماء لان ذلك يوجب إجماع الامة على

(١) أي إجتماعهم على الكفر اه منتخب (٢) حال ردتهم اه رفو * بمعنى ما صدقت عليه الامة كما يقال الكاتب بمعنى ماصدق عليه في حين من الاحيان انه كاتب يصدق عليه بالاطلاق أنه قائم فيصدق كون الامة موصوفين بالارتداد اه رفو يعني يصدق ذلك قطعاً وذلك لان الحكم بالشيء على الشيء قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول فلا يصح الامة مرتدة الا مجازاً باعتبار كونهم أمة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع فيصح ارتدت الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطاء ، وتحقيق ذلك أن زوال اسم الامة الخ ما في الشرح هنا اه من السعد والله أعلم أورد عليه أن صدقه بطريق الحقيقة غير مسلم وانما هو مجاز باعتبار ما كان وأجيب بأن ذلك اذا أطلق بعد وقوع الردة اما في حالها فالظاهر أنه حقيقة قال السبكي الارتداد علة الخروج فأن كانت العلة سابقة فهي حقيقة والا فلا اه من شرح التحرير (٤) فرضاً اه

(قوله) كالناسخ للاول ، انما قال كالناسخ دفعاً لما يقال الاجماع لاينسخ وحاصل الدفع على ما اشار اليه في شرح الجوهرة انه ليس بنسخ وانما هو كالنسخ في انه ازال حكم الاجماع الاول كالاجتهادين فان الاجتهاد المتأخر يزول به حكم الاجتهاد المتقدم ولايكون نسخاً (قوله) وشذ المجوزون ، لردة الامة استدلالا بما ثبت في صحيح مسلم عن النواس بن سمعان الذي في آخره « ويبقى شرار الناس يتهارجون فيها تهارج الحمر فعليهم تقوم الساعة » وبما ثبت في صحيحه أيضاً عن عبدالرحمن بن شماسة الذي في اخره «ثم يبقى شرار الناس عليهم تقوم الساعة » وبما ثبت في صحيح البخاري عن مرداس الأسلمي « وتبقى حثالة كحثالة الشعير لايعبأ الله بهم» ونحو ذلك مما يدل على كفر الامة جميعاً قبل الساعة ، وقد اجاب في شرح الفصول بأن ذلك عند ارتفاع التكليف وقيام الدلالة على عدم إجماع الامة على الخطأ انما هو مع بقاء التكليف كما حققه النووي وفيه جمع بين الادلة وقال السيد المحقق الجلال في شرح الفصول الحق ان الردة فرع الايمان والممتنع انما هو ارتداد كل من آمن واما من تقوم عليهم الساعة فانهم كفار بالأصالة لحديث «لاتقوم الساعة وفي الارض من يقول الله » واولئك ليسوا من الامة ضرورة (قوله) واما انقسامهم فرقتين الخ قد ذكر هذه المسئلة صاحب الفصول واختار الجواز كالمؤلف وقد اشار اليها ابن الحاجب والمؤلف عليه السلام في حجج المانعين لاحداث قول ثالث حيث قال المؤلف عليه السلام بأن يخطي بعض في مسئلة وبعض في اخرى فلا الخ ، ويصلح في مثالها المذبوح بلا تسمية كما سبق ومثلها الدواري بما لو قال بعض الامة القرأن مخلوق والشفاعة لاهل الكبائر وقال البعض الآخر الشفاعة للمؤمنين والقرأن غير مخلوق فليس ذلك اتفاقاً على الخطأ اذ خطأ كل قول في غير ما اخطأ فيه القول الثاني والمانع المخالف نظر الى انهم اخطاؤا بالنسبة الى مجموع المسئلتين (قوله) ومنعه الاكثر من القدماء ، اذ المانع هاهنا هو المانع عن احداث قول ثالث وهم الاكثرون

(قوله) كالناسخ ، عبارة المؤلف في حكم الناسخ (قوله) يتهارجون الخ ، لفظ النهاية فيه ، بين يدي الساعة هرج أي قتال واختلاط وقد هرج الناس يهرجون هرجاً اذا اختلطوا وأصل الهرج الكثرة في الشيء والاتساع اهح (قوله) حيث قال المؤلف عليه السلام واما فيما لم يتفقوا عليه بأن الخ ، ولعله سقط من القلم اهح (قوله) ويصلح في مثالها المذبوح الخ ، لايخفى ان الاولى ما مثل به الدواري لأن الكلام من المؤلف في انقسامهم الى فرقتين في مسئلتين لا في مسئلة واحدة والله أعلم اه اسمعيل بن محمد بن اسحق رحمه الله ح

(قوله) اذ لو كان المراد ماذكروه ، يعنى من منع خطأ كل فرقة في مسئلة غير ما اخطأت فيه الاخرى (قوله) فيمتنع التجويز ، أي تجويز الخطأ في كل واحد (قوله) فلانا نجوز تجويز لاتنكره الا الامامية الخ ، قد سبق ماعرفت بالنظر الى مذهب المصوبة (قوله) بامكان العالم ، لم يقل بحدوث العالم ليندفع ماقيل ان ثبوت الباري سبحانه يتوقف على ثبوت حدوث العالم وقد توقف الاجماع على ثبوت الباري تعالى فليكن الاجماع متوقفاً على الحدوث ووجه الدفع أن ثبوت الباري أي العلم به متوقف على إمكان العالم دون حدوثه ومما يدل على عدم توقف ثبوت الباري على ثبوت حدوث العالم ذهاب الفلاسفة مع إعترافهم بثبوت الباري الى قدم العالم كذا وجد لكن لو قال المؤلف عليه السلام وبأمكان الاعراض لتم الدفع لان الاستدلال على إثبات الباري تعالى اما بحدوث الاجسام والاعراض أو بأمكانهما وبيان الامكان أما في الاجسام فلانها مركبة من الهيولى والصورة أو من الجواهر الفردة وكل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر ممكن وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب كذا نقل ومثله في شرح المواقف وقد ذكروا في بيان إمكان الاعراض والاستدلال به على الصانع كلاما يؤخذ من موضعه وما ذكر من الاستدلال بالامكان على إثبات الصانع تعالى مبنى على أن علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان لا الحدوث وانما هو شطر اوشرط ومبنى على أن الواجب لا يكون مركباً ولتحقيق ذلك موضع آخر يؤخذ منه ان شاء الله بعونة الله تعالى

الخطأ ، قلنا المراد لاتجتمع على الخطأ فى حكم واحد بحيث تخرج الامة كلها عن الصواب فى ذلك الحكم اذ لو كان المراد ماذكروه لكان تجويز الخطأ أي خطأ كان فى كل واحد من أهل كل عصر ممتنعاً والتالي باطل اما الملازمة فلان الامة معصومة وقد أثبتم (١) للبعض حكم الكل فيمتنع التجويز للعصمة واما بطلان التالى فلانا نجوز تجوزاً لاينكره الا الامامية فى كل واحد من مجتهدي الاعصار الخطأ فى بعض المسائل والاصابة فى بعض بل لايبعد أن يقطع المخطئة بذلك ﴿ مسئلة ﴾ فى بيان ماثبت بالاجماع ومالا يثبت به فنقول يجوز ان (يتمسك بالاجماع فيما لا يترتب الاجماع (عليه) أي فى كل شيء لايتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به سواء كان عقلياً أو شرعياً أو لغوياً أو دنيوياً وأما مايتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به فلا يصح الاستدلال عليه بالاجماع والاول (كحدوث العالم ونفي الشريك) للصانع جل وعلا لان كون الاجماع حجة لايتوقف على العلم بهما وذلك لانا قبل العلم بهما يمكننا أن نعلم كون الاجماع حجة بأن نعلم إثبات الصانع بأمكان العالم وبحدوث الاعراض (٢) ثم نعلم بأثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع ، (٣) والثانى (٤)

(١) وذلك لأنكم قلتم بوجوب إجتماع الامة على الخطاء فيما أخطأ فيه بعض الامة في حكم والبعض الآخر في حكم آخر بحيث لزم البعض الاول اتصافه بكونه أخطأ فيما أخطأ فيه البعض الآخر ولزم البعض الآخر إتصافه بالخطأ فيما أخطأ فيه البعض الاول لما ثبت خطأ الكل في الجملة من حيث الحكمين المختلفين اللذين وقع خطأ كل فريق وحده فيه ولولا إتصاف البعض بوصف الكل من تلك الحيثية لما كان فيه إجتماعهم على الخطأ وحينئذ يظهر بطلان التالي وهو إمتناع التجويز وذلك لتجويزنا في كل مجتهد في أى عصر الخطأ في بعض المسائل والاصابة في بعض والا لزم عصمة كل مجتهد وهو باطل بالاتفاق وانما قال لاتنكره الا الامامية لأن الامامية تقول بعصمة الامام فلاتقول بتجويز خطأ كل واحد من مجتهدى الاعصار بل تقول أن الامام في كل عصر لايخطى اه من إملا سيدنا حسن المغربى (٢) فأن حدوث الاعراض كاف لصحة الاستدلال على وجوده تعالى اه فصول بدايع (٣) قال الاصفهانى في شرح المنهاج مالفظه وفي اثبات وحدة الصانع بالاجماع نظر فانه كيف يمكن اثبات النبوءة بدون العلم بوحدة الصانع اه وفي فصول البدايع ونحو وحدة الصانع فان تعدده لاينافي حجيته (٤) أي مالا

(قوله) لم يقل بحدوث العالم الخ ، لاحاجة الى هذا التنكيت تأمل كلام المؤلف اهح عن خط شيخه (قوله) كذ اوجد نسبه في بعض الحواشي الى ابن قاسم اهح وغيره

كوجود البـاري وصحة النبوّة فان العـلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الـكتاب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على العلم بوجود الصانع وصحه النبوّة فلو توقفا عليه لزم الدور، والتمسك بالاجماع في الامور الدينية سواء كانت عقلية لايتوقف عليه(١) أوشرعيـة وفي اللغوية متفق عـلى صحته (٢) (وفي الدنيوية خـلاف) وذلك كالآراء والحروب وتدبير الجيوش وتدبير امر الرعيـة فللقـاضي عبد الجبـار فيـه قولان احدهما امتناع مخالفته(٣) والاخر جوازها (٤) وتابعه على كل من القولين جماعة وحجة المنع عموم ادلة الاجماع والمجوزون يخصونها بالدينية لانها المتبادرة منها(٥) ﴿ مسئلة ﴾ الاجماع ينقسم الى قطعي وظني فالقطعي مانقل الينا متواتراً ولم يسبقه خلاف مستقر مع انقراض العصر عليه وكذا في الاصح مايسبقه خلاف اولم ينقرض العصر عليه لافادة الادلة القطع بعصمة أهل كل عصر عن الخطأ والظني كالاجماع السكوتي (٦) وقد

يثبت بالاجمـاع اه (١) لفظ لا لم يثبت في بعض نسخ المؤلف الا ملحقاً بغير خطـه من دون تصحيح وعـلى فرض عدم ثبوته يستقيم المعنى اذ حاصله يصح أن يتوقف عليه وأما على ثبوته فتذكير الضمير في قوله عليه، باعتبار العقلي اوالمذكور اذ الظاهر يقتضي التأنيث وهو ظاهر اه سيدنا علي البرطي رحمـه الله تعالى (٢) قد حكى الخلاف في العقلي الذى لايتوقف الاجماع عليه في أول بحث الاجماع في شرح قوله على أمر واحال على ماهنا فينظر اه (٣) وفي الميزان لكن انما يجب العمل به في العصر الثاني ان لم تتغير الحال وتجوز مخالفته ان تغير لأن المصالح العاجلة تحتمل الزوال اه فصول بدايع (٤) لأنه ليس أعلى من قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وانه ليس حجة في أمور الدنيا كما قال عليه السلام في قصة التلقيح أنتم أعلم بأمور دنياكم والحق أن هذا فيما لايتعلق به عمل اواعتقاد اه فصول بدايع (٥) قال أبو زرعة مالفظه وجه المنع أي من كونه حجة اختلاف المصالح بحسب الاحوال فلو كان حجة لازم ترك المصلحة واثبات المفسدة وقطع به الغزالي وصححه ابن السمعاني اه (٦) يقال مالم يعلم أن سكوتهم عن رضى فانه قطعي اه وفي حاشية مالفظه هذا اذا لم يتكرر العمل به أما اذا تكرر العمل ولم ينكره عليهم احد فمثل هذا السكوتي قطعي كما سيأتي في أول باب القياس في بحث قوله احتج الآخرون وهم القائلون بالتعبد به من جهة السمع حيث قال ولمثل ماسبق في خبر

(قوله) والتمسك بالاجماع ، مبتدأ خبره قوله متفق عليه وما ذكره شروع في شرح قوله وفي الدنيوية خلاف و (قوله) لايتوقف عليه ، الاولى عليها أي لايتوقف الاجماع على الامور العقلية اذ لو توقف عليها لزم الدور (قوله) قولان ، ذكر الامتناع في النهاية والجواز في العمد وشرحه (قوله) عموم أدلة الاجماع ، فانها لم تفصل بين الاحكام الدينية والدنيوية قال الامام الحسن عليه السلام في القسطاس وقد يقال أن أريد إجماع المجتهدين وان لم يكونوا ذوي خبرة وبصر في ذلك دون من عداهم وان كانوا أرباب الخبرة والبصر فهذا خلف وان أريد العكس لزم حرمة مخالفة اهل كل صناعة

ولاقائل به وان أريد الجميع انتقض إخراج العوام من الديني لعدم علمهم بالمسئلة وعـدم تكليفهم بهـا اه ومثله ذكر الدواري في الآراء والحروب قلت والاولى أن الدنيوي إن تعلق به عمل أو اعتقاد فهو حجة لرجوعه الى الديني والا فلا تتصور حجية فيه وقد أشار الى هذا في شرح المختصر جواباً عن إعتراض ابن الحـاجب على حـد الغزالي للاجماع حيث قال الغزالي عـلى أمر من الامور الدينية بأنه غير منعكس على تقـدير أن يتفقوا عـلى أمر عقلي أو عرفي فـدفع هـذا الاعتراض في شرح المختصر بأن ذلك أن تعـلق به عمـل أو إعتقاد فهو أمر ديني والا فلا تتصور حجية فيه ، وفي الفصول المراد بالدنيوي غير العبادات وان كان دينياً كالحروب التي هي جهاد فاما الدنيوية التي لايتعلق بها تكليف كالزراعة ونحوها ففي كونه حجة خلاف وقد مثل الدواري لما يتعلق بأمر الدين أن يجمعوا على عدم جواز الحرب في موضع معين ولما لايتعلق به أن يجمعوا على أنه يستقي من هذا النهر أو أنه يقع المقيل اوالتعريس في موضع معين (قوله) مانقل الينا متواتراً ، لم يذكر المتلقى بالقبول وسيأتي للمؤلف في الاخبار خلاف ماهنا وكأنه بنى عليه السلام في هذا المحل على أحد القولين في المتلقى (قوله) كالاجماع السكوتي ، اطلق الكلام هنا والكلام مقيد بما سبق فان السكوتي قد يكون قطعياً على تفصيل قد سبق اه

(قوله) وماذكره شروع في شرح الخ ، ليس ماذكره شروع في قوله وفي الدنيويه خلاف فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وسيأتي في الاخبار من ان المتلقي بالقبول من المعلوم صدقه على لاصح اه ح عن خط شيخه (قوله) على تفصيل قد سبق لعله في كلامه الذي نقله من شرح المختصر اه ح

(قوله) وما نقله الآحاد ، أي من الاجماع القطعي كما يدل عليه قوله فنقل الآحاد للدليل القطعي الدلالة اولى وهو كما في شرح المختصر التخصيص بالقطعي هو الموافق لما سبق في أول الاجماع لكن في تقرير المؤلف لاستدلال ابي عبدالله مايشعر بالتعميم وقد عرفت وماأسلفناه في هذا البحث وخلاصته أن الخلاف في هذه المسئلة المذكورة هنا خاص بالقطعي وفيما سبق عام لأن المخالف هنالك هو النفي للاجماع رأساً والله أعلم (قوله) بأن مايقع الاجماع عليه يجب أن يشيع نقله الخ ، هذا الاستدلال يقضى بأن المراد ان نفس الحكم المجمع عليه يجب أن يشيع وليس كذلك فان المراد أن نفس الاجماع يبعد أن يطلع عليه الواحد دون غيره لأنه أمر مشهور يتعلق بجمع كثير ليس كالاخبار وما ذكره المؤلف عليه السلام من الاستدلال لأبي عبد الله ذكره الامام الحسن عليه السلام والدوارى حيث قال العادة تقضى بنقل ماأجمع عليه من الاحكام نقلا متواتراً لتعلق غرض الجميع به ثم أجاب الدوارى بأنا لانسلم أن العادة تقضى بذلك وأجاب الامام الحسن عليه السلام بأنا لانسلم أن كل ما يتعلق به غرض الجميع لايقبل الا أن يحصل العلم به كما أنه يقبل نقل الآحادى فيما عمت به البلوى عملا كمس الذكر وأما جواب المؤلف عليه السلا فكما ترى ولعله أراد بقوله أن يستغنى عن نقله أي عن نقل الحكم المجمع عليه بالتواتر بنقل غيره اى بنقل غير الاجماع تواتراً ولايخلو عن تكلف (قوله) أن يثبت مقتضاهما الخ ، والنسخ للاجماع أو به متعذر واختار في الفصول جواز تعارض الاجماع والدليل القطعيين ويعتبر حينئذ الاجماع دون الدليل القاطع لا لأن الاجماع ناسخ بل لأن الامة لاتجمع على خلاف القاطع الا وقد علموا نسخه لعصمتهم عن جهل القطعي وعن مخالفته واعترض بعض المحققين من شراح كلامه بأنه انما يتمشى على أحد أمرين بعيدين أما على جواز استناد الاجماع الى ظني فيلزم نسخ القطعي بالظني وأما على جواز خفاء المستند القطعي على من بعدهم والقطعي مما لا يجوز عادة إختصاص عصر به دون عصر

سبق الخلاف فيه وما نقله الاحاد، وقد اختلف في وجوب العمل به ، والمختار الوجوب وهو قول ائمتنا والجمهور منهم الحنابلة ومعظم الشافعية وبعض الحنفية وانكره ابو عبدالله البصري وبعض الحنفية (١) والغزالي من الشافعية لنا(٢) نقل الدليل الظني الدلالة مقبول فيه الآحاد فيجب العمل به اتفاقاً فنقل الاحاد للدليل القطعي الدلالة اولى بأن يجب العمل به لان الاول ظني بحسب الاصل فاحتمال الضرر في مخالفة المقطوع أكثر من احتماله في مخالفة المظنون (٣) فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون فثبوته بالمقطوع أولى ، واحتج ابو عبد الله البصري بأن مايقع الاجماع عليه يجب ان يشيع نقله ويتواتر من جهة العادة (٤) ، ورد بالمنع لجواز ان يستغنى عن نقله بغيره (٥) اذا عرفت ذلك فالقطعي لايعارض لان مخالفه اما قطعي أو ظني والكل ممتنع والا لزم في القطعي أن يثبت مقتضاهما وهما نقيضان والظن ينتفي بالقطع بالنقيض وأما الاجماع الظني فتجوز معارضته وحكمه (اذا عارضه نص) من الكتاب أو السنة حال كون الاجماع والنص (ظنيين فالجمع) واجب بين الدليلين ان أمكن وذلك (بالتأويل)(٦) حيث

الآحاد الى أن قال فان قيل الخ اه (١) ظاهر استدلالهم انهم انكروا وقوعه اه (٢) قوله لنا نقل الدليل الخ ، وفي العضد مالفظه ولنا أيضاً انه عليه السلام قال نحن نحكم بالظاهر الخ كلامه فخذه (٣) واحتمال الغلط لايقدح في وجوب العمل كما في خبر الواحد اه (٤) وذلك لأنه أمر مشهور متعلق بخلق كثير فيقتضى التوفر على نقله بخلاف خبر الآحاد اه (٥) كمستنده اه (٦) كان يجعل أحدهما حقيقة والآخر مجازاً مثلا، الاجماع منعقد على أن الذهاب والمجي على الله محال وقد عارضه الكتاب وهو قوله تعالى وجاء ربك والملك صفاً صفاً فيحمل المجي على المجاز بأن يقال وجاء رحمة ربك اونحوها اه بالمعنى واكثر اللفظ من الابهاج شرح المنهاج

(قوله) هذا الاستدلال يقضى الخ ، ولعله يقال ان الحكم المجمع عليه نقل للاجماع اذ هو لازم لذلك الحكم لزوم الجزء للكل لأنه يعد نقل نفس الاجماع مجرداً أو بتواتر بل لايتضح ذلك الا مع الحكم فتأمل اه حسن يحي

(قوله)أوالتخصيص، ظاهره سوآءخصص بالاجماع أو خصص الاجماع فالتخصيص به جائز كما يأتى وأما تخصيصه فقد منعه في الفصول
لأن الاجماع انما نشأ بعد موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتخصيص انما هو في مدته ، « قات » وكأن المؤلف عليه السلام
أعتمد ظاهر عبارة الحفيد حيث قال خصصنا الأعم بالأخص فأطلق الكلام ولم يقيده لكن قد اورد عليه الدواري ان الاجماع متأخر
إذ لا اجماع في ايام النبي صلى الله عليه وآله وسلم فكيف يخص بالخاص المتقدم مع ان الصحيح ان الخاص اذا كان متقدماً كان منسوخاً ثم
اجاب بأن كون الخاص المتقدم منسوخاً حيث يصح النسخ بالعام والاجماع العام لايصح النسخ به، قات فينبغي ان يحمل كلام المؤلف عليه
السلام على ان المراد التخصيص بالاجماع (قوله) حيث كان احدهما قابلاله، بأن لايتراخى الخاص ونحو ذلك من شروط التخصيص كما يأتى ان شاء الله
تعالى (قوله) ثم الاهمال ، هذا كما في الفصول حيث قال اوالاطراح وقداعترضه بعض شراح كلامه بأن الاجماع أقوى وأولى من النص
ولهذا قدم على القطعي وعلل ذلك بأنهم لايجمعون الا وقدعلموا نسخ القطعي فمالنك بالظني وقدنقل عن المؤلف عليه السلام أيضاً تضعيف
القول بالاهمال بما سيأتى في الترجيح من ان الاجماع مع التساوي أرجح لاحتمال النص للنسخ فلعل المراد اذا عارض هذا الوجه وجه آخر من
وجوه الترجيح (قوله) آخذ بالاجماع ماذكره المؤلف عليه السلام في تقرير هذه المسئلة وفي حمل كلام الشافعي ظاهر
لااشكال فيه لأنه عليه السلام حمل
اقل ماقيل على جزء مقالة الشافعي
لأنها مركبة من اثبات الثلث ونفي
الزيادة فأقل ماقيل هو مجرد اثبات
الثلث وهو مجمع عليه ولذا قال
المؤلف فيما يأتى في الشرح فالاثبات
في البعض بالاجماع والنفي عن
البعض بالاستصحاب وقال وليس
المراد أن النفي والاثبات مأخوذ ن
من الاجماع وأما قوله عليه السلام
ومثل أي الآخذ بالاجماع على أقل
ماقيل باستدلال أصحابنا على قصر
الامامة الخ ، فالظاهر أنه قصد به
الاعتراض على التمثيل به فان المجمع
عليه انما هو مجرد صحتها فيهم وهو
جزء المدعى وأما القصر فيهم فهو مركب من صحتها فيهم ونفيها عما عداهم لأن ذلك معنى القصر ولا اجماع عليه وصاحب الفصول انما استدل
به على صحتها فيهم فقط ونسبه الى أئمتنا كالهادى والقاسم عليهم السلام اذ صحتها فيهم هو أقل ماقيل ونفيها عن غيرهم بمثابة الاقتصار على الاقل
الثابت بغير الاجماع بل انما ثبت بفقد الدليل في غيرهم كما يأتى وقد أورد على هذا حديث « الائمة من قريش » وأجاب عنه النجري والاستيفاء
يحتاج الى بسط لايليق بالمقام

كان أحدهما قابلا له بوجه ما فيؤول القابل له من الاجماع والنص (أوالتخصيص)(١)
حيث كان أحدهما قابلا له (ثم) ان لم يمكن الجمع بأحد الامرين وجب (الترجيح)
بأي وجوهه التي تجي في آخر الكتاب ان شاء الله تعالى (ثم) ان لم يمكن الترجيح
لاحدهما على الآخر وجب (الاهمال)(٢) لان العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما من
دون الآخر ترجيح من غير مرجح ﴿ مسئلة ﴾ (الآخذ بأقل ما قيل)(٣) فى
المسئلة (اذا لم يجد دليلا على ماعداه) أي الاقل قيل هو (آخذ بالاجماع) ومثل
بأستدلال اصحابنا على قصر الامامة فى ولد السبطين بالاجماع على صحتها فيهم

للشيرازى اه (١) مثاله الاجماع منعقد ان من لم يجن لم يغرم فهذا الحكم قدعارضه نص وجوب
الدية على العاقلة في قتل الخطأ مع أنه لم يصدر منهم جناية فيخص الاجماع بغير العاقلة اه من
الابهاج (٢) والاخذ في الحادثة بغيرهما اه (٣) في شرح بن جحاف الآخذ بأقل ماقيل
اذالم يجد دليلا على ماعداه آخذ بالاجماع كتمسك الشافعي رحمه الله في أن دية الذمى
الثلث بأن الامة مابين قائل بالكل وبالنصف وبالثلث فالكل متفقون على وجوب الثلث
فيكون ثابتاً بالاجماع ويجب الاقتصار عليه لفقد الدليل على الزيادة لأن فقده بعد البحث والنظر

(قوله) حيث قال خصصنا الاعم الخ ،قال الدواري مالفظه ، قوله خصصنا ، الاعم بالاخص ، اعلم ان الاجماع متأخر اذ لا إجماع في ايام
النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، يقال انه قد يتقدم بعض الاخبار واذا كان كذلك وكذهو الخاص خص به وان كان هو العام فكذلك
ايضاً اه ح(قوله) على أن المراد التخصيص بالاجماع ، وليس لذاته بل لتضمنه المخصص وهو مستند الاجماع كما سيأتى فلا يشكل شرط عدم التراخي
ذكر معناه الحبشي (قوله) والاستيفاء يحتاج الى بسط الخ ، قال النجري مالفظه فأن قيل مدعا كم هو قصرها على البطنين فكيف يصح
الاحتجاج بالاجماع عليه والاجماع انما هو على صحتها فيهم لا على قصرها عليهم قلنا لم نحتج بالاجماع على قصرها عليهم بل القصر له طرفان صحتها
فيهم ونفيها عن غيرهم فاحتجينا على الطرف الاول بالاجماع وعلى الثانى بعدم الدليل وقد أشار الامام عليه السلام الى هذين الطرفين
وكيفية الاحتجاج عليهما لأن الامامة شرعية وانما تؤخذ احكامها من الشرع ولادليل في الشرع يدل على جوازها في غيرهم فوجب نفيه

(قوله)وبقول الشافعي، عطف على باستدلال أصحابنا أى ومثل الاخذ بأقل ماقيل بقول الشافعي رحمه الله(قوله) له، أي الثلث (قولة) وهذا، أي إستدلال الشافعي على إثبات الثلث قريب الى الصواب إذ هو أحد جزئي الدعوى اه (قوله) والاقتصار ، مبتدأ وافقد الدليل خبره ومعنى الاقتصار نفي الزيادة فهو استدلال على الجزء الآخر وقوله مستلزم خبر الضمير المنفصل العائد الى فقد الدليل (قوله) لفقد الدليل ،قال فى شرح الجمع اما اذا قام دليل على الزيادة فان الشافعي يأخذبه كما قال في التسبيع في غسلات الكلاب لقيام الدليل عليه ولم يتمسك بأقل ماقيل وهو ثلاث غسلات اه (قوله) اذ هو ، علة لكون فقد الدليل دليلا (قوله) والالزم تكليف الغافل، اذالقول بأن عليه حكماً في الواقع مع بحثه عن دليله وعدم وجدانه من تكليف من لايعلم وسيأتى انشاءالله تعالى تقرير ماذكره المؤلف عليه السلام هنا في هذا التنبيه الذى جعله المؤلف عليه السلام خاتمة الكتاب (قوله) ﴿٥٩٧﴾ والنفى عن البعض الآخر بالاستصحاب

وبقول الشافعي بأن دية الذمى ثلث(١) دية المسلم لشمول القول بالكل وبالنصف له(٢) مستدلا بالاجماع فيه وهذا القول قريب الى الصواب (والاقتصار) على أقل ماقيل (لفقد الدليل) بعد البحث عن مدارك الاحكام (اذ هو) أي فقد الدليل (بعد النظر) البليغ (مستلزم ظن عدم الوجود) للدليل (المستلزم ظن عدم الحكم) فى الزايد على مااقتصر عليه (والا لزم تكليف الغافل) فثبت أن فقدان الدليل بعد الفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب وقولهم أنه رجوع الى القول باستصحاب البراءة الاصلية فهو تمسك بالاستصحاب لابالاجماع غير صحيح لان للاجماع دخلا فى الاستدلال وهو فى إثبات الحكم اذلولاه لاستصحب البرآءة الاصلية فى نفي الكل فالاثبات فى البعض بالاجماع والنفى عن البعض الاخر بالاستصحاب وليس المراد ان النفى والاثبات مأخوذان من الاجماع فذلك ممالم يقل به احد وبماذكرناه يمكن الجمع بين القولين فالقائل بأن ماهذا أنه اخذ بالاجماع يريد فى اثبات المتفق عليه لافى نفى الزيادة ، والقائل بأنه ليس بأخذ بالاجماع يريد فى نفى الزيادة أوفي مجموع الامرين لافى اثبات المتفق عليه وحده ويؤيد ماذكرناه كلام الغزالي فى المستصفى حيث قال في مسئلة دية اليهودى فان المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالف فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا إجماع فيه بل لو

مستلزم لعدم الحكم ويجب نفي ما لادليل عليه والا لزم تكليف الغافل لو فرض وجود حكم لادليل عليه (١) فمن قائل من الصحابة وغيرهم أن فى اليهودى والنصرانى نصف دية مسلم ومن قائل دية مسلم ومن قائل ثلث دية مسلم فكان هذا أقلها اه برماوى (٢) لأن الثلث بعضهما فمن أوجب الكل أوالنصف فقد أوجبه فكان مجمعاً عليه اه سبكي

فان قيل قد سبق ان عدم الحكم وهو ان النفي عن الآخر لفقد الدليل فكيف قال هاهنا انه بالاستصحاب ونقله فيما يأتى أيضاً عن الرازى مع ان الاستدلال بفقد الدليل استدلالا مستقلا غير الاستصحاب ذكره المؤلف عليه السلام في تنبية ختم به هذا الشرح فينظر (قوله) مما لم يقل به احد، اشارة الى دفع مايفهم من كلام ابن الحاجب حيث استدل للشافعي بالاجماع على اثبات الثلث ونفى الزيادة ثم رده بأن الاجماع لايدل على نفي الزيادة بل على وجوب الثلث وهو بعض المدعى ، واعلم انه وجد كلام من خط مولانا الامام المتوكل على الله اسمعيل عادت بركاته مضمونه الفرق بين تمسك أصحابنا على الامامة بالاجماع وبين تمسك الشافعي وذلك ان مسئلة الدية ليس فيها اجماع على اغناء الثلث وكفايته بخلاف مسئلة الامامة فان الاجماع ثبت على كفاية الفاطمي ، قلت لكن هذا الفرق غير مفيد في المقصود فان كفاية الفاطمي لاتمنع صحتها في غيرهم فان الكفاية وان قام عليها الاجماع فهي احد جزئي الدعوى لامجموعهما واما ان قوله ان مسئلة الدية ليس فيها اجماع على كفاية الأقل فسلم

فأن قيل كثيراً ما يتكرر ان عدم الدليل لايدل على عدم المدلول عليه فكيف تستدلون بعدم الدليل على جوازها على عدم الجواز قلنا عدم الدليل لايدل على عدم المدلول في الامور العقلية وأما في الشرعية فيدل والا لجوزنا تكاليف شرعية ولادليل عليها وفيه هدم الشريعة وبطلان التكاليف وانه محال انتهى بلفظه ح (قوله) وافقد الدليل خبره ، في نسخة عوض هذا ينظر اين خبر الاقتصار وقد ذكر بعض الناظرين بأن قوله مستلزم وهو وهم وبعضهم انه قوله لفقد الدليل وهو ايضا خطأ ومعنى الاقتصار الى آخر سيلان اه (قوله) فينظر ، بياض هنا في الام وفي حاشية هنا لعله يقال بينهما تلازم فتأمل اه ح خط شيخه

فان كفاية الثلث تفيد مجموع جزئي المدعى اذ معنى كفايته عدم وجوب الزيادة فقد اشتملت على الاثبات والنفي فالكفاية في مسئلة الدية بمثابة قصر الامامة في الفاطمي في افادتها جزئي المدعى ولم يقم الاجماع على مجموعها (قوله) ان كان قطعياً ، يحتمل انه كان قطعياً لكون الاجماع المثبت له قطعياً ويحتمل ان الحكم من حيث هو قطعي لكونه من الأحكام التي لا يكفي فيها الظن ولعل الاحتمال الأول أظهر فتأمل ، واما انكار حكم الاجماع الظني فليس بكفر اجماعاً كذا في شرح المختصر ، قلت ولا فسق أيضاً ولهذا قال في حواشي الفصول الذي يفسق مخالفه من الاجماع انما هو القطعي فأما الظني فتجوز مخالفته لا رجح منه لجواز مخالفة الامارة الظنية لمرجح وان كان من الكتاب او السنة (قوله) فجاحده لا يكفر ، ذكر في حواشي الفصول في هذا المقام مسئلتين الأولى انكار المجمع عليه بأن يجمعوا مثلا على تحريم الحرير ويقول قائل هو مباح فهذا هو محل الخلاف هل يكفر جاحده أو يفسق لاتباعه غير سبيل المؤمنين او لا ايهما ، الثانية مخالفة مقتضى الاجماع بأن يجمعوا على تحريم الحرير ثم يلبسه واحد مع اعتقاد تحريمه لقيام الاجماع على التحريم قال فهو معصية لا يقطع بكبرها الا الدليل خاص على الكبر لأن الامة وان أجمعت على التحريم فلم تجمع على انه كبيرة ، قال في حواشي الفصول وقد وقع في هذا لبس لنحارير العلماء (قوله) فجاحده لا يكفر ، لم يذكر المؤلف عليه السلام الفسق تبعاً لابن الحاجب وفي الفصول وشرحه ومخالفته كفر لرده القطعي ، أئمتنا والجمهور بل هو فسق للوعيد عليه ، الآمدي لا ايهما بناء على ان ادلة الاجماع ظنية وقد اعترض الامام المهدي عليه السلام القول بالتفسيق بأنه مبني على القطع بالآية الكريمة أعني «ويتبع غير سبيل المؤمنين» وفيها من التشكيكات ما يمنع القطع ومبني على كون الوعيد دليلا على كبر المعصية ﴿٥٩٨﴾ وقد خالف في ذلك كثير من المحققين وهذا يضعف به القطع بفسق من خالف الاجماع (قوله) ان لم يكن مما علم من الدين ضرورة ، فأما ما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس فانه يوجب الكفر اتفاقاً وانما الخلاف في غيره هكذا في شرح المختصر قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج لا وجه لتكفير مخالف الاجماع اذ لا دليل يقتضيه فأما نحو الصلوات الخمس فكفر منكرها ليس لمخالفة الاجماع وانما يكفر لانكاره ما علم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم فالمنكر لوجوبها مكذب له صلى الله عليه وآله وسلم فحكمنا بكفره لذلك (قوله) خلافاً لبعض الفقهاء ، فقالوا يكفر اذ هو رد للقطعي قلنا لا نسلم ذلك الا اذا كان من ضرورة الدين ، واعلم ان المؤلف عليه السلام لم يذكر في هذه الخاتمة الا بيان مخالفة اجماع الامة والاولى ان يبين مخالفة اجماع العترة لتحسن الخاتمة ، وقد ذكر ذلك في الفصول قال فيه وفي حواشيه واختلف في مخالفة اجماع العترة القطعي ، فقيل فسق قياساً على مخالفة اجماع الامة قال في شرحه ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم «من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق» والفارق هنالك «قلت» لكنه آحادي ، وقيل آثم وبه جزم الامام يحيى عليه السلام لمخالفة القاطع ومثله ذكر ض ع عليه السلام قال كالخلاف في المسائل القطعية التي لا توجب الفسق ، وقيل خطأ لمن خالف الحرمة التي عليها قاطع وهو لا يعلم بأنه مخط ولا اثم عليه كذا في حواشي الفصول وشرحه ولا يخلو بعض هذه الادلة عن عدم انتهاض ، قاله بعض المحققين من شراح الفصول ، يريد بالخطأ هنا غير المعفو لأن ارادة المعفو يستلزم ان لا يكون حجيته قطعية والسماع لا يصح الى ذلك كيف وقد صححوا ان اجماعنا حجة الاجماع ضرورة ان ادلة اجماعنا أقوى من ادلة اجماع الامة مع حكمهم بأن اجماع الامة حجة قطعية وان مخالف القطعي آثم قال في الفصول ولا يفسق منكر كونها حجة اذ لا دليل وان قطع بخطائه ، «فائدة» قال في الفصول ومسائل الاجماع قليلة فليراجع بسايطها قال بعض المحققين من شراح كلامه ان اراد مسائله التي تحقق فيها الاجماع فمعدومة لا قليله الا في الضروريات والحجة فيها

كان الاجماع على الثلث إجماعاً على سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة خارقاً للاجماع وقول الرازي في المنتخب في هذه المسئلة فهذه قاعدة مفرعة على الاجماع والاستصحاب ، بيانه ان الاصل عدم الوجوب تُرِكَ العمل به في الاقل لانعقاد الاجماع عليه فيبقى الباقي على الاصل والله أعلم ﴿ خاتمة ﴾ الحكم(١) المجمع عليه ان كان قطعياً فجاحده لا يكفر ان لم يكن مما علم من الدين بالضرورة خلافاً لبعض الفقهاء ، لنا ان الاجماع

---

(١) أقول انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر إجماعاً وأما القطعي ففيه مذاهب ، احدها كفر ، ثانيها ليس بكفر ، ثالثها وهو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقاً وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر هكذا ، إفهم هذا الموضع

(قوله) فمعدومة لا قليلة ، يحقق الحكم بالعدم فأن كثيرا منها لا ينكر وهي غير ضرورية كالاجماع على توريث العصبة وتحريم الرضاع

غير مفيد للعلم الضروري بالحكم بحيث يساوي الصلوات الخمس ونحوها

اه عضد قال في شرح الشرح انما قال ذلك لأن ظاهر كلام المتن والشروح وأحكام الآمدى أن في المسئلة ثلاثة مذاهب الاول التكفير مطلقاً ، الثاني عدم التكفير مطلقاً الثالث وهو المختار التفصيل بأن حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فانكاره يوجب الكفر والا فلا ولا خفاء في انه لايتصور من المسلم القول بأن انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لايوجب الكفر ولذا قال في المنتهى اما القطعي فكفر به بعض وأنكره بعض والظاهر ان نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لايختلف فيه وهو صريح في أن الخلاف انما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين اه قال ميرزاجان هنا بعد كلام ما لفظه هذا والخلاف في أن منكر الاجماع القطعي هل هو كافر ام لا مبنى على الخلاف في ان الدليل الدال على حجيته هل هو قطعي ام لا كذا قيل فتأمل والله أعلم

الضرورة لا الاجماع وان اراد مسائله التى ادعى فيها الاجماع فليست بقليلة بل لاتنحصر بدعوى ابى جعفر ومن سلك مسالكه من القاصرين فانهم اذا عجزوا عن السير مع العلماء في مهامه الادلة فزعوا اليه كذباً على امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فانا لله وانا اليه راجعون

مايحرم النسب ورجم المحصن وغير ذلك مما يعد ويكثر ويجهل حكمه كثير من الناس فهذه قوادح ما تحتها طائل اه حسن بن يحيى عن خط العلامة السياغي رحمه الله

انتهى الجزء الاول بحمد الله وفضله

ويليه الجزء الثاني واوله المقصد الرابع والله الموفق والمعين



فهرست الجزء الاول

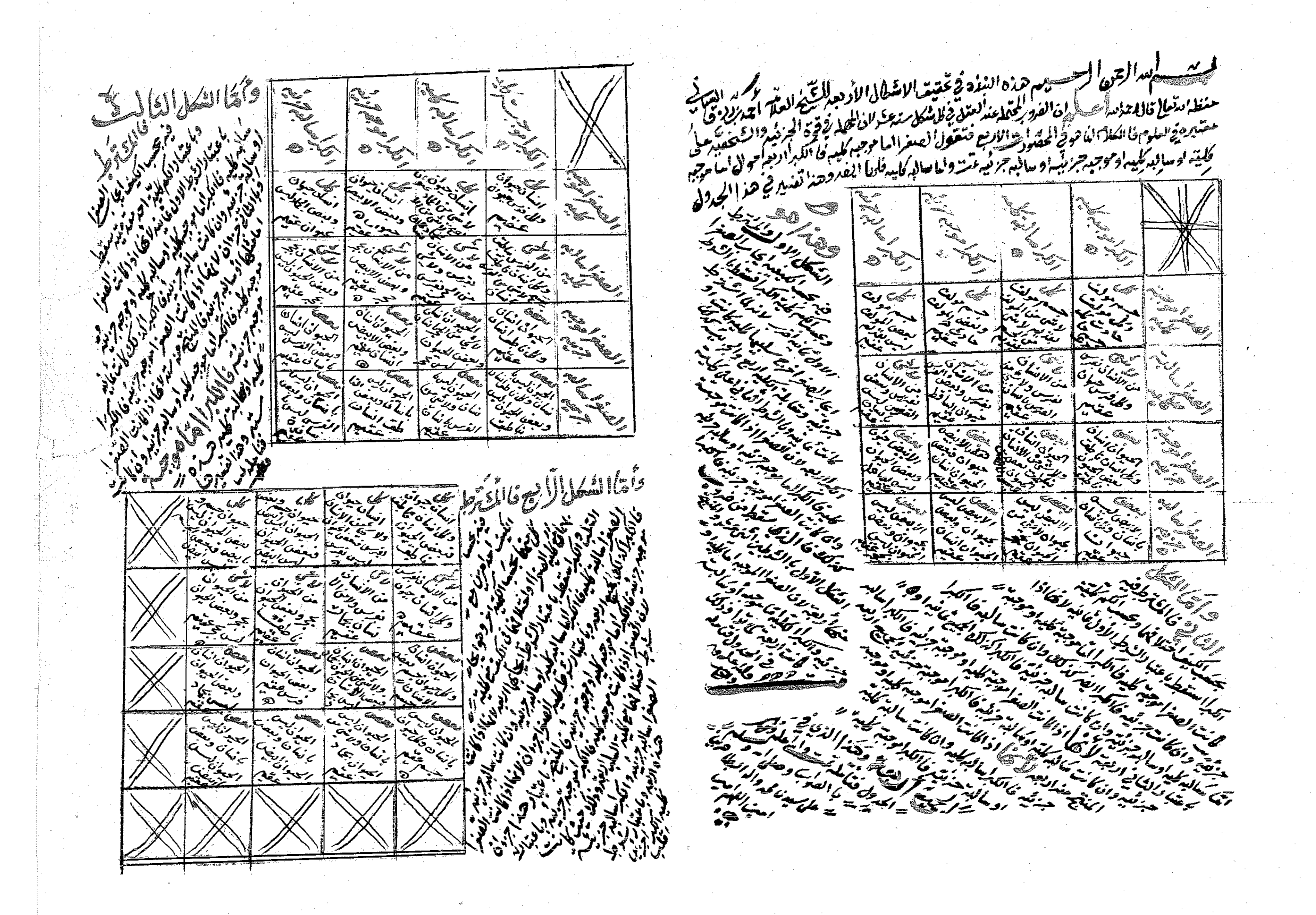
فهرست الجزؤ الاول

فهرست الجزؤ الاول

فهرست الجزؤ الاول

بقيـة الفهرسة

انتهت فهرسة الجزء الاول



بسم الله الرحمن الرحيم هذه النبذة في تحقيق الاشكال الاربعة للشيخ العلامة احمد [illegible] حفظه الله تعالى قال الحمد لله اعلم ان الضروب المعتبرة عند العقلاء في كل شكل ستة عشر لان المهملة في قوة الجزئية والشخصية في قوة الكلية [illegible] في الحاصرات الاربع فنقول الصغرى اما موجبة كلية او سالبة كلية او موجبة جزئية او سالبة جزئية [illegible] وهذا تفصيله في هذا الجدول

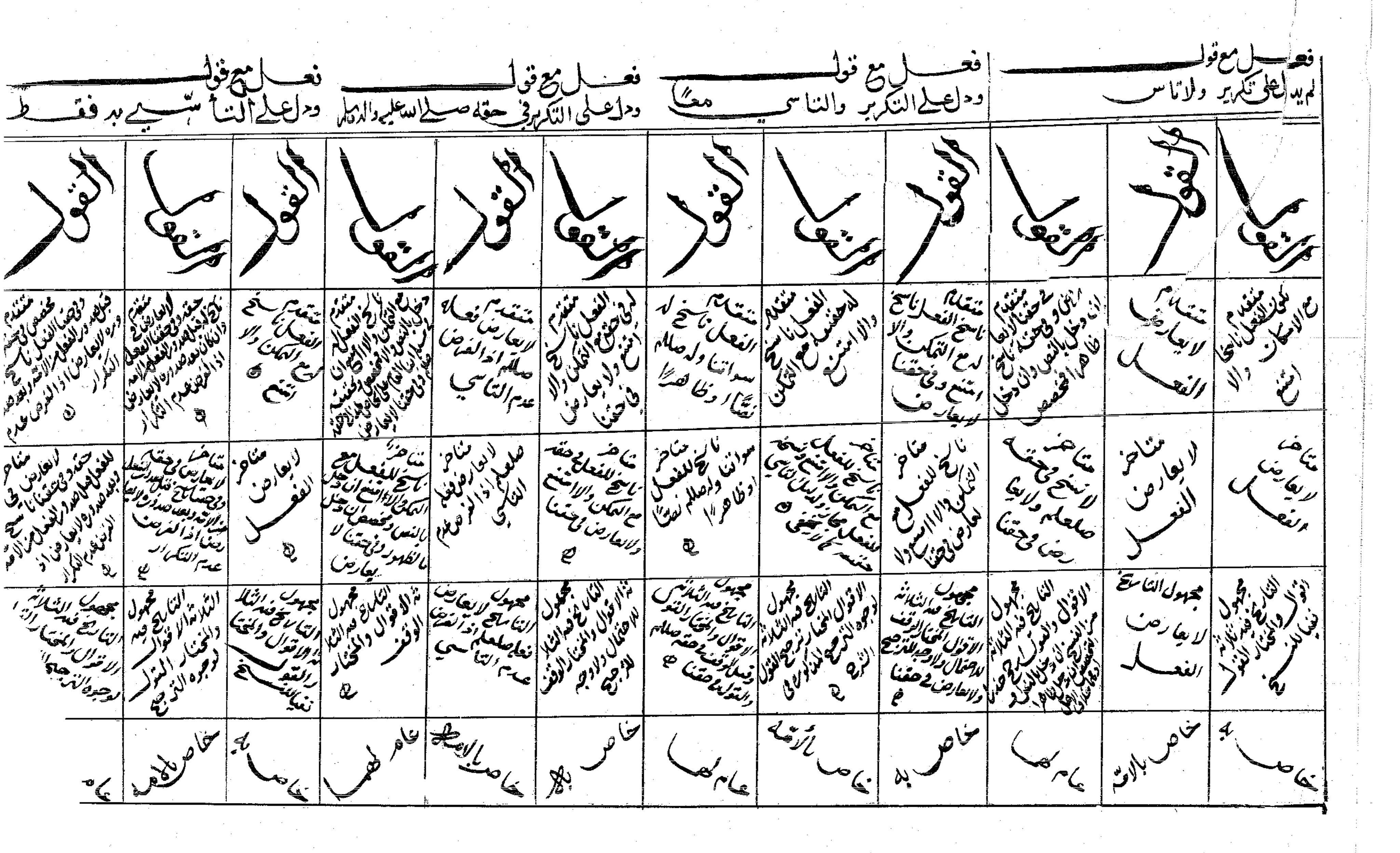
	الكبرى موجبة كلية	الكبرى سالبة كلية	الكبرى موجبة جزئية	الكبرى سالبة جزئية
الصغرى موجبة كلية	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
الصغرى سالبة كلية	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
الصغرى موجبة جزئية	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
الصغرى سالبة جزئية	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

وهذا هو الشكل الاول [illegible]

واما الشكل الثاني [illegible]

واما الشكل الثالث [illegible]

واما الشكل الرابع [illegible]



فعل مع قول لم يدل على تكرير ولا تأس			فعل مع قول ودل على التكرير والتأسي معاً			فعل مع قول ودل على التكرير في حقه صلى الله عليه وآله			فعل مع قول ودل على التأسي به فقط		
مرتفع بما	القول	مرتفع بما	القول	مرتفع بما	القول	مرتفع بما	القول	مرتفع بما	القول	مرتفع بما	القول
متقدم لكون الفعل ناسخاً مع الإمكان وإلا امتنع	متقدم لا يعارض الفعل	متقدم [illegible] ظاهر في مخصص	متقدم ناسخ الفعل لا مع التمكن وإلا امتنع وفي حقنا لا يعارض	متقدم الفعل ناسخ له في حقه مع التمكن وإلا امتنع	متقدم ناسخ له الفعل سواء كان [illegible] وظاهراً	متقدم الفعل ناسخ له في حقه مع التمكن وإلا امتنع ولا يعارض في حقنا	متقدم لا يعارض إذا الغرض صلعلم عدم التأسي	متقدم [illegible]	متقدم الفعل ناسخ التمكن وإلا امتنع	متقدم لا يعارض [illegible]	متقدم [illegible]
متأخر لا يعارض الفعل	متأخر لا يعارض الفعل	متأخر لا ينسخ في حقه ولا يعارض في حقنا	متأخر ناسخ للفعل مع التمكن وإلا [illegible]	متأخر ناسخ للفعل [illegible]	متأخر ناسخ للفعل سواء كان وإن صلعلم نصاً أو ظاهراً	متأخر ناسخ للفعل في حقه مع التمكن وإلا امتنع ولا يعارض في حقنا	متأخر لا يعارض فعله صلعلم إذ الغرض عدم التأسي	متأخر ناسخ للفعل [illegible]	متأخر لا يعارض الفعل	متأخر [illegible]	متأخر [illegible]
مجهول التاريخ فيه ثلاثة أقوال والمختار [illegible]	مجهول التاريخ لا يعارض الفعل	مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال والعمل [illegible]	مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال المختار الترجيح [illegible]	مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال المختار الترجيح [illegible]	مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال والمختار [illegible]	مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال والمختار الوقف [illegible]	مجهول لا يعارض [illegible] صلعلم عدم التأسي	مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال والمختار الوقف	مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال [illegible]	مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال والمختار الترك لوجوه الترجيح	مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال المختار لوجوه الترجيح
خاص به	خاص بالأمة	عام لهما	خاص به	خاص بالأمة	عام لهما	خاص به	خاص بالأمة	عام لهما	خاص به	خاص بالأمة	عام

